

¿Platón o Pablo? Los Orígenes de la Homofobia Occidental. Theodore W. Jennings, Jr.
(Cleveland: Pilgrim, 2009). Resumen por el Rev. Dr. Tomás Hanks.

Contenido del libro

Prefacio

Introducción: El autor emplea “homofobia”, no como un asunto personal o psicológico, sino como una construcción social, 1 // El discurso homofóbico moderno, 3 // La Biblia y la homofobia moderna, 8 // La dirección de este estudio, 12

Parte Uno – Platón y Grecia

1. Afirmación – Cármides, 17 // Lisis, 18 // Banquete, 21
2. Sublimación – Fedro, 26 // Banquete de nuevo (Diótima), 32 // Alcibíades, 37
3. Rechazo: Leyes
4. Otros griegos – El Banquete de Jenofonte, 52 // Esquines contra Timarco, 57
5. ¿Por qué la homofobia?

Parte Dos – Discurso helenístico

6. Las disputas sobre el amor: *Diálogo sobre el amor* de Plutarco, 71 // Aquiles Tatius, 74 // (Pseudos) Luciano: Los asuntos del corazón, 76
7. La homofobia estoica: Rufo Musonio, 79 // Máximo de Tiro, 86
8. Judaísmo helenístico y la hermenéutica de la homofobia:
Filón, 91 // Sodoma, 96 // Josefo, 100 // Pseudo- Focílides, 105

Parte Tres – El caso de Pablo

9. En una palabra: *Malakoi* y *Arsenokoitai*; *Malakoi*, 114 // *Arsenokoitai*, 118
10. Cuando en Roma: la interpretación de Romanos 1:26-27
Contra naturaleza: mirando más de cerca, 131 // El orden social injusto: mirando al contexto, 138 // En la corte del César, 142 // Mujeres innaturales, 143 // Ardiendo de deseo, 147 // Conclusión, 152

Parte Cuatro – Homofobia cristiana

11. La corrupción de los jóvenes
12. El caso de Antinoo
13. Clemente sobre la naturaleza
14. El surgimiento de la hermenéutica homofóbica: desde Orígenes a Crisóstomo;
Sodoma, 190 // La apropiación de Romanos, 198
15. La Ley cristiana homofóbica: Problemas de género, 209 // Justiniano, 213

Conclusión: Injertando la homofobia

Notas

Bibliografía

Índice

Prefacio

En trabajos anteriores demostré que las narraciones bíblicas de la Biblia Hebrea y los Evangelios aceptan y afirman las relaciones homoeróticas muy diversas. No somos homofóbicos a causa de la Biblia sino que, más bien, leemos la Biblia como la leemos porque estamos influidos por la homofobia. Pero si la Biblia no es la verdadera fuente de la homofobia occidental y cristiana, entonces, ¿cuál es la fuente? A esa cuestión apunto en este estudio.

Introducción

Este libro explora la tesis que el origen de la homofobia moderna no se halla en las tradiciones bíblicas del judaísmo y el cristianismo sino en las fuentes helenísticas y griegas que, presuntamente, aceptan el erotismo entre personas del mismo sexo.

Homofobia como Discurso homofóbico moderno

El Vaticano

El documento *Sobre la asistencia pastoral a las personas homoeróticas* (1986) es el primer documento del Vaticano que está sólo dirigido a la cuestión de la homoerótismo. Su autor principal fue el Cardenal Joseph Ratzinger, el actual Papa Benedicto XVI. Este documento presupone la cohesión entre la ley “natural” y la “revelada” respecto a la condena de la práctica homoerótica pero va más allá afirmando que el deseo homoerótico mismo, atribuido a “personas homoeróticas”, es “una tendencia más o menos fuerte ordenada hacia un mal moral intrínseco (las prácticas) y, por tanto, la inclinación misma debe verse como un desorden objetivo”. Esta afirmación podría ser considerada como una clase de concesión ambigua a la modernidad al usar la categoría “el homoerótico” para identificar a quienes sienten atracción sexual fuerte por personas del mismo sexo.

En tanto el documento refiere a los tan citados textos paulinos (Romanos 1:24-27; 1 Corintios 6:10; 1 Timoteo 1:1) enfatiza más los relatos de la creación del Génesis a fin de conectarlos aún más directamente a su intención de ofrecer un caso fundado en la ley natural, de allí que Tomás de Aquino es citado dos veces. Cuatro consideraciones parecieran ser de la mayor importancia. La primera es que las uniones homoeróticas carecen de la complementariedad entre el varón y la mujer. La segunda es que no tienen a la procreación como fin, y la procreación es considerada necesaria para “la supervivencia de la raza human” (nº 7) y “la sucesión de las generaciones” (nº 8). Veremos en los dos siguientes capítulos que estas perspectivas derivan de fuentes platónicas y helenísticas.

La Corte Suprema de EEUU

Según la opinión disidente del Juez Antonio Scalia, el rechazo de las leyes contra la sodomía haría imposible sostener las leyes de los estados “contra la bigamia, el matrimonio entre personas del mismo sexo, el incesto adulto, la prostitución, la masturbación, el adulterio, la fornicación, la bestialidad y la obscenidad.” Los comentarios de Scalia podrían ser las chispas que provoquen las llamaradas prohibiendo el matrimonio homoerótico. ¡Pero no surgió ningún movimiento parecido para prohibir la masturbación!

La Biblia y la homoerótismo moderna

Lo que Pablo dice no es causa de la homofobia cristiana u occidental; por el contrario, la homofobia

cultural es la causa que los textos de Pablo sean leídos de modo homofóbico. No estoy imputando la homofobia como un defecto personal a quienes leen los textos de esta manera. Nuevamente, considero a la homofobia una realidad social y cultural no una patología personal. La lectura usualmente aceptada de la historia de este tema presume que la cultura helenística y griega era favorable al amor homoerótico pero que las perspectivas bíblicas lograron, de un modo u otro, aplastar esta franqueza y celebración del amor homoerótico y reemplazarlo con su propia y única perspectiva homofóbica. Lo que ulteriormente procuraré es mostrar que la cultura intelectual griega y helenística es, ella misma, la fuente de la homofobia que, entonces, se apropia de los textos bíblicos en sus propias formas preexistentes de homofobia.

La dirección de este estudio

Los orígenes efectivos de la homofobia occidental, afirmo, se hallan en los muy influyentes textos de Platón. Sin duda esto es irónico pues los textos de Platón están usualmente sembrados de discursos que afirman el amor homoerótico, especialmente entre varones. Pero hacia el fin de su carrera literaria, Platón argumentó en *Leyes* la prohibición del amor homoerótico en términos que configurarán los subsiguientes discursos homofóbicos. Es aquí donde lo hallamos caracterizado “contra la naturaleza”, leeremos que es destructivo de toda virtud, que es totalmente vergonzoso, que debe hacérselo tan vergonzoso que quienes lo practican deben ser incapaces de reconocer su existencia e, incluso, debe preparárselos para el suicidio más bien que alguien sepa que son culpables de tan nefando crimen. Por cierto este es un aspecto de la obra de Platón a menudo ignorado, al menos en el moderno discurso homofílico.

Examinaré tres clases de texto para preguntar como llevan adelante este proyecto homofóbico: los diálogos de amor comienzan con Plutarco, la filosofía estoica de Musonio Rufo y el judaísmo helenístico especialmente la obra de Filón. En cada caso pregunto cómo los elementos que afloran en los textos de Platón son desarrollados y apropiados en discursos que estigmatizan algunas relaciones y prácticas homoeróticas.

Procuró mostrar que, de ninguna manera, los textos requieren por sí mismo una lectura homofóbica y que otras lecturas no sólo son posibles sino que incluso son maneras mucho más plausibles de captar los que los textos están diciendo. Además, será posible ver que los textos de Pablo son, por lo regular, incompatibles con las perspectivas homofóbicas de la cultura intelectual helenística, judía o pagana, que hemos estudiado. Esto nos conduce entonces a una investigación de cómo las formas emergentes del cristianismo vinieron a estar influidas por ciertas perspectivas homofóbicas. ¿Cómo fue trasplantada la homofobia en el cristianismo naciente?

La homofobia lejos de ser un concomitante natural de las perspectivas cristianas tomó un largo tiempo para ser trasplantada en el cuerpo del cristianismo. En este sentido es un “elemento extraño” que puede ser removido sin que de ningún modo afecte lo que importa en el cristianismo primitivo o patrístico. Aún así, el cristianismo ha sido y es lo que sostiene a y amenaza con la violencia para lograrlo en la reciente historia occidental. No siempre ha sido así y por tanto no es necesario que lo siga siendo. La homofobia cristiana tuvo un comienzo y debe tener un final.

Parte Una – Platón y Grecia

En el primer capítulo examinamos diversos textos de Platón que proveen pruebas excepcionales del surgimiento de la homofobia dentro del corazón del discurso homofílico. Finalmente, examinaremos un texto, *Leyes*, que ofrece un programa que ciertamente crea y disemina homofobia. Es un programa que procura inculcar repugnancia a la homoeroticidad y, en cierta medida, criminalizar este “amor”. Es este último texto que nos servirá como plantilla o programa para el surgimiento del discurso homofóbico en la filosofía “pagana” y algunos círculos judíos helenísticos del siglo primero que, finalmente, serán injertados en el cuerpo del cristianismo que surgía en Alejandría.

Capítulo 1 Afirmación

1.1 Cármides

En el comienzo del *Cármides*, Platón y Sócrates se hallan compartiendo con su grupo el interés por la belleza de los jóvenes. Esta belleza es desplegada a la mirada de los varones del gimnasio donde los varones se ejercitan desnudos. La misma palabra significa algo así desnudario o lugar de la desnudez. De hecho, el gimnasio será considerado como la institución responsable de la propagación de la pederastia en lo que será el mundo helenístico. Bloom señala acerca del pasaje crucial: “Platón nos da un Sócrates que es un chismoso y un amante que incluso nos cuenta, la única admisión entre los filósofos, de la erección que tuvo cuando miró de reojo debajo de la túnica de un muchacho”.

1.2 Lisis

El tema de Lisis es la amistad, en especial la amistad estructurada por las convenciones pederásticas, esto es, el deseo de un varón joven adulto por otro joven menor, quizá un adolescente. El escenario es el gimnasio, en particular, el vestidor donde los amigos están reunidos para admirar la belleza allí desplegada. El tema en discusión es el encaprichamiento de uno de los jóvenes amigos de Sócrates, Hipotales, por un muchacho de, presumiblemente, excepcional belleza física, Lisis, con una personalidad encantadora y buen carácter. La técnica adecuada de seducción, en la que Sócrates es considerado experto, no es amontonar alabanzas tartamudeantes sino, más bien, interrogar como una forma de instrucción.

1.3 Banquete

La noción que el amor erótico y el amor amistoso entre varones es de sumo valor, al menos para las clases superiores de Atenas es, también, la escena de fondo y el tema de otro diálogo: el Banquete. Somos informados que hubo discursos olvidables y somos apurados para el discurso de Pausanias, el general que es el amante del dueño de casa, Agatón. Pausanias distingue dos clases de eros, y por tanto de pederastia. A una la llama pandémica o común y a la otra la llama uránica, que es noble y totalmente masculina. La primera incluye el amor masculino por mujeres pero la última está orientada exclusivamente a la belleza del varón. Esto lleva a Pausanias no sólo a favorecer su propia forma de amor homoerótico sino a proponer la criminalización de la forma más común (181e, 182a). De esta manera la escalofriante faz de algo similar a la homofobia homoerótica aparece espectralmente en este banquete. El amor homoerótico es descrito como la base más segura de la verdadera democracia, en el sentido de Pausanias, una posición que será radicalizada por el poeta Walt Whitman en el siglo diecinueve pero sin la hipocresía de Pausanias. El carácter egocéntrico del discurso de Pausanias sugiere, sin embargo, que la idea del amor homoerótico que engendra vínculos para toda la vida entre los varones adultos no era extraña a la sociedad ateniense como suele pensarse. Una idea básica es que

los seres humanos eran, originalmente, dos en uno pero fueron separados por los dioses y condenados a buscar su otra mitad.

Estos discursos y los otros textos con los que comenzamos, no sólo parecerían dar por sentado al amor homoerótico sino también afirmarlo y celebrarlo, no sólo por su propio bien sino por algunos beneficios que provee, beneficios que a menudo se piensan que son importantes no sólo para los mismos amantes sino para la sociedad de la cual son parte. Al mismo tiempo podríamos detectar cierta incomodidad ante la dificultad de reconciliar el encaprichamiento erótico con la amistad y la amistad erótica con su expresión sexual y en el caso de Pausanias la amistad homoerótica está restringida a una élite.

Capítulo 2 Sublimación

En contraste con esta amplia aceptación e incluso celebración del amor homoerótico, también hallamos en el Banquete como en el Fedro y otros textos asociados, un discurso que, aunque arraigado en la auto evidencia del deseo y la atracción homoerótica, señala los modos en los cuales la dimensión física sexual de ese amor debe superarse a fin de dirigir ese deseo a otros fines más filosóficos: la contemplación del bien, la verdad y la belleza, Examinaremos cada uno de estos discursos según los expresó su presunto orador.

2.1 Fedro

Es un diálogo sumamente admirado por su descripción del carácter de la persona dividida o luchando consigo misma por el dominio que le brindará una bendita inmortalidad. El peso de este discurso cae en que es posible distinguir dos clases de hombres: los gobernados por el deseo hacia lo bueno, otros gobernados por el deseo hacia los jóvenes. El diálogo no tiene la intención de alabar cierta inclinación natural al placer sino un gusto adquirido por el bien. “Cuando la opinión conquista ... el principio conquistador es llamado templanza, pero cuando lo es el deseo que carece de razón, nos gobierna y arrastra al placer, ese poder del desgobierno es llamado exceso” (237-238a). El siguiente paso es conectar este exceso al amor, de nuevo al amor a los jóvenes.

El diálogo continúa, entonces, echando bendiciones sobre el amor precisamente el amor de los jóvenes. Sostiene que el amante es ciertamente dañoso para el amado cuando intenta mantenerlo sometido para ser su amo. El contraste entre la belleza deseable del joven y la fealdad relativa del mayor será un tema frecuente del discurso antipederástico del período helenístico. El diálogo concluye con una advertencia intencionada: “Así como los lobos aman a los corderos, así los amantes aman a sus amados”.

La idea es que la transmigración de las almas sea de las superiores a las inferiores o viceversa, y que depende de la virtud de la vida llevada por una “encarnación” dada. De ese modo, el homoerotismo acompañado de la filosofía sería un medio de ascenso más que de descenso en estos ciclos de vida. ¿Cómo puede explicarse esto? De todas las “formas”, por ejemplo, bien, justicia, verdad, la que es vista más fácilmente es la belleza.

Aunque este diálogo propone una dicotomía entre pasión y virtud, cuerpo y alma, sigue un camino diferente al primero. En esto, primero supone el amor del amado que, a su vez, se convierte en una vía a la aspiración de y el logro final del bien. La expresión sexual de la relación, aunque comprensible y quizá inevitable, debe ser demorada tanto como fuere posible y abandonado más rápidamente de modo que la búsqueda de la verdad y el bien sean las bases o el contenido fundamental de la relación.

2.2 De nuevo el Banquete, Diotima

Es sorprendente que Platón haya presentado en esta reunión masculina la perspectiva de una mujer como también es digno de nota que lo sea de manera indirecta, esto es, presentada por Sócrates. Una posible función de esta forma de narración sería preservar cierto rechazo a los puntos de vista que no serían necesariamente de las personas a quienes son atribuidos.

Al menos tres imágenes o metáforas que podrían ser socavadas por la comprensión del carácter y valor del amor caracterizan al discurso atribuido a Diotima. La primera desarrollará la idea que el amor como deseo no es un dios sino hijo de la necesidad o carencia el cual, sin embargo, es o sería atraído por el bien...La tercera metáfora es un ascenso de lo particular a lo general, de la físico a lo espiritual, de lo concreto a lo más abstracto, como la orientación adecuada de la aspiración humana a lo bello y lo bueno.

La primera parte del discurso distinguirá entre lo que el amor ama (lo bueno, lo bello, etc.) y el amor mismo, lo cual es una falta de lo que desea. “Belleza...es el destino o la diosa del parto que preside los nacimientos”. El objeto del deseo no es la belleza como tal sino que la impregnación, el nacimiento o la reproducción es posibilitado por la belleza. Diotima remarca: “El amor Sócrates no es, como tú imaginas, sólo el amor a lo bello. Más bien es el amor a la generación y nacimiento en la belleza” (206e).

Si fuésemos a retroceder de este discurso y preguntar sobre su sentido básico podríamos querer protestar que eros está adecuadamente dirigido no a lo general sino a lo particular, sea amistad o atracción erótica o lo que fuese. O podríamos preguntarnos al elogio implícito a la promiscuidad en que se procede desde el encaprichamiento con un cuerpo a un segundo, de allí a muchos y, finalmente, a todos. El amor a un joven en particular se convierte, como el joven mismo quizá, en un facilitador descartable para el ascenso a la verdadera belleza, más rápidamente descartada que encontrada.

Finalmente, el vínculo erótico a otro es superado en el vínculo autoerótico a la propia inmortalidad. De esa manera esta justificación por el amor correcto a los niños y jóvenes parecería, finalmente, dejarlos plantados. Ellos son descartados en cuanto uno asciende al ideal filosófico.

2.3 Alcibíades

En cierto sentido, “dejar plantado al amado” es representado en la narración por la protesta de la bella y amada juventud que cae al banquete en la persona de un alcoholizado Alcibíades. Por cierto, este es uno de los momentos más dramáticos de los diálogos de Platón.

El celo erótico de Alcibíades es provocado por la infidelidad de su “amante” Sócrates sentado en el mismo lecho que el apuesto y aún joven Agatón. Sócrates intenta protegerse de la furia celosa de Alcibíades en tanto éste busca simpatía como amante plantado de Sócrates. Sócrates logra inflamar el amor de su amado, él rechaza compensar este amor de la manera que agradaría al amado.

Este primer hecho algo como una inversión de roles ya que el mucho mayor Sócrates es presentado como amante de jóvenes bellos, y más bien promiscuo. Aquí, empero, es Alcibíades el amado obsesionado con llevar a Sócrates a la cama. Ay, el irresistible encanto y belleza de Alcibíades son fácilmente rechazados por el objeto de su capricho. El amante se convirtió en el objeto más bien que en el sujeto de la pasión y el amado se convirtió en el desvergonzado perseguidor más bien que una presa inocente. En vez de ello, convierte a Sócrates en un dechado de virtudes o llegar a serlo en los

ojos de Platón, quizá. El amante usa al amado para pulir su propia reputación de varón virtuoso, o algo así podría concluir el cínico.

El drama de Alcibíades, entonces, sirve para representar la protesta contra los amantes que usan y luego se deshacen de vínculos amorosos con bellos muchachos y, finalmente, de los mismos muchachos. De ese modo, por discordante que sea el cambio no es inimaginable para Platón, concluir que, finalmente, debe prescindirse del amor de los jóvenes. Volveremos a esta posición luego.

Capítulo 3 Rechazo: Las Leyes

En los regímenes esclavistas de Atenas, Esparta y Creta, la preocupación por la justicia deja de lado la suerte de la mayoría de la población, los esclavos, sobre cuya labor estaba basado el ocio de los ciudadanos para hacer su propia vida. Es argumentado que estos ciudadanos no esclavos deben tener todas las cosas en común de modo que refleje las instituciones de Esparta.

En este contexto tenemos lo que parecería una digresión de la cuestión del amor homoerótico. La meta del diálogo será buscar modos para acordar la prohibición del amor homoerótico, para hacerlo objeto de vergüenza, más aún, un crimen impensable. Este será el punto de partida, entonces, de la homofobia platónica.

El tema del amor homoerótico con sus prácticas sexuales apareció primeramente en este libro 1 de Leyes y discutido extensamente en el libro 8.

Conectado a esto y específicamente con respecto al gimnasio, volveremos a la cuestión de la atracción homoerótica. El ateniense expresa la siguiente observación: “Esta institución, el gimnasio, de antiguo prestigio, se cree que corrompió los placeres del amor los cuales son naturales no sólo a los seres humanos sino también a las bestias. Por ello, vuestros estados son responsables, en primera instancia, junto a todos los otros que, en especial, estimulan la práctica de la gimnasia” (636c). Enfatiza, entonces, que el gimnasio es un sitio privilegiado para inducir al deseo y vínculo homoerótico.

Así, Plutarco, autor del primer siglo de nuestra era, afirmará que es mediante esa institución que el amor homoerótico y la pederastia, o el amor a los jóvenes en particular, se difundió en el mundo. Los grupos dirigentes de Jerusalén, Jasón y otros, habrían invitado al emperador helenístico seléucida, hacia 170 antes de Cristo, a fundar un gimnasio en Jerusalén. Desde el punto de vista del autor de Macabeos es una traición a la identidad religiosa y cultural de la ciudad santa (1 Macabeos 1:12-15, 2 Macabeos 4:7-17). Se nos informa luego que ejercitarse desnudos juntos provocó que los muchachos de Jerusalén procurasen tapar los signos de la circuncisión pues, desde la perspectiva del ideal griego, estropeaban la belleza de su desnudez. No es debidamente señalado que aquí tenemos la introducción en el corazón de Jerusalén de algo como la pederastia institucionalizada. Ni es bastante notado que esta institucionalización continuó después de la Guerras Macabeas en el tiempo de Jesús, con un gimnasio a la vista del mismo templo. La actitud tomada por el ateniense respecto a esta institución es la que el incauto hubiera atribuido no a las sensibilidades griegas sino judías. Pues habla del gimnasio y su incitación al amor homoerótico por “haber corrompido los placeres del amor”.

Pero, ¿qué significa exactamente que el gimnasio corrompe estos placeres?”. Y si uno hace la observación en serio o en broma, no debe dejar de observar que cuando el varón se une a una mujer para la procreación el placer experimentado es tenido como debido a la naturaleza pero es tenido

contrario a la naturaleza cuando el varón se junta con varón o la mujer con mujer y que aquellos culpables de tales enormidades fueron impulsados por su esclavitud al placer”.

Aquí se introduce un distingo que será decisivo para el desarrollo del discurso homofóbico: el de acuerdo a la naturaleza y contrario a la naturaleza. Las prácticas homoeróticas están, decididamente, en el lado de lo que es “contrario a la naturaleza”. Notaremos ulteriormente que esto es dicho igualmente tanto de las mujeres como de los varones. Esto es, la práctica homoerótica femenina es tratada de la misma manera que la práctica homoerótica masculina. Ambas son igualmente “contrarias a la naturaleza”. En este caso, sin embargo, la equivalencia estaría motivada por el modo en que Esparta, y quizá en la poesía de Safo, la estructura del amor homoerótico femenino era básicamente similar al modelo pederástico dado por sentado en los primeros diálogos de Platón.

Lo que dicen los atenienses es: “Acusamos a los cretenses de inventar la historia sobre Ganímedes. Porque la creencia era que sus leyes les habían sido dadas por Zeus y ellos añadieron esta historia sobre Zeus para que siguiesen su ejemplo gozando, asimismo, de este placer”. (636d). El casamiento de Zeus con Hera, la protectora del matrimonio heterosexual, no le impide ser un seductor o, según sugiere la historia de Ganímedes, un violador (la palabra violador está tomada de raptor, el águila, la forma tomada por Zeus para secuestrar al muchacho deseado para satisfacer su lujuria). Esta historia será crítica para la siguiente del amor homoerótico. La referencia al amor homoerótico es postergada en el Libro I, entonces, para presentar la cuestión de prohibir la bebida en los banquetes.

En el libro 8 volveremos a la cuestión del amor homoerótico. Lo que ahora está planteado es la abolición del erotismo homoerótico en general. Pareciera que no hubiera interés en legislar contra el homoerotismo femenino. Nuevamente vemos presentada la cuestión de naturaleza y sugerido que el amor de los jóvenes es antinatural. El punto de vista aquí es que la pederastia implica la relación sexual con jóvenes “como con mujeres” un giro lingüístico asociado a la presunta prohibición de la práctica homoerótica en Levítico.

La cuestión es, entonces, cómo hacer más convincente la condena a las prácticas homoeróticas. “ ... Todos deben censurar la falta de hombría del que se rinde a sus impulsos lujuriosos porque es demasiado débil para resistir, y reprochar al otro, al imitador de la mujer, su semejanza con la mujer” (836e). En el desarrollo de la homofobia, es la última la que típicamente lleva la nota de “afeminado”.

Amistad es la asociación de lo similar con lo similar y, de ese modo, de iguales mientras que eros implica desigualdad, el amante y el amado. Estos son presentados ahora no como términos complementarios sino opuestos. Surge la cuestión, entonces, si es posible tener algo así como una “economía mixta” en la cual eros lleva a o expresa amistad.

La idea de tener relación sexual con el propio hermano pareciera, ni siquiera, entrar en la mente de alguien. Aquí, claramente, tenemos la presentación de un programa homofóbico plenamente formado. Pues la idea es hacer universalmente condenable al amor homoerótico del mismo modo que el incesto. La asociación del amor homoerótico con tabúes tan profundos como el del incesto no depende aquí del Levítico sino de la fantasía platónica de una sociedad de opinión uniforme. Por cierto, la idea es hacer a cualquier otra opinión sencillamente impensable, ¿qué pudiéramos pensar para defender los derechos del incestuoso? El amor homoerótico debe considerarse despreciado por los dioses y absolutamente vergonzoso. La eficacia de esta opinión común es tan marcada que “aquellos que hacen esto acarrear voluntariamente la muerte sobre ellos mismos en castigo a sus pecados” (838c).

Lo que hace efectiva a la ley que prohíbe el amor homoerótico es precisamente la implantación de una opinión universal según el modelo que restringe al incesto. Con su deliberado asesinato de la raza y despilfarro de la semilla de la vida en un suelo pedregoso donde nunca tendrá raíz y dará su fruto natural, y la equivalente abstención de cualquier campo femenino del que no desearías tener cosecha” (838e-839a). Menciono esta analogía de sembrar en suelo rocoso primero porque será retomada por Filón como tropo para el coito homoerótico, anal, masculino. La analogía aparece también en una las parábolas más conocidas de Jesús, la del sembrador, que los comentaristas han dejado de ver en conexión con las prácticas sexuales (Marcos 4:1-9). El giro inesperado aquí es la invención de cierta cultura popular que implantará el odio a las prácticas homoeróticas y un deseo positivo para conquistar este y otros deseos.

Tenemos aún un largo camino para inducir a esta opinión común y, de ese modo, a la abolición del deseo mismo. Entretanto la meta podría ser hacerlo vergonzoso, si no nos comprometemos en la práctica, dejar saber que uno la hace. Así, la práctica homoerótica debe velarse con secreto; “Sea la norma acostumbrada y regla no escrita que el secreto en tales temas es una cuestión de honor y la publicación del acto, aunque no necesariamente su comisión, deshonrosa”. Tendríamos aquí que el recurso al ocultamiento de la identidad [el “closet”] sería una invención platónica.

Antes de volver a la cuestión del surgimiento de este proyecto homofóbico hacia el fin de un cuerpo literario tan a menudo citado para celebrar o al menos justificar el amor homoerótico, es importante notar cuán pertinente es para pensar lo que ocurrió luego en el desarrollo de la homofobia occidental. Por supuesto, no todo lo que encontramos aquí continuó siendo característico del desarrollo de la homofobia. El amor homoerótico ha sido, más frecuentemente, asociado más con la deficiencia que con el exceso, según lo sugerido por Platón repetidas veces.

Capítulo 4 Otros griegos

4.1 El Banquete de Jenofonte

La ambivalencia advertida en los diálogos platónicos respecto a la pederastia es expresada de manera interesante aunque condensada en el Banquete de Jenofonte. La discusión sobre el amor está enmarcada por la obsesión de un tal Calias por un bello muchacho llamado Autólico. Ningún varón dejó de conmoverse a su vista. Además, somos informados del asunto amoroso entre otros dos del grupo, Critóbulo y Clinias.

Nuevamente, ¿quién vende su belleza juvenil por dinero está más inclinado a amar al comprador que a quien la negocia en el mercado? Ciertamente, el hecho que es joven y su compañero no, o que es bello y su compañero lo ha dejado de ser, o que no está enamorado y su compañero sí, no conmoverá su afecto. Vemos aquí el contraste entre amistad y vínculo erótico a la que Leyes se opone rotundamente. Este contraste entre el placer del amante y la ausencia de placer del muchacho será una etapa de ciertas formas del discurso homofóbico en esta y la siguiente era helenística.

La posición que percibimos en las memorias de Sócrates de Jenofonte sería que el amor homoerótico puede ser bueno hasta tanto no tenga expresión sexual. La posición, sin embargo, tiene alguna diferencia de la de Leyes de Platón. No hay aquí recurso a la naturaleza ni a los horrores del incesto. Ni tenemos el intento convertir en nefando al amor homosexual. La pederastia es, aún, más bien locuaz y el deseo más bien palpable. Pero es desviada aparte de la “expresión” física.

4.2 Esquines contra Timarco

La acusación de Timarco en un juicio ateniense hacia el 346 antes de Cristo nos provee otra vislumbre en el surgimiento de la homofobia griega. Esquines intenta sustanciar su alegato que Timarco le había dado, de hecho, sus favores sexuales a cambio de alguna remuneración y que lo había hecho repetidamente. La trampa es determinar qué es lo que se considera remuneración. Pues, después de todo, los muchachos bellos podían ser inundados con regalos por sus amantes, o los que serían quizá, amantes, al menos con vino y comida.

¿Qué debemos hacer con este texto respecto a nuestra apreciación de los orígenes de la homofobia? En primer lugar, obviamente, este texto carece de impacto en el surgimiento de la homofobia, por cierto nada comparable a los textos de Platón. Además, esto pone la cuestión de cómo el amor homosexual llegó a ser asociado tanto con la promiscuidad como la prostitución.

Capítulo 5 ¿Porqué la homofobia?

Antes de abandonar nuestra discusión sobre Platón y la invención del “proyecto homofóbico”, sería útil ver si es posible dar cuenta de este giro desde una aceptación general e, incluso, celebración de la pederastia al intento de desacreditarla. Examinaremos tres hipótesis que posiblemente interactuaron para este giro súbito que tendrá consecuencias de largo alcance en el desarrollo de la homofobia occidental.

1 ¿Podemos explicar esta transformación en términos biográficos y, quizá, psico-históricos. ¿Qué le ocurre al mismo Platón que se produce tal transformación en sus actitudes hacia el amor homoerótico? ¿Es el producto del envejecimiento donde la consolación filosófica (la sublimación) desplaza el aprecio a las aventuras eróticas?

2 Una segunda hipótesis estaría relacionada al ascendiente de nuevas o novedosas, para Platón, corrientes culturales o intelectuales que tuvieron el efecto de persuadir a Platón de que su pasada aceptación del amor homoerótico habría sido un error intelectual. Hay una fuerte probabilidad que el Código de Santidad (de Levítico 17-26), en el cual hallamos numerosas prohibiciones, no es anterior a Platón. Aunque el Código de Santidad y la prohibición de ciertas prácticas varoniles homosexuales hubiesen sido formulados y promulgados hacia esa época, nada provee evidencia de alguna demostración del Levítico en las Leyes de Platón. Y por supuesto Platón jamás pide la pena de muerte como lo hace Levítico 20:13. ¿Y qué de alguna influencia de Persia? Tampoco hay evidencia. La única tradición cultural intelectual que pareciera haber influido en las discusiones de Platón sobre el amor homosexual es la de la India. Al discutir Fedro advertimos que su noción de transmigración de las almas, que aparece en otros lugares de su obra, tendría la marca de la influencia hindú.

3 Una tercera hipótesis no sería parecida ni a los propios desarrollos de la experiencia de Platón ni a las influencias vagamente identificables de otras culturas sino a desarrollos claramente determinados por sucesos en la misma Grecia que sacudieron la confianza de los atenienses en sus propias instituciones y tradiciones. Esta es la fuente más probable de, al menos, una explicación parcial. A fines de este período, 431-404 a.C., Atenas y Esparta estaban trabadas en guerra por la hegemonía de las ciudades estado y sus colonias en Asia Menor. La guerra terminó con la victoria de Esparta en 404 antes de Cristo. Sólo cinco años más tarde Sócrates fue acusado de corromper a la juventud y condenado a beber la cicuta. A esa época, Platón era un joven aristócrata de los que, presuntamente,

habían sido corrompidos. Eva Cantarella nota que el apartamiento de la pederastia es consecuencia de una crisis social y continúa: las inscripciones eróticas pederásticas en los vasos áticos desaparecieron en la misma época que terminó la Guerra del Peloponeso. Vistos a esta luz, podríamos conjeturar que los primeros diálogos de Platón expresan cierta nostalgia por aquellos días inocentes en los que las relaciones pederásticas eran el semillero de la virtud y, en el caso de Sócrates, de la inteligencia.

Finalmente, Platón cede al “frente rechazionista” no sólo consintiendo a la crítica de la pederastia ya adelantada, y presuntamente creciente en Atenas, sino yendo mucho más en Leyes para desarrollar una crítica que parecería ir mucho más allá que cualquiera de lo expresado en la cultura griega de la época. Esto es, una vez que Platón adopta la crítica de la pederastia, por lo cual la piensa de manera más consistente y radical que los pensadores menores. La crítica de Platón hasta el punto que fue influido por los hechos sociopolíticos que, del mismo modo, habrían sido superados por el ascenso de la cultura griega, traída irónicamente por Alejandro, el hijo de Filipo de Macedonia. Pues fue su conquista del “mundo” la que causaría la diseminación de la lengua griega y sus instituciones culturales, incluyendo el gimnasio, el simposio y la valoración de las relaciones homoeróticas del modelo pederástico, a lo largo y ancho del nuevo mundo helenístico. Una explicación del ascenso de la homofobia sería, entonces, la amenaza al cuerpo social construido como cuerpo masculino. El predominio social o penetración pudieran aparecer como exacerbando la ansiedad respecto a la amenaza de predominio, penetración o feminización del cuerpo masculino. Las relaciones homosexuales serían, en consecuencia, una víctima de este pico de ansiedad. Por cierto, esto es sólo una hipótesis. Pero es una que podemos tomar en cuenta cuando rastreemos el surgimiento de la homofobia cristiana en los últimos capítulos. En cuanto a Platón, nos preguntaremos simplemente sobre la fuerza relativa de estos tres posibles factores: los aspectos personales, la influencia de otras culturas y la ansiedad social a la que contribuyó la humillación ateniense. Ciertamente, tales factores no dan cuenta por completo de Platón sea en idealización o rechazo, pues su pensamiento es siempre más riguroso, consistente y audaz que el de sus contemporáneos. Aun con respecto al proyecto homofóbico que hemos advertido, pasarán siglos hasta que este proyecto sea realizado plenamente en la civilización occidental que, para bien o para mal, está marcada por su genio.

Parte Dos – Discurso helenístico

En el caso de Platón vimos el surgimiento de un proyecto homofóbico en el corazón de una cultura y un cuerpo de literatura que acogía favorablemente al discurso que aprobaba y celebraba al amor homoerótico. Emprendemos ahora la tarea del descubrimiento de los efectos de ese discurso en el pensamiento helenístico subsiguiente. ¿La posición de Platón solamente le pertenece a él o este proyecto homofóbico toma fuerza en el nuevo mundo inaugurado por la conquista de Alejandro y la difusión de la lengua, cultura e instituciones griegas en el mundo mediterráneo?

Capítulo 6 Los argumentos sobre el amor

6.1 Plutarco, *Diálogo sobre el amor*. Plutarco (45-120 d.C.) fue autor en Grecia durante el siglo primero de una obra muy importante. Sumamente conocido por su libro, *Vidas de Hombres Famosos*, una de las fuentes principales del mundo antiguo. También escribió extensamente sobre temas caracterizados como “ética”, llamados *Moralia*, que expresan reflexiones sobre la vida buena, diferentes y opuestas a lo que podríamos llamar cuestiones filosóficas y especulativas.

Concluye incitando al matrimonio y la práctica de sus placeres sexuales. De esa manera, el marco es la asociación heterosexual contrapuesta a la estructura socio-legal de la familia institucional. Como cabía esperar, el resultado de la discusión sobre el amor será una alabanza la asociación íntima del amor heterosexual más bien que de la pederastia por un lado o por el otro el deber procreativo y familiar.

La ocasión inmediata de una discusión, o más bien disputa, que es de nuestro interés es el hermoso muchacho aún menor (749c), quien es objeto del amor de Ismenodora, una viuda rica mayor pero aún joven. Protogenes caracteriza al amor por las mujeres como afeminado y dado muy fácil al placer en tanto que el amor por los jóvenes está dirigido a la amistad varonil y virtuosa. Nuevamente es sugerido que son comparables: “la excitación por los muchachos y las mujeres es una y la misma cosa: Amor”.

Un fragmento del diálogo cita a Platón quien afirma que el amor homoerótico es contrario a la naturaleza y afeminado, al menos en el caso del joven que toma el lugar de una mujer en el congreso sexual. No llegamos todavía al lugar donde es posible identificar al amor homoerótico como impensable y nefasto. Finalmente, Plutarco nos devolverá a una alabanza del amor conyugal entre varón y mujer, un tema, ya lo advertimos, que es ausente en Platón. El discurso cristiano primitivo no se apropiará de esta “defensa del matrimonio” y la procreación puesto que contempla una inmortalidad que supondrá cercana a la imaginada por Diótima. Sólo tras la reforma habrá una defensa del matrimonio en estos términos, citando a Génesis 1 y 2, y se convertirá en parte central del discurso homofóbico cristiano.

6.2 Aquiles Tacio Encontramos otra discusión sobre los méritos relativos del amor a los jóvenes y el amor a las mujeres. La contribución principal de este breve diálogo al discurso homofóbico es la interpretación que ofrece sobre la historia de Ganímedes. Un cuento narrado para justificar como “divino” al amor homoerótico es re-imaginado como uno que caracteriza este episodio como violencia y violación. Esta será la norma para la lectura en el primer cristianismo.

6.3 Pseudo-Luciano: los asuntos del corazón (del siglo IV d.C.). Lo que nos interesa es la evidencia deducida de la charla de Caricles respecto a las formas de discurso homofóbico desarrolladas en la literatura popular del primer cristianismo. El tema de la castración o feminización del muchacho es expuesto con cierto detalle. Y, nos dice, “por cierto entre los animales, que son incapaces de corromper nada, las leyes de la naturaleza, son preservados sin profanación”. No habría esperado de la atracción heterosexual más que la conformidad con la necesidad natural y social. Así, varios modos de desacreditar al amor heterosexual usados por Platón en Leyes parecerían haberse infundido en la cultura popular. A menudo hay referencias explícitas a él y su autoridad es invocada en los discursos que procuran desacreditar al amor homoerótico. Ciertas nociones se extendieron desde Platón: el argumento de la naturaleza, la cuestión del afeminamiento, incluso el proverbio de echar la simiente sobre rocas. Sin embargo, estos discursos son de tono juguetón y no influyeron mucho en los serios padres de una iglesia que adoptará cada vez más como propio el proyecto homofóbico de Platón. En este respecto, influyó más la obra de Musonio Rufo que analizaremos a continuación.

Capítulo 7 Homofobia estoica

Desde cierto punto de vista de ningún modo es obvio que el estoicismo haya sido una de las fuentes para la transmisión de alguno de los elementos homofóbicos de la filosofía platónica. Zenón, el supuesto fundador del estoicismo, tenía la fama de ser un pederasta. Además, entre los primeros filósofos cristianos los filósofos estoicos fueron considerados continuadores de esta tradición pederástica e, incluso, de usar la conversación filosófica con fines de seducir muchachos y jóvenes.

7.1 Musonio Rufo En todo caso, el filósofo estoico más citado por los apologistas cristianos fue Musonio Rufo cuyos puntos de vista sobre el sexo y el matrimonio serán adoptados y modificados por muchos de los primeros pensadores cristianos en especial los alejandrinos a los cuales discutiremos en otro capítulo. Sabemos poco sobre la biografía de Musonio Rufo que habría nacido hacia el 30 de nuestra era, vivido hasta el fin del primer siglo enseñando en Roma y sus alrededores.

Musonio ofrece un antecedente para el rechazo del amor homoerótico, especialmente en la forma pederástica pero dentro de un contexto ideológico que se convertirá en definitivo para el cristianismo: el sexo es para la procreación y no para el placer. Es a causa de este contexto más bien que por su oposición a la pederastia que Musonio influirá en el desarrollo de la homofobia cristiana. Esto es, dentro de una perspectiva de la sexualidad como marco decisivo se desarrollará la homofobia cristiana. Mediante la abstinencia del placer aprendemos el autodominio necesario para el cultivo del carácter bueno. A veces, superpuesto a este principio de rechazo del placer y, a veces, en tensión en su recomendación de vivir según naturaleza.

En un aspecto muy importante, Musonio se apartará del modo en el que un llamado a la naturaleza fue comúnmente hecho insistiendo que el varón y la mujer sean vistos totalmente iguales respecto a lo referido a la filosofía. Encontraremos aquí a modo de manual de autoayuda o guía de instrucción para quienes procuran ser buenos. Musonio insistió que “varones que no son licenciosos o inmorales se inclinan a considerar justificado al coito sólo dentro del matrimonio y admitido a fines de la procreación donde es ajustado a la ley, pero injusto e ilegal cuando lo es a los fines del placer aún en el matrimonio” (87). Y sostendrá que el criterio físico para el matrimonio debe ser un cuerpo “jamás deficiente en sostener y procrear niños” y que incluso dentro del matrimonio es “injusto e ilegal” eludir la procreación. Junto a este énfasis en la procreación, empero, y quizá en cierta tensión con ella está la compañía como el fin principal del matrimonio. Y añadirá: “y tan ilegales son los varones con varones porque es algo monstruoso y contrario a la naturaleza”.

La discusión sobre el género nos prepara para la discusión de Musonio sobre el sexo y el matrimonio que influirá en los círculos cristianos. Resumidamente, los puntos sostenidos por él serán que el placer sexual no es un bien, que el sexo está de acuerdo con la naturaleza cuando apunta a la procreación, que el bien del matrimonio es la compañía, primero en el engendrar y criar niños y, luego, cualesquiera aspecto atingente a la vida. A fines del siglo segundo- estos puntos de vista sostenidos por Tertuliano y Clemente de Alejandría serán adoptados plenamente por el discurso moral cristiano. Pero es en Clemente que la consecuencia homofóbica será seguida más estrictamente. Vimos algo parecido en los diálogos de Plutarco y Pseudo-Luciano aunque fue una cierta madre naturaleza más que un padre dios quien diseñó la diferencia sexual y el deseo apuntando al matrimonio y la procreación.

Hemos visto el valor absoluto de la procreación para Musonio. El énfasis sobre el deber de procrear habría tenido alguna relación con la política imperial inaugurada por Augusto antes que Musonio naciera que procuraba que los ciudadanos romanos se casasen y tuviesen hijos. Este decreto habría sido tan resistido que requirió la imposición de multas a quienes no lo cumplían. Durante la época del Imperio, Roma enfrentó la amenaza del despoblamiento por las guerras y plagas así como la resistencia al matrimonio. De ese modo, “quienquiera destruya al matrimonio humano, destruye al hogar, la ciudad y al género humano. Pues estos no durarían sino hubiera procreación de niños, y sería injusta e ilegal la procreación sin matrimonio” (93). Ciertamente, sería esta clase de argumentos los que persuadirían a los cristianos por lo demás dispuestos a adoptar una postura más moderada aún acatando la política imperial en este respecto. Pero, como veremos en Filón, esto no sólo será usado para sostener que el matrimonio es necesario sino que el sexo al margen de la procreación es una traición a la raza humana, incluso genocidio.

7.2 Máximo de Tiro Máximo de Tiro, un siglo después de Musonio, sería un filósofo que se presume influyó en el pensamiento cristiano y dedicó cuatro de sus cuarenta discursos filosóficos a la cuestión del “amor socrático”. La dificultad que plantea Máximo es que por un lado Sócrates aparece como el amante de muchachos bellos y por otra es quien estaría comprometido con la virtud. Él desea absolver a Sócrates del cargo de corruptor de jóvenes en cualquier sentido “sexual” mientras defiende su búsqueda por la virtud y la sabiduría. Máximo da por sentado la atracción de los varones por los jóvenes hermosos, pero así “es vergonzoso para un muchacho cretense carecer de amante pero igualmente lo es llevarlo de la mano”. El desarrollo de este tema así como la importancia de una reinterpretación anti o no homosexual de los textos “canónicos” será emprendida, en especial, por Filón de Alejandría.

Capítulo 8 Judaísmo helenístico y la hermenéutica de la homofobia

Es un dicho común que el cristianismo heredó tanto de Atenas como de Jerusalén, quiere decir de la filosofía y la Biblia. Sin embargo, no son Jerusalén y Atenas sino Atenas y Alejandría quienes serán decisivas para el surgimiento de la homofobia cristiana. Durante los más de tres siglos anteriores a la época de Pablo, el judaísmo se comprometió en un sostenido esfuerzo para lograr un acuerdo con el helenismo. Alejandro Magno fundó la ciudad de Alejandría en Egipto que se convirtió, en muchos aspectos, en la capital cultural de la civilización helenística. En Egipto el emperador Tolomeo pidió la producción de la Septuaginta (LXX), que llegó a ser la versión de la Biblia más citada por los primeros escritores cristianos, incluso los documentos que, mucho tiempo después, serán llamados “Nuevo Testamento”. Así resultará la notoria ironía que la tradición más antigua de estos textos, la Biblia Hebrea, está en griego tres siglos antes de la formación del Texto Masorético en hebreo.

La cuestión del grado en que la cultura helenística debía ser acomodada o resistida está ilustrada en 1-2 Macabeos, en especial respecto al problema de la inauguración de un gimnasio en Jerusalén. Según Platón y otros autores, esta institución era la principal transmisora de las costumbres pederásticas. Es fascinante como los representantes del judaísmo helenístico encontraron maneras de oponerse al amor homoerótico sobre fundamentos helenísticos, esto es, mediante la apropiación de los puntos de vista de Platón. Así, al tratar de Filón, así como de Josefo y de Pseudo-Focílides, los textos reflejan una larga y sofisticada tradición de judaísmo helenizante.

8.1 Filón [30 a.C. – 50 d.C.] Debido a su considerable productividad, perspicacia intelectual y a estar radicado en Alejandría, la capital intelectual del mundo helenístico, Filón habría tenido influencia significativa, si no en el judaísmo tardío rabínico, en los autores cristianos e, incluso, paganos. La contribución de Filón a nuestro tema llega en la forma de su uso del proceso hermenéutico alegórico para asimilar los materiales bíblicos al proyecto filosófico platónico. La característica propuesta será conservar el sentido literal como guía para los judíos mientras adapta la interpretación alegórica para alinear los textos a perspectivas filosóficas platónicas. Este alineamiento es evidente, especialmente, en su interpretación de las “leyes especiales” de Israel y su lectura del Génesis. Los aspectos más importantes de esta obra para nuestros propósitos son su enfoque de aquellos textos del Levítico que proscibirían algunas formas de práctica homoerótica y su enfoque de la narración del Génesis respecto a los crímenes de Sodoma y las ciudades del llano.

Esto sucede siglos antes que ésta interpretación de Sodoma se convierta en un tema básico de la exégesis cristiana [ver Crisóstomo ca. 400 d.C.] y muchos siglos antes que los autores cristianos sean capaces de apropiarse de los textos del Levítico y considerarlos fuentes de su autoridad. Será más fácil

adoptar sus puntos de vista filosóficamente informados sobre el amor homoerótico que adoptar para la reflexión ética cristiana los textos específicos a los cuales refiere como decisivos.

Levítico trata del sexo anal entre varones así como el coito con mujeres menstruantes y con animales. Filón trata el caso del coito con una mujer menstruante. Una de las marcas del discurso sexual cristiano es que no incorpora el rechazo filónico al coito con mujeres menstruantes. Ciertamente, los tabúes respecto a la menstruación o contaminación por cadáveres son consecuentemente resistidos. La parte jugada en este tema de la recordación del ministerio de Jesús que fuese con las mujeres menstruantes en Marcos 5:25-34 o con supuestos cadáveres habría hecho imposible la preservación de estos tabúes. La charla de Filón sobre las mujeres menstruantes como pozos o ríos en los que la semilla es desperdiciada daría oportunidad a una adición a la ley del Levítico o de otra legislación mosaica respecto al coito con una mujer estéril, lo que sería sembrar en una “tierra dura y pedregosa” (3.34).

Una referencia a la naturaleza tal vez lleva a Filón a considerar el caso de la pederastia. En este caso la retórica de Filón es más bien ardorosa: “Nótense tan evidentemente [los jóvenes pasivos] trenzan y adornan el cabello de sus cabezas y restriegan y pintan sus caras con cosméticos y se untan con perfumes fragantes” (3.37) Sólo después de esto trata de los varones mayores o “activos” en una relación pederástica que Filón dice está sujeta a la misma pena” [de muerte] (3.39). También habla de los varones galli, que mutilaron sus propios genitales llevados por el frenesí religioso y, de ese modo, se hicieron sagrados para la diosa (3.40). Filón invoca la idea de lo que es “contra naturaleza”, un giro literario que vincularía las formas de sexualidad no procreativas, especialmente la bestialidad y la pederastia. Una de las ironías de la historia es que son inexistentes los registros del judaísmo imponiendo la pena de muerte por las relaciones homoeróticas. Empero, cuando el cristianismo estuvo en posición de citar directamente al Levítico garantizando su propia homofobia, lo que ocurrirá hacia el fin de la edad media y los principios de la modernidad, entonces el cristianismo ejecutará “sodomitas y catamitas” con entusiasmo. La terrible ironía será que la ejecución de los varones pasivos o afeminados en relaciones homoeróticas a la que convocaba Filón será llevada a cabo despiadadamente por el mismo régimen nazi que procuró exterminar al pueblo judío.

8.2 Sodoma Filón también sería responsable de la introducción de una lectura homofóbica de la historia del Génesis 19 respecto de los crímenes de Sodoma. Esta lectura se ha arraigado tanto en la historia de la homofobia que es importante señalar que, de ninguna manera, fue obvio para los primeros lectores del texto. En la Biblia Hebrea varios profetas se refirieron a Sodoma en el curso de su denuncia de los pecados y crímenes de Israel y de los imperios. El castigo siempre se dirige contra la injusticia que es evidente, especialmente, en el tratamiento a las personas más débiles: los huérfanos y las viudas. En el profeta Ezequiel tenemos la imagen más plena de los fundamentos de los catastróficos castigos de YHWH (ver Ez. 16:49). Además, en la literatura judía fuera de la Biblia, todas las referencias a los crímenes sexuales de Sodoma serían a lo que llamamos heterosexualidad (ver *El Testamento de los Doce Patriarcas*). En una referencia en la “Union of Watchers” Loader la interpreta como una alusión a las prácticas homoeróticas pero la referencia será entendida de manera más natural como un asalto a lo divino, una rememoración que el objeto del crimen de Sodoma fue el asalto a los mensajeros divinos de Dios. En el Nuevo Testamento, Judas 7 refiere al pueblo de Sodoma y Gomorra de “ir tras una carne *extraña* (*sarkos heteras*)”. Después, en la literatura rabínica, al tratar de Sodoma, el tema predominante es la arrogancia, la avaricia y la violencia expresadas en la violación de los pobres y los extranjeros indefensos.

Filón, sin embargo, se refiere tres veces a la historia de Sodoma, y de manera más extensa en su tratado sobre Abraham a quien considera alegóricamente como un modelo de virtud filosófica. Filón está insatisfecho con lo que sería una tradición de atribuir simple lujuria heterosexual a los sodomitas pues

continúa implicándolos, asimismo, en la lujuria homoerótica: “No sólo en su loca lujuria por las mujeres violaron los matrimonios de sus vecinos sino que también los varones montaron a varones sin respeto por la naturaleza del sexo que las personas activas comparten con las pasivas” (135). Respecto a este punto, Filón está tomando el punto de vista que la lujuria homoerótica es una forma hiperbólica de la lujuria heterosexual, una cuestión de exceso, entonces, más bien que deficiencia.

Sería un error, creo, suponer que Filón desarrolló su contribución a la exégesis homofóbica, en primera instancia, bajo la influencia de una presunta tradición judía. Hemos visto que la comprensión tradicional de la historia de Sodoma carece de interés en sugerir que está relacionada con la sexualidad homoerótica. Los temas del exceso, la pérdida de la masculinidad, la contravención de la naturaleza incluso el despoblamiento tienen un abolengo filosófico más bien que bíblico. La “contribución” de Filón es mostrar que estos textos que, a primera vista, parecieran tan ajenos están abonando la misma posición como fue hecho en la tradición filosófica pagana.

8.3 Josefo [37-100/120 d.C.] Si Filón fue el primero que sugiere una interpretación homofóbica de la historia de Sodoma, ¿es el único de los judíos helenísticos que hace esto? Parecería que no, pues Josefo, que apareció más tarde en la escena intelectual, también contribuirá a este enfoque hermenéutico homofóbico. Relacionada es su descripción peyorativa de las travestis de Galilea durante el asedio romano, pues dice:

“desde la simple hartura personada inescrupulosamente en las costumbres afeminadas, trenzando sus cabellos, ataviándose con ropa de mujer, empapándose con perfumes y pintando sus párpados para resaltar su belleza. Y no sólo imitaron los vestidos sino, también, sus pasiones o experiencias de mujeres creando en su lujuria desenfrenada placeres ilegales y revolcándose como en un prostíbulo en la ciudad a la que mancharon de un extremo al otro con sus locuras. Sin embargo, aunque mostraban caras de mujer, sus manos eran asesinas y acercándose con remilgados pasos se convierten, súbitamente, en guerreros y desenvainando sus espadas de debajo de mantos teñidos atraviesan a quienquiera encuentran”. (Guerras Judías, 4.556-63).

Aunque es inseguro que Josefo tuviera en mente a los galileos locos practicando el coito homoerótico, las pasiones o experiencias de las mujeres podría ser una referencia misógina a entregarse a la “lujuria”, es digna de notar la imagen de los asesinos travestidos en juerga por la ciudad.

Describe también a los sodomitas “viendo a estos varones jóvenes de tan hermosa apariencia a los cuales Lot había acogido bajo su techo, sólo se inclinaron a la violencia y al ultraje de su juvenil belleza” (200-201). Esto, entonces, es convertido en motivo de la ira divina: “Indignado por esta conducta, Dios resolvió castigarlos por su arrogancia.” Podemos comparar la lectura del texto por von Rad, que está fuertemente configurada por la subsiguiente historia de la exégesis homofóbica. Von Rad ignora el hecho que la historia no es comprendida por los testigos bíblicos como referida a la impureza sexual sino a la arrogancia y a la hostilidad. No obstante, von Rad continúa “Uno debe pensar que los mensajeros celestes eran jóvenes en flor cuya belleza incitaba, en especial, a los malos deseos”. (217). Aquí tenemos que la belleza es el motivo del ataque asociando, de ese modo, el homoerotismo al motivo de la violación. Cómo llegamos de la impureza y la sexualidad orgiástica (ya no siempre atribuida a los cultos de fertilidad) a la violación sexual entre varones permanece oscuro. O más bien, esto funciona sólo si admitimos el supuesto de que lo erótico es, implícitamente, violación, en especial la homoerótica. Lo que está entre Josefo y von Rad es la invención de la sodomía que Mark Jordan ha demostrado es una invención medieval. Pasarán varios siglos hasta que esta aplicación de la historia de Sodoma al deseo y la práctica homoerótica sea aceptada en el discurso cristiano. Ciertamente, la primera afirmación que el pecado de Sodoma debe entenderse en estos términos parecería llegar con

Agustín (376 d.C.). Con Juan Crisóstomo, también del siglo cuarto, el pecado de Sodoma es sin duda alguna referida a las prácticas homoeróticas. Pero las frases que utilizó Josefo, “sólo para la procreación” y “de acuerdo a la naturaleza” no son condiciones que hallamos en el Levítico ni en ningún otro lugar de la Biblia que Josefo estaba leyendo.

8.4 Pseudo-Focílides Es un texto fechado entre 50 a.C. y 100 d.C., tal vez de Alejandría pero atribuido al filósofo y poeta Focílides, del siglo sexto a.C. Contiene consejos para evitar la traición y el asesinato y una amonestación de no incitar a la pasión por los varones que el traductor interpreta como “excitar pasiones homosexuales”. Esta referencia a la lujuria masculina por el varón sirve aquí para “paganizar” la reformulación, si este es el caso, del decálogo, más bien que “judaizar” la filosofía griega como a menudo es afirmado. Por cierto, esto sería parecido a las extrañas opiniones del autor sobre la inmortalidad del alma y del ser divino de quienes murieron (97-115). Posteriormente una idea principal es esta: “No permanezcan solteros para que no mueran anónimos. Dad a la naturaleza lo que es debido y generaréis así como fuisteis generados” (175-176). El punto de vista que el matrimonio es una obligación es, por supuesto, consonante con Musonio incluso, quizá, con Platón en *Leyes*. El punto de vista que este es el medio de asegurar la procreación que asegura a su vez la continuación de la propia vida nos es familiar desde Platón y las fuentes helenísticas posteriores.

Después el texto exhorta como tener relaciones sexuales con la esposa [se presume que los lectores son varones]: no cuando esté embarazada ni con lujuria desenfrenada ni con medios vergonzosos y demás. Dentro de este contexto leemos sobre las relaciones homoeróticas: “No transgredan con sexo ilegal los límites puestos por la naturaleza, pues aún los animales se disgustan por el coito del varón con el varón” (190-191). Hemos encontrado en *Leyes* de Platón el argumento que las relaciones homoeróticas varoniles son antinaturales porque no las hallamos entre los animales—un argumento ausente de la literatura bíblica.

Después somos advertidos que “cuidemos de la primicia juvenil del muchacho apuesto porque muchos tienen pasión por el coito con varones” (213-214), un consejo paralelo al de mantener seguras a las hijas vírgenes puertas adentro. Esto parece inteligible en un contexto greco-romano más bien que específicamente judío. El pelo corto para los varones era una costumbre romana más que bíblica. El consejo de cuidar a los jóvenes apuestos de los indeseados intentos de sus pretendientes era la base de la costumbre (común en la antigua Atenas) de proveer a las personas jóvenes guardianes mayores, a menudo esclavos, que las acompañaban sólo a este propósito. Si se presume que los lectores son varones judíos entonces son exhortados a adoptar costumbres gentiles. Este extraño texto así refuerza la impresión que las perspectivas del judaísmo helenista sobre las prácticas homoeróticas de los varones está en armonía con y muy probablemente deriven de fuentes filosóficas helenísticas y griegas. El supuesto de que tenemos una homofobia judía que distorsiona o corrige la perspectiva homofílica griega carece de fundamento. El judaísmo helenista así agregó la posibilidad de armonizar la hermenéutica bíblica con esta tradición homofóbica helenística y griega y el surgimiento de la homofobia cristiana no es un desarrollo de Pablo sino de las mismas fuentes helenísticas y griegas que hemos estado examinando.

Parte Tres – El caso de Pablo

En el capítulo anterior identifiqué [dice Jennings] diversas perspectivas que testimonian el desarrollo del discurso homofóbico en las tradiciones influidas por el proyecto homofóbico de Platón esbozado en *Leyes*. Este proyecto antecede cuatro siglos a Pablo (109). No es el punto negar que el cristianismo se convirtió en portador de homofobia. Más bien quiero sugerir que la homofobia no proviene de Pablo o de Levítico sino de su apropiación de los discursos homofóbicos platónicos y helenísticos.

En los siguientes capítulos examinaré primero las dos palabras que aparecen en 1 Corintios 6:9-10, una de las cuales reaparece también en un texto atribuido a Pablo pero escrito décadas después de su muerte (1 Timoteo 9-10). Sugiero que *malakoi* es ajeno a homoeroticidad pues refiere al “indulgente consigo” [self-indulgence]. También sugiero que *arsenokoitai* difícilmente sea una traducción del Levítico y, más bien, debe entenderse como una referencia a la conducta de rapiña sexual incluida pero no restringida a la violación de otros varones.

Volviendo al texto de Romanos 1:26-27, frecuentemente citado como representativo de los puntos de vista de Pablo sobre el amor homoerótico, sostengo que es más comprensible como referencia a la mala fama de los estilos de vida de los emperadores (y “sus mujeres”) conocidos por Pablo y bajo cuya autoridad había sido ejecutado Jesús y perseguido su movimiento. La conducta atroz de quienes estaban en la cima del orden romano convierte en ilegítimo al juicio de muerte de Jesús y crea el marco para el argumento de Pablo sobre la justicia verdadera.

Propongo que Pablo no juzga la conducta homoerótica, en general aceptada o tolerada, del mundo helenístico. Aunque es posible que Pablo incurriese en contradicción con los grandes elementos de la tradición de Jesús y es virtualmente cierto que ignoraba lo que estudié en mi libro anterior sobre los evangelios, no hay razón para concluir que Pablo incurrió en contradicción (no intencional) con la tradición de Jesús sobre este punto. Además, la perspectiva de Pablo sobre la “sexualidad” discrepa considerablemente con el discurso homofóbico helenístico con el cual es irreconciliable (111-112).

Capítulo 9 En una palabra – *Malakoi* y *Arsenokoitai*

En el NT algunos de las listas de vicios parecen ser construidas espontáneamente o a fines de una disputa (1 Corintios 5:9-11; 1 Corintios 6:9-10; Gálatas 5:19-21, Efesios 5:3-5; 1 Timoteo 1:9-10; 2 Timoteo 3:3; 1 Pedro 4:3; y demás). Pero ninguna de estas listas posee alguna palabra del griego helenístico asociada a una conducta homoerótica. No es porque careciesen de tales términos. Los había y eran muy usados. Pero no aparecen en las listas de vicios del NT. Además, otro término usado en la primera literatura cristiana para referirse a ciertas clases de relaciones homoeróticas, a saber: que identifican la seducción o corrupción de menores: *paidophthoros*. Sin embargo, estos términos no aparecen en ningún texto del Nuevo Testamento. Este hecho, rara vez es notado en las discusiones sobre “homoeroticismo” en los textos bíblicos. Creo que jamás se le da el peso que merece (p. 113).

Malakoi Sólo en la primer lista de 1 Corintios aparece el término *malakoi* que sólo en el siglo 20 se hizo costumbre traducirlo referido a prácticas homoeróticas:

9 ¿No saben ustedes que **los injustos** [/opresores, *adikoi*] no tendrán parte en el reino de Dios? No se dejen engañar, pues en el reino de Dios no tendrán parte los que se entregan a la prostitución, ni los idólatras, ni los que cometen adulterio, **ni los afeminados** [*malakoi*, varones suaves], **ni los cama-varones** [*arsenokoitai*, varon/es + cama/s], **10** ni los que roban, ni los avaros, no los borrachos, ni los maldicientes, ni los ladrones. **11** Y esto eran antes algunos de ustedes; pero ahora ya recibieron el baño de la purificación, fueron santificados y hechos justos en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios (1 Cor 6:9-11, ver DHH).

Alexander Campbell, en 1826, fue el primero en ofrecer esta interpretación traduciéndolo “catamitas” (usando “sodomita” como traducción de *arsenokoitai*). Antes de la traducción de James Moffat de 1930 el principal significado dado a este término fue “masturbación”, un punto de vista aparecido en la Edad Media y predominante en los manuales de moral católica hasta el presente. Esto fue también la

base del pánico protestante respecto a la masturbación en el siglo diecinueve. Junto al punto de vista que *malakoi* puede entenderse en referencia al “vicio solitario” y precediéndolo en la tradición, es la perspectiva que el término significa “afeminado”. En sí misma la palabra significa “suave” (Mt 11:8 // Lc 7:25). El contexto aclara que es suave en el sentido de lujoso. El término entonces refiere a quienes se permiten lujos. Dicho brevemente, el indulgente consigo mismo. Por lo tanto, es evidente que la traducción de *malakoi* como “homosexual” o catamita, o prostituto afeminado no es correcto.

Arsenokoitai Dos biblistas recientemente postularon que Pablo acuñó el término *arsenokoitai* para que correspondiese al lenguaje de Levítico 18:22 y 20:13. Robin Scroggs (1983:108) sugiere que es un equivalente griego usado por Pablo para traducir el término *mishav zakur* derivado por los rabís de los pasajes del Levítico. David F. Wright (1984) sugiere que Pablo inventó el término basado en la versión de la Septuaginta del Levítico 18:22 y 20:13.

Pero, en el caso del varón incestuoso de 1 Cor. 5 podemos ver que la actitud de Pablo en cuanto a las leyes de Levítico es bastante diferente. Pablo ve como intolerable a la relación del varón con su madrina. Alega que es una trasgresión desconocida, por otra parte, entre los gentiles. En esto Pablo se equivoca. La historia de Fedro es, precisamente, la historia del desventurado amor de un joven por su madrina la cual, por cierto, termina en tragedia (como también la relación que Edipo, sin saberlo, tiene con su madre). Tampoco esta clase de relación es desconocida en la Biblia Hebrea. Rubén, uno de los hijos de Jacob, según se dice, tuvo relación sexual con una de las esposas–concubinas de Jacob (Génesis 35:22; Bila, la madre de Dan y Neftalí). La historia del Génesis carece de evidencia del conocimiento de esta prohibición que encontramos en Levítico puesto que no hay sugerencia de la imposición de ninguna pena, menos aún la de muerte.

Pero advirtamos ahora lo que Pablo no hace. Él no se refiere al Levítico. Los pasajes pertinentes del Levítico están ubicados en los mismos pasajes de los cuales, presuntamente, construyó el término *arsenokoitai* para referirse a la conducta homoerótica. Los pasajes del Levítico son claros y severos. Pero en lugar de referirse a ellos, Pablo confía en su propia autoridad en la comunidad. Los mismos pasajes de los cuales se presume que Pablo derivó su extraña referencia a los actos homoeróticos son a los cuales no apela y ni siquiera menciona cuando, claramente, tenemos un caso que cae bajo su ámbito. Seguramente es curioso que el Pablo que imaginamos está tan sometido al bamboleo del Levítico que debió acuñar un término griego nuevo para aplicar Levítico a la conducta homoerótica en Corinto, es el mismo Pablo que al tratar un caso que tan evidentemente cae bajo la autoridad del Levítico, pase por encima del Levítico en silencio. Por cierto sabemos que Pablo no tenía intención de aplicar la ley de Levítico 20:11. Él no llama a que ambos sean ajusticiados. De hecho, llama a la absolución de la mujer y sólo pide que el varón sea expulsado temporariamente de la comunidad.

Pablo no apela al Levítico porque no tiene intención de imponer el Levítico a una congregación gentil. Tampoco es simplemente un caso particular. La totalidad del proyecto de Pablo sólo es comprensible desde el punto de vista que el Levítico es inaplicable a los conversos gentiles. La totalidad de la misión a los gentiles según la entendía Pablo dependía de la suspensión de las reglas para los judíos en especial para los conversos gentiles. Si incluso la circuncisión es abolida (Gálatas), tanto más la aplicación de las leyes rituales y dietarias.

Además, los autores patrísticos, cuando discuten las prácticas homoeróticas, no usan el término *arsenokoitai*. Sin embargo, hay dos casos en la literatura patrística donde el término es usado, realmente, de manera que le dan contexto. Ellos son la *Apología* de Arístides (ca. 130-138 d.C.) y la *Refutatio* de Hipólito (ca. 22-35 d.C.). Ambos textos refieren al rapto de Ganímedes donde Zeus es el modelo de quien comete *arsenokoitai*. En la historia de Zeus, por supuesto, es omitida la cuestión de

la relación consentida. Zeus arrebató al joven Ganimedes y lo transporta hasta la morada de los dioses donde es convertido en el esclavo favorito, el copero. El término violación, empero, proviene de esta historia en la que Zeus es disimulado bajo la forma de un águila que secuestra al bello joven. En este contexto Arístides refiere a la ley de los griegos contra el adulterio y el *arsenokoitai*. Ahora sabemos que al menos los griegos carecían de ley contra la conducta homoerótica como tal. Por el contrario. Pero podemos suponer que el secuestro y el estupro [*stuprum* condenó la violación y la seducción forzada] estaban prohibidos, las mismas actividades que Arístides acusa a Zeus. De nuevo es evidente que *arsenokoitai* no puede ser entendido de otra manera que violación. También el emperador Adrián, uno de los más famosos practicantes del erotismo homoerótico, se asoció con Arístides para condenar la conducta ejemplificada por Zeus que Arístides siguiendo a lo que Pablo llama *arsenokoitai*. La palabra, entonces, refiere, a la clase de depredadores sexuales que abruma a sus víctimas con su fuerza para convertirlas en su propiedad sexual.

Ahora bien, ¿cómo encaja esta identificación de *arsenokoitai* con los depredadores sexuales en el contexto dentro del cual encontramos el término en el Nuevo Testamento? En 1 Timoteo 1:10 el término refiere a aquellos que capturan gente para el tráfico de esclavos.

9 Tengamos en cuenta que la ley no se ha instituido para los justos sino para los desobedientes y rebeldes, para los impíos y pecadores, para los irreverentes y profanos. La ley es para los que maltratan a sus propios padres, para los asesinos, **10** para los adúlteros y **los cama-varones** [*arsenokoitai*, varon/es + cama/s] para **los traficantes de esclavos**, los embusteros y los que juran en falso (1 Tim 1:9-10, NVI).

De esa manera, el uso del término *arsenokoitai* durante los siglos primero, segundo y tercero apunta claramente a la violación sexual de otra persona.

Nuestro estudio sobre los términos del Nuevo Testamento que fueron considerados claves para la comprensión de la actitud hacia las prácticas homoeróticas tuvo el resultado de mostrar que los términos entendidos en la antigüedad para designar a las personas comprometidas en prácticas eróticas homoeróticas jamás fueron, usadas, de hecho, en el Nuevo Testamento. Aunque algunos intentaron reparar esta falta identificando a otros dos términos con las prácticas homoeróticas, concluimos que no hay buenas razones para ello. El primer término (*malakoi*) referiría a esa clase de la falta de moderación característica de las personas prósperas que se miman con pequeños o grandes lujos. El segundo término (*arsenokoitai*) parecería estar relacionado con la seducción forzada o la violación del objeto vulnerable de la lujuria masculina. Es improbable que Pablo supiese de la memoria peligrosa de Jesús transmitida luego por los evangelios y que sugiere con franqueza la posible práctica del afecto homoerótico. Pero Jesús habría rechazado por completo tanto la falta de moderación de las personas prósperas como la violación de otras personas a fines de convertirlas en objetos sexuales.

10 Cuando en Roma: la interpretación de Romanos 1:26-27

Aunque la interpretación homofóbica de Romanos 1:26-27 no logró popularidad hasta fines del siglo IV, unos 350 años después de Pablo, el peso de la subsiguiente tradición homofóbica tuvo el efecto de hacer autoevidente a la interpretación homofóbica de este pasaje:

Deseos codiciosos y actos sexuales impuros 24 Por lo cual, también los entregó Dios a la *inmundicia*, en los *deseos codiciosos* de sus corazones, de modo que deshonraron entre sí sus propios cuerpos, 25 ya que cambiaron la verdad de Dios por la mentira, honrando y dando culto

a las criaturas antes que al Creador, el cual es bendito por los siglos. Amén. 26 Por eso Dios los entregó a pasiones vergonzosas, pues aun sus hembras cambiaron el *uso* [*chreisin*] *natural* [*phusikein*] por el [*uso*] que va *contra la naturaleza*. [*para phusin*] 27 Asimismo, también los machos, dejando el *uso* [*chreisin*] *natural* [*phusikein*] con la hembra, *se encendieron en su lascivia* unos con otros, cometiendo hechos vergonzosos machos con machos, y recibiendo en sí mismos la retribución debida a su extravío.

Superficialmente este pasaje parece acusar a todas las personas, varones o mujeres, que participan en prácticas homoeróticas. Hasta cierto punto, Pablo parece repetir la actitud de Levítico 18:22 e incluso 20:13. Las interpretaciones homofóbicas utilizaron dos tácticas: uno, de aislar estos versículos de su contexto en la carta de Pablo y el otro, de separarlos del contexto socio-político en el que Pablo está escribiendo.

10.1 Contra la naturaleza: mirando más cerca

Al reflexionar sobre este pasaje debemos primero notar que, aunque el término usualmente traducido “contra la naturaleza” refiere a la actividad de las mujeres, aquí no refiere explícitamente a la conducta homoerótica. Pablo no dice que “sus mujeres” abandonaron “el uso natural del varón y por el contrario ardieron de lujuria la una por la otra”, etc. Deja totalmente sin especificar lo que las mujeres hicieron que es contra el uso “natural”.

También debemos notar que el término traducido *uso* (*chreisin*) es usado en griego para el tratamiento de una persona como un objeto. Casi nunca tiene el significado de uso sexual.¹

Además, cuando Pablo trata en detalle de la sexualidad en 1 Corintios 7, no se refiere a la procreación como propósito de la actividad sexual entre el varón y la mujer. Por el contrario, Pablo sería del punto de vista que el sexo tiene el propósito de dar placer y consuelo, de saciar el deseo y expresar gozo. Que la meta del matrimonio es controlar pero no eliminar el deseo es evidente de su consejo a los casados: “El esposo cumpla con su esposa el deber conyugal; asimismo la esposa con su esposo” (1 Corintios 7:3). Incluso Pablo advierte contra privarse mutuamente de este derecho excepto por los breves lapsos dedicados a las plegarias. En ningún lugar supone Pablo que la razón para el matrimonio tiene que ver con la procreación. Como los lectores puritanos lo descubrirán luego, el punto del sexo es dar expresión adecuada al deseo y gozo en/y mediante el cuerpo de uno y otro. Sólo por descuido a los propios puntos de vista expresados por Pablo es posible imaginar que adoptó el punto de vista estoico de la sexualidad.

Pero Pablo usa la frase *para phusin* y si esto no se refiere a la sexualidad no-procreativa, ¿a qué se refiere? Lo que es notable es que la actividad de Dios aquí descrita es “contra la naturaleza” (Romanos 11:24). Pues este es el plan divino que ha previsto el extraordinario injerto de las ramas silvestres en las cepas domesticadas. Si ir contra la naturaleza fuese tan obviamente terrible, entonces

¹ Sin embargo, ver *Chresis* (BDAG 2000:1089). Uso, usanza; utilidad, estado de compromiso íntimo con una persona, relaciones personales, relaciones, función, esp. de la relación sexual. Rom 1:26-27. Robert Jewett (2007:178, nota 144) cita Fredrickson, “Natural and Unnatural Use,” 199, quien observa que “los investigadores fueron ‘marcadamente poco curiosos’ sobre el significado *chresis*, el cual implica ‘la instrumentalidad del objeto del deseo sexual’ (202); Fredrickson, David E. “Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and the Philosophic Critique of Eros”; en *Homoeróticaity, Science, and the “Plain Sense” of Scripture*, ed. David L. Balch, 197-222 (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); Joseph A. Marchall, *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2008); p. 179, note 14, compara Filipenses 10-11, y cita su artículo inédito de SBL, Nov 2007, “Inconsistent Consistencies and Improper Uses: Recent Approaches to Gender, Romans 1, and the Need for a Feminsit, Postcolonially Queer Analysis.

difícilmente alguien la usaría como expresión de lo que Dios está haciendo, especialmente desde que esta actividad es la misma a la que Pablo dedicó su vida para propulsarla. Por cierto que es el apóstol ejemplar a los gentiles. Es Dios quien lo llamó a su obra. Es la única razón para ser. Y esto es según lo afirma, “contra naturaleza”. Por lo tanto, ser “contra naturaleza” no significa ser contrario a alguna ley inmutable establecida por Dios en la creación puesto que Dios también es representado actuando “contra la naturaleza” y Pablo hizo de esta actividad el centro de su obra y vida.

Pero lo extraordinario es que Pablo sugiere que los *troncos domesticados* tengan injertados *ramas silvestres*. Esto es lo que llama *para physin*, esto es “contra naturaleza”. Pero es exactamente la inversa de la práctica hortícola aceptada que injerta *ramas domésticas* en *troncos silvestres*. Contra naturaleza no es “contra la biología” sino contraria a la costumbre universal.

Si lo que aquí está en juego es la expectativa general del género, cualesquiera conducta que ondea ante la faz de las expectativas de los roles de género, así pudiera ser considerada. Si lo que está en juego es la conducta sexual, si lo que está en juego es la conducta sexual, entonces cualesquiera actividad sexual que transgreda las expectativas de género en esta esfera sería contra la naturaleza. Asimismo en 1 Corintios 11:2-16, ¿a qué se refiere Pablo cuando habla de “naturaleza”? Ciertamente no a la biología puesto que tanto el cabello masculino como el femenino crece hasta que es cortado o cae. Aquí aprendimos dos cosas más sobre “naturaleza”. La primera es que refiere a las costumbres del mundo civilizado. La segunda es que Pablo la usa para referirse a las expectativas de los roles de género en este marco de las costumbres civilizadas.

10.2 El orden social injusto: Mirando al contexto

En cualesquiera versión de esta comprensión tradicional de la discusión de Pablo en Romanos sería tonto extraer cualquier otro elemento de la acusación de Pablo a los gentiles intentando distinguir entre pecadores y justos. El punto de Pablo es que todos somos pecadores, todos necesitamos la gracia y que todos recibimos en Jesús la oferta de salvación. Si deseamos hacer progresos en la interpretación de las referencias en los versículos 26-27, debemos vincular el pasaje al contexto específico de los versículos 28 y siguientes. Si Pablo tiene algo sexual en su mente en nuestros versículos es una sexualidad expresada en el contexto de una relación de voracidad extremada entre las personas. Pablo cree que sus lectores reconocerán que esta voracidad es tanto inhumana como contraria, incluso, a la “piedad” gentil.

Podríamos notar que cualquiera sea a lo que Pablo se está refiriendo en los versículos 26-27, es improbable que sea el homoerotismo en sentido amplio. No es probable que se esté refiriendo a la conducta homoerótica femenina en el versículo 26 que sólo será un importante tema del comentario romano en el siglo siguiente (en las sátiras de Marcial, Juvenal y Luciano). La referencia a la conducta masculina no debe considerarse aplicable a esas clases de conducta homoerótica ampliamente consideradas aceptables o dentro del ámbito de la conducta masculina tradicional. El modo más probable que la conducta homoerótica masculina sea parte de esta acusación es si muestra los signos de conducta que los romanos sabían o creían que transgredía la conducta civilizada. Por lo tanto, la pederastia modificada por la costumbre romana (varones adultos con jóvenes adultos o adolescentes), e incluso la prostitución (protegida por el estado en fechas tan tardías como las de los emperadores cristianos) es difícil que sean vistas aquí.

Ya la rapacidad a la cual se refiere Pablo en los versículos 28 y siguientes ofrece ideas sugestivas para la clase de conducta a referirse en los versículos 26-27. La inclusión de las expresiones “insolente, arrogante, jactancioso” apunta a una cierta clase de gente: la de la clase elite dominante.

Lo que debemos hacer con cierta clase de gente aquí y no con todos y cada uno de los romanos queda claro de diversas maneras cuando Pablo distingue entre quienes son justos y quienes son injustos. Pese a la dificultad que provoca esto para la interpretación tradicional de Romanos, es crucial para el argumento de Pablo. De esa manera:

Él recompensará a cada uno conforme a sus obras: vida eterna a los que por su perseverancia en las buenas obras buscan gloria, honra e incorrupción. (2:6-7)

Luego regresa al mismo tema: “Porque cuando los gentiles que no tienen ley practican por naturaleza el contenido de la ley, aunque no tienen ley, son ley para sí mismos” (2:14). Claramente, Pablo supone que algunos gentiles actúan con decencia y justicia y que no son enemigos de Dios a quienes se estaba refiriendo en su acusación.

Si queremos comprender la clase de conducta que Pablo tiene en mente en los versículos 26 y 27 debemos identificar la conducta de la corte imperial en cuyo nombre la justicia tanto es aplicada como pervertida en el conjunto de la civilización. Podríamos notar de paso que Pablo está mostrando aquí que las autoridades, en cuyo nombre es aplicada la ley para condenar y ejecutar a Jesús, son corruptas. De esa manera, nuevamente, es la conducta de quienes están en la cima de la pirámide social – en cuyo nombre fue ejecutada la pena de muerte a Jesús y perpetuada la persecución contra los cristianos – la que invalida la presunta justicia de ese fallo y el sistema legal que representa.

10.3 En la corte del César

Ahora sabemos exactamente dónde mirar para la conducta que Pablo tiene en mente en los versículos 26-27 y en su acusación a la civilización romana. Es la actividad desde la corte de Tiberio bajo cuya autoridad fue ejecutado Jesús hasta la época de Nerón durante la cual Pablo habría estado escribiendo a un grupo de personas en la capital. Aquellos a quienes Pablo está escribiendo, como “ciudadanos” o al menos habitantes de Roma, se esperaba que supiesen algo de los rumores que circulaban ampliamente sobre las vicisitudes de la casa imperial. Como suele ocurrir, tenemos buena información también, al menos sobre la clase de los rumores circulantes. Este material de Suetonio, Tácito y Dión provee el contexto justo para interpretar Romanos 1:18-32 y, en especial, los versículos 26-27.

Virtualmente, el período completo desde la muerte de Augusto hasta el asesinato de Domiciano estuvo caracterizado por el terror en el cual, literalmente, nadie estaba exento de las falsas acusaciones, las arbitrarias pérdidas de posición, de propiedad e, incluso, la vida. Este fondo nos ayuda a comprender tanto la audacia de Pablo al divulgar la conducta de la corte imperial como la comprensible cautela con la cual vela sus referencias a esas actividades.

10.4 Mujeres anormales

Según parece, los relatos de esa época proveen abundantes testimonios sobre los hechos de que las mujeres de los emperadores desempeñaban un papel importante en las historias de terror características del período. Prestaremos atención a la carrera de tres mujeres que dominaron ese período: Livia Druscila, Mesalina y Agripina la joven. Claudio cayó de la sartén al fuego cuando se casó con Agripina la joven.

Este breve examen de algunos logros de las mujeres que tenían notoriedad en el período entre la muerte de Augusto y el reinado de Nerón basta para indicar como Pablo podía suponer que las personas con sentido común en Roma estarían de acuerdo que “sus mujeres” habían transformado el uso o servicio natural en algo que decididamente era anormal. Incluso quien era menos ambivalente que Pablo acerca del rol de las mujeres en el mundo podía suponer que el rol dominante de las mujeres en la corrupción del estado y el reino de terror de esa época iban contra la costumbre civilizada. El rol de la esposa y madre cambiado por el de asesina del esposo y, posiblemente, asesina del hijo, el rol de matrona por el de adúltera y prostituta, el rol de hermana por el de amante. El “deshonrar sus cuerpos entre ellas mismas” (v. 24) y las “pasiones vergonzosas” (v. 26) de las que habla están bien representadas aquí. Es innecesario imaginar relaciones femeninas homoeróticas. Era muchos más obvio, público y notorio para explicar adecuadamente cómo Pablo ponía en primer plano la conducta anormal de prominentes mujeres bien conocidas por sus lectores en Roma. Esta conducta, además, no es sólo un hecho aislado sino que refleja profundamente la violencia y desafuero reinantes en la sociedad.

10.5 Ardiendo de deseo (1:27, “asimismo, los varones....”)

“Del mismo modo que los varones ...”. La conducta de los varones imperiales refleja la conducta de las mujeres imperiales. Un discurso informado por Dión Casio, atribuido a Boadicea, la jefa guerrera que comandó a los bretones en un alzamiento contra la Roma imperial hace una conexión similar. En este discurso la dominación de las mujeres, la regla de la crueldad viciosa, y las costumbres sexuales de los emperadores están vinculadas de modo que son probables las conexiones retóricas hechas por Pablo. Pero él también ve una conexión entre el orden social injusto y la subversión total de las expectativas de género de las mujeres imperiales y sugiere que esto tiene cierto impacto asimismo en la conducta sexual de los varones, conducta que confía que los mismos romanos entenderán que es “deshonrosa”. Nuevamente sabemos perfectamente bien que la conducta de estos varones era intolerable para lo que otros romanos considerarían costumbres civilizadas.

Nerón, por ejemplo, tenía solamente diecisiete años cuando fue consagrado emperador y gobernó hasta que tuvo treinta y uno. Parece que fue un joven mafioso. Durante sus primeros años de emperador le agradaba salir disfrazado de plebeyo para asaltar y violar a los transeúntes en los caminos. De esa manera, instigaba una ola de crímenes en la ciudad con los jóvenes nobles que lo acompañaban en sus correrías nocturnas o lo imitaban. Cuando adulto se hizo aún más vicioso y retorcido. Gustaba del teatro y se convirtió en músico, poeta y actor, incluso interpretando papeles femeninos y de esclavo para la consternación de los aristócratas tradicionales. Concientemente se modeló según su héroe Gayo-Calígula procurando superarlo en crueldad y desenfreno. Tras la muerte de su esposa a quien había pateado en el vientre, transfirió sus afectos a Esporo, un muchacho esclavo sumamente parecido a su fallecida esposa. Se casó con Esporo a quien había castrado en una imponente ceremonia. Esta relación fue la única duradera de su vida. Esporo era uno de los pocos que estuvo a su lado cuando fue perseguido y asesinado a los treinta y un años.

10.6 Conclusión

Para aclarar las presuntas referencias de Pablo a la homoerótismo en Romanos 1:26-27 es útil en primer término ver lo que Pablo plantea como un todo en su argumento. Creo que cuando consideramos que su argumento mina la legitimidad de las condenas romanas a Jesús y al movimiento cristiano, así como también procura minar las similares condenas del judaísmo, somos capaces de tenerlo mucho más claro.

Brevemente, aunque Pablo hubiese sido, personalmente, homofóbico, no podemos decirlo a partir de lo que dice en Romanos 1:26-27. Sabemos que Pablo, como norma, no aplicó Levítico a los gentiles. Sabemos que no se apropió del argumento estoico, aceptado por judíos como Filón y Pseudo-Focílides, que el sexo es para la procreación. Sabemos que no acusó a los romanos de violar la ley y costumbre judía sino de violar la ley y sensibilidad romanas, ley que incluso permitía y protegía muchas formas de conducta homoerótica. No tenemos modo de saber los pensamientos privados de Pablo sobre el tema de la conducta homoerótica, sólo las sospechas de los biblistas homofóbicos, Pablofóbicos o lo que fuese.

Parte Cuatro – Homofobia cristiana

En el capítulo 11 tomamos la apropiación de los temas homofóbicos en el siglo segundo de los inicios del cristianismo. Deseamos saber hasta que punto podemos encontrar estos temas en las tradiciones bíblicas reclutados por Filón para el proyecto homofóbico helenístico o en los materiales paulinos que son alegados, a menudo, para fomentar una homofobia cristiana. Por otra parte, deseamos saber hasta que punto los temas que investigaremos proceden de un discurso filosófico grecorromano o helenístico preexistente o en desarrollo. Y queremos saber de cualesquiera nuevos temas presentados a la discusión.

Capítulo 11 La corrupción de jóvenes

En el trabajo del Pseudo-Focílides advertimos la inserción, en lo que parecería la “helenización” del decálogo, de una prohibición de provocar la pasión por los varones la que sería paralela a la prohibición del adulterio. En la literatura cristiana del siglo segundo vemos una postura similar que es más explícita en su cita del decálogo en el que introduciría un término técnico nuevo para ese crimen: *paidophthoreo*. Suele traducirse como homosexualidad o pederastia pero parecería tener un significado más estrecho: la corrupción o seducción de muchachos, jóvenes o niños. Este significado más estrecho acordaría con las verdaderas preocupaciones del Pseudo-Focílides puesto que el documento expresa interés en la protección de los varones jóvenes de indeseados pretendientes o aprovechadores.

Paidophthoreo aparece por primera vez en la literatura cristiana en la literatura cristiana de los textos estrechamente vinculados de *Bernabé* y la *Didaché*, ambos considerados escritos entre el 70 y el 135 de la era cristiana y ambos insertan una prohibición de *paidophthoria* (corrupción de jóvenes) en listas de prohibiciones como los Diez Mandamientos. Hacia fines del siglo segundo, esta tendencia culminará en la obra de Clemente de Alejandría quien, generalmente, citará el Decálogo como si contuviese este término y la prohibición. P. ej., en su *Exhortación a los Paganos* tenemos la lista: “No matarás, no cometerás adulterio, no corromperás muchachos, no hurtarás, no darás falso testimonio” (capítulo 10). Esta flagrante intromisión de *paidophthoria* es una práctica repetida por Clemente. La ubicación de tal mandamiento en el contexto de la legislación mosaica habría surgido como una manera de actualizar la ley así como adaptarse a la sabiduría filosófica de ciertas corrientes del discurso helenístico.

Taciano (110-70 d.C.), estudiante de Justino Mártir y, más tarde vocero de los encratitas, (un grupo cristiano que prohibía aun relaciones sexuales naturales, el matrimonio heterosexual incluso), transfiere este término a otros contextos. Otro de los apologistas cristianos de este período, Teófilo de Antioquía (115-168/181 d.C.) en su carta a Autolico añade “no corrompas muchachos” (1.2) a su versión de los “mandamientos”. Notaríamos que, no menos que un personaje como el mismo Sócrates habría procesado, precisamente, por la corrupción de jóvenes. ¿De cuál manera nos ayuda esto para aclarar el uso del término *paidophthoria* en la literatura que estamos examinando? No parecería que

los autores cristianos hubiesen aplicado la clase de excepciones –esclavos, extranjeros y demás- que habían sido parte del punto de vista romano, dado que muchos cristianos en esta época pertenecían a estas clases de personas. Empero, podría ser que el término permite cierto deslizamiento del cortejo a la seducción, al acoso, a la depredación, a la violación. En general, los textos no dicen si tienen presente una condena general a las relaciones pederásticas, rebautizadas como *paidophthoria* o si tienen en mente, específicamente, situaciones de coacción real o implícita.

Aunque la costumbre de introducir en el Decálogo una prohibición de la corrupción de los jóvenes no parece que haya llegado más allá del segundo siglo de nuestra era, la misma prohibición subsistió en el primer intento de un concilio de la iglesia para legislar la moralidad sexual. El sínodo de Elvira en España, hacia el 306 o 324 de nuestra era, contiene numerosas disposiciones sobre las prácticas sexuales del laicado y el clero. Una de esas provisiones declara que quienes corrompen a jóvenes (latín: *stupratoribus puerorum*) no se les debe dar la comunión ni aún cuando están muriendo. Nuevamente, no estamos en posición de saber si lo que está en juego aquí es una conducta explotadora o un romance consentido. También debemos notar que la condena de *paidophthoria* continúa en los primeros trabajos de Atanasio en *Contra Gentes*, entre 325-337, en los que detalla las hazañas de los dioses y los emperadores divinizados. Esto sugiere, nuevamente, que lo que está en juego es una cierta forma de agresión sexual ultrajante a la sensibilidad pagana así como a la ley y tiene en perspectiva la depredación sexual más que la menos violentas, y quizá, acostumbradas, formas de pederastia.

Capítulo 12 El caso de Antinoo

El discurso cristiano del siglo segundo sobre el amor homosexual es diferente del de la homofobia helenística y grecorromana por causa de las citaciones del caso extraño de Antinoo, el amado del emperador Adriano, cuyo endiosamiento en el año 131 d.C. fue el último culto pagano que rivalizó con el naciente cristianismo. Durante este período el cristianismo fue pluralista. Citamos como ejemplos de esta diversidad del movimiento cristiano primitivo el Evangelio de Mateo, que fue bastante tolerante a diversas formas de erotismo, incluyendo el erotismo homosexual del centurión y su joven amante (Mat 8) Ver también la cita de Isaías 42:1-2 en Mat 12:18, donde Mateo cambia “siervo” a *pais*, ”joven, muchacho amado”), un término repetido con referencia a Jesús en otros escritos posteriores. En un caso el apuro con el que el traductor “corrige” el texto (eliminando *pais*) indica que el texto con *pais* pervertiría a los lectores.

Una segunda pista del mismo tipo aparece bajo la forma de una defensa anónima del cristianismo, quizá escrita en la época del emperador Adriano que era responsable del intento de recuperar la tradición antigua de la noble, según pensaba, pederastia. Parecería bastante claro el uso de “hijo” en contextos de citas del lenguaje tradicional pero con la sustitución de “muchacho amado” (de la relación entre Dios y Cristo) en exposiciones “libres” para el lector pagano. Si como sugieren estos indicios, habría la posibilidad de asimilar el cristianismo a las mejores tradiciones del amor homoerótico, entonces el caso de Antinoo terminó estos experimentos.

Una breve revisión del caso será útil para nuestra consideración. Antinoo era un joven bitinio quien, hacia los diecisiete años se convirtió en amante del emperador Adriano, un cincuentón en el décimo año de su gobierno. Durante esta campaña, y cuando las cosas podrían ir mal para el emperador respecto al imperio y su salud, Antinoo se ahogó en el Nilo el 130 d.C. Algunos dicen que fue un sacrificio voluntario en beneficio de su amante y del imperio. Otros dicen que fue sacrificado a fines de este propósito por el mismo emperador. Ante la circunstancia, los astrólogos aseguraron al doliente emperador que habían visto un cometa que marcaba la resurrección de Antinoo y su ingreso al reino de los inmortales.

El duelo del emperador conmovió los fundamentos del imperio. Y las palabras de los astrólogos lo pusieron en el camino de endiosar al bello y amado joven. Ésta fue la primera vez que un “plebeyo” fue endiosado por un emperador. Por supuesto, escribió esto a Marco Aurelio quien debía su carrera imperial a Adriano. Unos 75 años después, Clemente de Alejandría escribió: “En Egipto hay otro nuevo Dios, como casi en Grecia también,

desde que el rey romano Adriano elevó piadosamente al rango de divino a su amado Antinoo, un muchacho muy bello, a quien adoró como Zeus hizo con Ganímedes pues la concupiscencia difícilmente es dominada si no hay temor ...”

En este texto vemos la reunión del mito de Zeus y Ganímedes con el amor de Adriano y Antinoo. Pese a la obvia diferencia que Ganímedes fue raptado y Antinoo pareciera haber amado a su amante hasta el punto de sacrificar voluntariamente su vida por él, Tertuliano explotó los paralelos entre Antinoo y Ganímedes, que son demasiado plausibles. Eventualmente el culto de Antinoo desapareció y su ciudad cayó en ruinas. Solamente las asombrosas esculturas son testimonios mudos de la belleza y atractivo del joven muchacho-dios. Sólo después del Renacimiento, los artistas cristianos comenzarían a describir a Jesús como bello y joven.

Capítulo 13 Clemente sobre la naturaleza

Aunque nuestra investigación sobre la oposición a los corruptores de la juventud y aún más, la condena al culto de Antinoo nos llevaron más allá de Clemente de Alejandría, debemos regresar a él. En Clemente estos temas junto a los de la noción helenística de sexo según la naturaleza dirigido a la procreación, convergen para influir en el subsiguiente discurso cristiano sobre la sexualidad en general y sobre el amor homoerótico en particular. En *El Instructor*, Clemente señala su deuda con las tradiciones platónicas y helenísticas discutidas arriba. Esto aparece en su discusión sobre las relaciones sexuales enfocada en la cuestión del matrimonio. Poniendo en paralelo citas de *Leyes* de Platón y de “Moisés” (¡el Levítico!), amonesta al lector sobre la adecuada relación sexual a tener con la esposa. Toma prestada la imagen platónica de sembrar la simiente para las relaciones sexuales, como lo hizo Filón, y usa esa clase de estrategias interpretativas [alegóricas] por él introducidas para apropiarse de la ley mosaica en ese respecto. Esto es, las restricciones de la ley mosaica son entendidas como restringidas a la actividad procreadora. Empero, no sigue al pie de la letra a Filón. Por ejemplo, para explicar porque debe evitarse el coito con una mujer menstruante, no usa la analogía de sembrar las semillas en el agua sino que desarrolla la prohibición de manera más sexofóbica transparente: “Es erróneo contaminar la semilla fértil [con excremento]”. El énfasis en la procreación lo lleva más allá que Filón argumentando que Moisés prohibió el coito con esposas embarazadas. En realidad, llama a esta práctica sexual “contraria a la naturaleza”. Es la idea del coito con la esposa embarazada la que lo condujo a la insistente crítica de la “lujuria desvergonzada” y de lo licencioso que tendría en mente para lo que llamaríamos “heterosexualidad”.

Aunque cuando fuera posible Clemente procura citar a Moisés o Pablo, su única referencia a las prácticas homoeróticas en esta discusión del sexo según naturaleza es una cita la cual no comenta y que fue tomada de una poesía pagana. Así para autores como Clemente y Tertuliano para realmente defender el matrimonio e insistir en la legitimidad de las prácticas sexuales en tanto estén dirigidas a la procreación y no recaigan en el sexo por placer, fue necesario tomar el enfoque más “liberal”. Los cristianos que defendían al matrimonio podían ser atacados por un gran número de otros cristianos [que prohibieron aun el sexo matrimonial] por hacer concesiones a la carne, al mundo, al placer. [Ver Taciano y otros “enkratitas” quienes en nombre del autocontrol se opusieron al sexo incluso para fines de la procreación].

Sin embargo, esta huída del cuerpo y las prácticas sexuales no la inventaron los cristianos. Eva Cantarella recuerda correctamente: “Fue dicho que los cristianos no hicieron ascético al mundo. Más bien, el mundo en el cual se halló obrando el cristianismo, lo hizo ascético”. Tanto como en *El Instructor*, como en *Miscellanies*, las autoridades principales para Clemente son Platón o Moisés y Pablo pero, como podíamos imaginarlo, ambos autores bíblicos son leídos a través de los ojos de

Platón. Clemente afirma: “si un varón se casa para tener hijos debe auto-controlarse. Debe carecer de deseo sexual incluso por su esposa para quien debe mostrar amor cristiano”. Concluye diciendo: “Debe producir niños por un reverente y disciplinado acto de voluntad”. La imposibilidad de esta meta hará viable la perspectiva agustiniana que el acto de la procreación transmite el deseo desordenado con el que se lo realiza asegurando por ello la transmisión del “pecado original”.

Uno de los curiosos efectos de este valioso intento para que Pablo, Musonio Rufo y otros se pusiesen de acuerdo sobre la función procreadora de la práctica sexual es su insistencia en que Pablo estaba casado. Debió admitir que Jesús era soltero, pues como único hijo no tenía necesidad de progenie física y estaba casado con la iglesia; ver 49.3. Pero supone que Pablo estaba casado y toma la frase compañeros de yugo, cónyuge, que Pablo usa en Filipenses 4:3 para referirse a la “esposa” de Pablo (53.1). Es irónico, por cierto, que Pablo se está refiriendo a otro varón, Epafrodito, lo que lo convertiría en un primer ejemplo del casamiento homosexual.

Dicho brevemente, llama la atención cuán moderada es la homofobia de Clemente comparada con la de quienes cita con aprobación: Platón, Musonio o Filón. Aún hacia fines de dos siglos de cristianismo todavía no podemos encontrar algún discurso que tome provecho de los recursos para el discurso homofóbico que ya estaban ampliamente disponibles dentro de la cultura del mundo grecorromano. Aunque Clemente combina numerosos elementos que podrían utilizarse para propósitos homofóbicos, aún debemos recorrer un largo camino para descubrir una homofobia específicamente cristiana. Para que ésta surja, es necesario más trabajo para cristianizar la homofobia helenística que está mejor certificada, hacia fines del siglo segundo, en los círculos paganos que en los cristianos. Esto ocurrirá con la gradual adopción de una hermenéutica homofóbica en los siglos venideros.

Capítulo 14 El surgimiento de una hermenéutica homofóbica – Desde Orígenes a Crisóstomo

Para la discusión del surgimiento del discurso homofóbico durante los siglos tercero y cuarto lo más significativo es un nuevo desarrollo: el surgimiento de una hermenéutica homofóbica que lee los textos bíblicos como estigmatizando a las relaciones homoeróticas. En el material al que aplicaremos nuestra atención veremos la apropiación muy gradual de la historia de Sodoma en un discurso homofóbico así como un lento proceso de interpretar las referencias de Pablo en Romanos 1:26-27 de modo similar. Este proceso tomará varios siglos en consolidarse al punto que estas interpretaciones llegarán a ser consideradas autoevidentes. Es sólo con Crisóstomo a fines del siglo cuarto que hallaremos que estas pistas se funden para producir una denuncia del erotismo homoerótico.

14.1 Sodoma

Al estudiar la homofobia helenística vimos en la lectura de Filón y Josefa una innovadora interpretación homofóbica de la historia de Sodoma que contrasta con las tendencias del judaísmo bíblico y helenístico de comprender la historia como una muestra de las consecuencias de la avaricia, la arrogancia y la violencia contra los débiles. La innovación homofóbica de Filón no tuvo impacto inmediato sobre la interpretación cristiana del texto. Por ejemplo, pese a su dependencia en Filón y Platón para otros temas, Clemente de Alejandría no se apropia de esta lectura del informe de Sodoma. Tertuliano, un contemporáneo de Clemente, se refiere en varias oportunidades a la historia de Sodoma, pero en ningún momento vincula el destino de Sodoma a conductas homoeróticas de ninguna naturaleza. En un caso la referencia especial a la maldad de Sodoma es añadida por el traductor pero no aparece en el texto latino. Pero la contribución principal de Tertuliano a la historia

de Sodoma es vincular el castigo espectacular de la ciudad a la empresa más bien serena del matrimonio (heterosexual; ver *Ad Uxorem* 1.5.4). Aún no hay evidencia de un intento de apropiarse la interpretación filónica de Sodoma dentro de un discurso homofóbico.

Orígenes, un contemporáneo más joven de Tertuliano, hace referencia en su *Comentario sobre Romanos* a los sodomitas quienes “se esforzaron en actos lujuriosos incluso contra ángeles” (5.6.2). El pecado de Sodoma sería un intento de violación no de (otros) varones sino de ángeles. En el siglo tercero, Hipólito se refiere fugazmente a Sodoma, además del diluvio y al cautiverio de los israelitas en Egipto, para ilustrar el reino del pecado. Sin embargo, Hipólito vincula el pecado de Sodoma con la amenaza de violencia a los extranjeros, un punto de vista que sería plenamente coherente con la historia del Génesis. En Ambrosio tenemos discusiones que subrayan el pecado de Sodoma, pero como Hipólito un siglo antes, es el crimen contra la hospitalidad. Jerónimo hizo numerosas referencias fugaces a la historia de Sodoma pero nunca usa la historia para condenar o siquiera mencionar prácticas homoeróticas de cualquier clase. Incluso repite la advertencia de Tertuliano contra demasiados matrimonios (*Carta 123*, par. 13).

Con Agustín completamos la revisión de los autores latinos del siglo cuarto sobre el tema de Sodoma. Hay pocas referencias a Sodoma en su gigantesca obra. Muchas de ellas repiten temas que ya vimos. Pero, por primera vez en la literatura latina cristiana, Agustín identifica el crimen de Sodoma con algo parecido a la lujuria homoerótica o, quizá más bien la violación. Extrañamente, esto aparece en dos textos sobre el mentir. Aquí es poco claro si Agustín leyó esta historia como referida a la violación y al abuso sexual pero la lectura más probable es que aquí se trata del abuso sexual. Antes de dejar Agustín debemos retomar la consideración de Ciudad de Dios. Pues es en este texto que también tenemos una asociación, aunque fugaz, con una lectura homofóbica de la historia de Sodoma. En todo caso, Agustín no usa esta oportunidad para vituperar ninguna de las formas de práctica homoerótica. Pero, ¿a qué se refiere cuando los traductores, anacrónicamente, escriben “sodomía” o “práctica homosexual”? El término usado aquí es *stypra in masculos*. Este el término hallado anteriormente cuando preguntamos sobre el significado de *paidophthoreo* (corrupción de jóvenes) y así parece más bien en vista una serie de acciones desde el abuso hasta el acoso sexual donde la persona más fuerte impone su voluntad sobre la otra, es decir, el abuso sexual como una forma de dominación empleada contra extranjeros o forasteros vulnerables, como un privilegio de conquista o demostración de voluntad superior.

Así, a primera vista parece que Agustín no haya pensado en los actos homoeróticos aunque parece referirse al crimen del abuso sexual, “abuso de uno sobre otro “. Pero cuando consideramos el hecho que iremos a discutir, la idea de “contrario a la naturaleza”, pareciera más probable que Agustín está vinculando Sodoma con el coito homoerótico, en tanto carente de procreación, con o sin la correspondiente violencia. Si así fuere, nos vamos en la dirección de la apropiación de la historia de Sodoma. Pero debemos recordarnos que fueron necesarios cuatro siglos para que la lectura homofóbica inventada por Filón se convirtiese en parte del discurso cristiano.

Con Jerónimo y Agustín ingresamos al siglo quinto de nuestra era. Más de 350 años después que Filón primero ofreció su lectura homofóbica de la historia de Sodoma, esa ha debido asentarse en esta forma (latina) del cristianismo que, finalmente, producirá la historia de Sodoma como su fruto maduro para poner base a la homofobia. Esto no es decir que los autores examinados habrían aprobado el homoeroticismo. Pero no hay signos de que estas formas de práctica sexual hayan sido vinculadas al juicio ardiente de Dios. Sólo en el siglo sexto será hecha esta conexión.

14.2 La apropiación de Romanos

En nuestra discusión de Pablo, vimos que la interpretación homofóbica de Romanos 1:26-27 de ningún modo es la única interpretación coherente de este pasaje, pese al lugar que ha llegado a ocupar en la retórica homofóbica e, incluso, en la interpretación de algunos comentaristas anti-homofóbicos. Nuestra tarea es ver como se inició la apropiación de este texto para propósitos homofóbicos en los comentarios cristianos. En la medida que las relaciones homoeróticas son asociadas con lo que está contra la naturaleza sobre la base de los puntos de vista platónicos y algunos estoicos que encontramos en capítulos anteriores, las referencias de Pablo sobre “contra la naturaleza” en Romanos 1:26 darán un privilegiado punto de entrada al discurso homofóbico.

El verdadero inicio del comentario bíblico cristiano se halla en la obra de Orígenes. Orígenes consumió mucho tiempo reflexionado sobre Romanos 1:26-27. Lo que es digno de notar es que mientras refiere varias veces a las palabras del texto en su largo comentario sobre la carta, no muestra interés en desarrollarlas en dirección a una diatriba referente a los males de la práctica homoerótica. En *Contra Celso*, sin embargo, aparece una referencia a Romanos 1:27 que apunta en la dirección de las prácticas homoeróticas. Pero parecería que para Orígenes el texto paulino es comprendido conectado a una ilustre forma de *paidophthoria* (abuso de jóvenes).

Jerónimo no parece suponer que la denominación “contra la naturaleza” es, en sí misma, claramente negativa. En tanto puede referirse a la fraseología de Romanos 1:26-27 en *Carta 69*, lo hace sólo superficialmente sugiriendo que todos los pecados pueden “ser quitados lavándolos en la fuente de Cristo” (par. 6). Pero también puede remarcar que cuando algo se hace contra la naturaleza, quizá refiriéndose a los milagros, “es manifestación del poder y la potencia de Dios” (*Carta 108*, par. 24) de una manera que recuerda la sugerencia de Pablo en Romanos 11, donde Dios mismo actúa “contra la naturaleza”. Nos llama la atención que Jerónimo pueda incluso suponer que es deber del cristiano actuar contra la naturaleza prefiriendo el celibato al matrimonio (*Carta 130*, par. 10). De ese modo, con Jerónimo, la expresión “contra la naturaleza” no parecería tener el incisivo significado moral que tenía en las Leyes de Platón o las reflexiones de Musonio Rufo.

Con Agustín, sin embargo, la perspectiva platónica y estoica de la naturaleza llega a tener una influencia directa mucho mayor. En sus escritos contra los maniqueos, Agustín arguye que la naturaleza es buena mientras que el mal es aquello que está contra la naturaleza. De este modo sostiene que lo que es creado, la naturaleza, es bueno. Todo lo que es verdaderamente malo, por lo tanto, debe rechazarse pues es contra naturaleza. Entonces, esto inclinará a Agustín contra el punto de vista polimórfico de Jerónimo, de lo que es contra naturaleza. El resultado de esto es que Agustín defenderá calurosamente las prácticas heterosexuales pues están de acuerdo con la naturaleza aún cuando hallamos que son pecadoras en sentidos diferentes. Por ejemplo, tener numerosas esposas no fue un crimen cuando fue la costumbre, y ahora es un crimen porque ya no es más la costumbre. Hay pecados contra la naturaleza, y pecados contra la costumbre, y pecados contra las leyes. Además, tenemos una notable insistencia que el coito con una prostituta o el adulterio, está de acuerdo a la naturaleza, aunque es un pecado, en tanto que la relación sexual no procreativa con la propia esposa es contra la naturaleza. Así, presuntamente, el coito oral u anal con la propia esposa es “más impuro y criminal” que el adulterio o la prostitución. Plantea este punto nuevamente en el tratado *El bien del matrimonio* (par. 11-12).

Es con Juan Crisóstomo escribiendo en griego a fines del siglo cuarto que encontramos la apropiación homofóbica más plenamente desarrollada del texto a los Romanos de Pablo. Como sacerdote de Antioquía (386-398) y luego como obispo de la sede imperial de Constantinopla, Crisóstomo hizo su

reputación como el mayor predicador de la antigüedad. Sus sermones, usualmente, exponían los libros de la Biblia. Crisóstomo supone también con Platón, que la pasión homoerótica es el resultado de un exceso de pasión, no de una deficiencia de deseo heterosexual: “ves que el todo del deseo es tan exorbitante que no es contenido por sus propios límites”. Crisóstomo se inclina a sostener que el amor homoerótico es “mucho peor que la fornicación de modo que es indecible” llegando a decir que “ciertamente no hay mal más dañoso que estas insolentes relaciones”.

En un sermón predicado quizá en Antioquía hacia el 391 de nuestra era, tenemos la venida conjunta del discurso homofóbico platónico y helenístico, y especialmente filónico, de un modo que se apropia tanto de Pablo a los Romanos y la historia de Sodoma en el Génesis para un mayor efecto retórico. En este caso ya no estamos tratando con un tema de violencia entre varones sino con la violencia simbólica que cualesquiera relación homoerótica es imaginado e implica. Es digno de notar que la hermenéutica homofóbica alcanza este punto en griego mucho antes que en latín. Hemos visto que incluso la obra tardía de Jerónimo y Agustín en latín es más vacilante en el desarrollo del discurso homofóbico incluyendo este que se apropia de los textos bíblicos para estos propósitos.

El mismo hecho que tomó varios siglos para que Pablo fuese leído de esta manera y que esta lectura sea vinculada a la interpretación homofóbica de Sodoma en el Génesis sugiere que esto no fue una consecuencia natural y necesaria de la lectura de los textos bíblicos sino que esta lectura fue posibilitada en el contexto de un proyecto homofóbico platónico y helenístico. Nuevamente, no es la Biblia la que produce la homofobia cristiana. En lugar de ello a través de un largo y tortuoso camino, la Biblia es reclutada para propósitos homofóbicos para ponerla en conformidad con un ya existente proyecto homofóbico platónico. Aún así no debemos suponer que los puntos de vista de Crisóstomo representan la totalidad de los puntos de vista del cristianismo de fines del siglo cuarto. El mismo Crisóstomo testimonia que sus puntos de vista respecto a las prácticas homoeróticas van contra la corriente incluso del cristianismo de Antioquía. Efectivamente, sus propias palabras sugieren que la gran mayoría de los cristianos no sólo aceptaban el amor homoerótico sino que lo practicaban con entusiasmo.

Capítulo 15 Ley cristiana homofóbica

La homofobia occidental moderna ha recurrido no solamente a la ley natural y a las Escrituras sino también a los precedentes legales atribuidos a los emperadores cristianos de la iglesia primitiva. El año 313, cuando Constantino promulgó el edicto de Milán otorgando protección legal al cristianismo, inició un proceso en el que las ideologías imperiales romanas y las perspectivas cristianas comenzaron a transformarse mutuamente. Hemos visto que la ley romana sobre el homoeroticismo entre varones es mejor comprendida como una prohibición del intento de o el efectivo de abuso sexual así como la protección legal de los jóvenes que son futuros ciudadanos, una prohibición dirigida solamente a los ciudadanos libres (no esclavos) del imperio. La primera declaración legal de este tipo en el imperio cristiano es el edicto de 343 d.C. y proviene de los hermanos que habían heredado el imperio de su padre, Constantino, décadas después de la institucionalización del cristianismo. Aunque esta primera ley fue incorporada en las recopilaciones de los últimos emperadores hay dudas sobre como tomarla seriamente. Aparentemente, la lógica sería algo como lo siguiente: si te conviertes (simbólicamente) en mujer, entonces el estado, literalmente, te “feminizará” (castrarte). En 390 d.C. el Emperador Teodosio promulgó una segunda ley parecida pero más específica: “Todas las personas que han tenido la vergonzosa costumbre de condenar el cuerpo de un varón actuando como una mujer, consintiendo un sexo que les es ajeno, pues parecen ser mujeres, deben expiar este crimen en las llamas vengadoras a la vista del pueblo”. Pese a cuán estrechamente fuese formulada esta ley de 390, tuvo mayores

efectos en la historia siguiente y el vago y ambiguo “exquisito castigo” en la ley de 343 se convirtió en la hoguera en la ley de 390.

15.1 Problemas de género

Ambos edictos del siglo cuarto (de 343 y 390 d.C.) tenían en común la preocupación por la feminización del varón. Si esto fue entendido en relación con la emasculación a los fines de la transexualidad, la castración para la preservación de la belleza juvenil o formas más simbólicas de feminización, lo que viene a la mente es el horror a la transexualidad o feminización del varón. Ya advertimos en el caso del Levítico y el de Platón la preocupación por el varón que se hace mujer. Tal vez estas perspectivas surgieron de un sentido de la vulnerabilidad del cuerpo social masculino por la dominación política o cultural de una entidad nacional más viril. Las investigaciones sobre la ideología sexual romana remarcan, usualmente, el extremado “machismo” romano. La regulación de la conducta privada y pública habría sido obsesiva durante la época romana. La preocupación por la manera correcta de caminar y hablar de un varón y establecer relación con otros llena muchas páginas de los antiguos manuales de normas médicas y morales. Este machismo refleja la ideología de la superioridad del varón libre, que implicaba su vocación de dominar (a mujeres, esclavos, y bárbaros).

El cristianismo llevó a cabo una tarea ímproba para subvertir esta cultura machista del género. Las historias sobre Jesús escritas después de Pablo (ver Gálatas 3:28) lo describen transformando los papeles esperados y asignados a los varones, el más dramático es el lavado de los pies del evangelio de Juan. Sin embargo, es de mayor importancia el modo en el que el cristianismo procuró “infundir” en los varones las virtudes “femeninas” –benignidad, dulzura, humildad, gentileza- en tanto infundía virtudes masculinas en las mujeres. En el siglo cuarto los obispos y teólogos cristianos ya rechazaban la pena de muerte cuya aplicación por el imperio siempre fue común. Así tenemos la ironía que la pena de muerte en la hoguera que lo había sido para los cristianos hasta recientemente, fue impuesta por un emperador cristiano sobre aquellos cuyas prácticas sexuales consideraba abominables. Carecemos de evidencia, sin embargo, que este emperador procurase imponer la pena de muerte a la que parecía tan afecto en este y muchos otros casos. Dada la carencia de un registro de la aplicación de esta ley de pena de muerte, esto debe considerarse como una posible explicación de esta política.

Cualquiera hubiesen sido las miras y motivos originales del segundo decreto (de 390 d.C.), su inclusión en el Código de Justiniano, el sucesor, le aseguró permanencia. Aunque las condiciones cambiasen, sería posible citar a este código como fuente autorizada para la hoguera de los sodomitas y catamitas a fines de la edad media y a principios de la edad moderna. El estatuto Teodosio, que combina su horror a la desviación de las conductas deseadas y esperadas para el varón y su propensión por la pena de muerte, está arraigada en las perspectivas romanas más que en las cristianas.

15.2 Justiniano

Luego de Teodosio, Justiniano quien reinó desde 527 a 565 d.C. habría sido el más exitoso de los emperadores cristianos romanos, pues hizo una reorganización fundamental de la ley imperial. Gracias a este cuerpo legal, los dos decretos (en 538 y 544 d.C.) que ya hemos considerado fueron transmitidos a la posteridad con las consecuencias nefastas que hemos advertido. Además, Justiniano agregó dos nuevos estatutos, que por primera vez indican una base cristiana para prohibiciones homofóbicas, pues hace alusión a la destrucción de Sodoma y Gomorra, aunque no es claro si el crimen consistió de la concupiscencia contra la naturaleza o la blasfemia.

Además, como motivo, los estatutos refieren al riesgo de despoblamiento. Tal riesgo, causado por el abandono del coito “natural”, puede hallarse desde Platón y fue remarcado por Filón. Para los cristianos, sin embargo, esta prevención habría carecido de la misma fuerza que para las sensibilidades paganas y judías puesto que los cristianos encarecían las virtudes de la virginidad permanente tanto para varones como para mujeres, una amenaza mucho mayor para el poblamiento que la práctica ocasional o habitual del coito homoerótico. Además, el juicio de Sodoma serviría luego como pretexto para lanzar una cruzada contra quienes practicaban el coito homoerótico a fines de la edad media y el renacimiento. D. S. Bailey protesta contra el punto de vista aceptado de Gibbon sobre la decadencia y caída del Imperio Romano que Justiniano podría considerarse como quien lanzó una despiadada campaña contra quienes practicaban el coito homoerótico.

En el caso de su segundo estatuto (en 544 d.C.) Justiniano nos informa que el pecado del que está hablando es “la desfloración de varones [*de stupro masculorum*] que algunos varones sacrílega e impíamente se atreven a intentar perpetrando actos viles con otros varones”. Aquí se hace evidente que Sodoma fue castigada por prácticas homoeróticas más bien que, como aún lo era en el siglo cuarto, como representante de todas las clases del pecado público e injusticia o como llamado general al arrepentimiento. Tras cinco siglos, la interpretación de Filón de esta historia se convirtió en una norma de hermenéutica imperial. Justiniano vinculó, de inmediato, este ejemplo de ira divina a una razón de remedio legal: “Mediante ella, Dios nos enseña para que mediante oportunas leyes evitemos tan infortunado destino”. De ese modo, las leyes contra las prácticas homoeróticas están relacionadas de manera explícita con la necesidad de proteger al imperio de la ira de Dios. Aún carente de este discurso homofóbico, sin embargo, está la apropiación del Levítico 20:13 con su pena de muerte. Aún no está maduro el tiempo para los cristianos para citar la ley mosaica en este punto.

La preocupación de Justiniano, más bien, pareciera radicar en el arrepentimiento en la Santa Cuaresma. La espada está desenvainada. Está expresado con suma energía el deseo de evitar el uso de la espada sino recurrir al arrepentimiento y perdón. De ese modo, la ferocidad de la ley imperial es apaciguada por la proclamación cristiana de un Dios bueno y misericordioso. He aquí la sorprendente transformación mutua del cristianismo y el imperio. Muchos siglos después será evidente al menos en esta relación que la seriedad de Roma triunfará sobre la presunta gracia del Dios cristiano. Pero en esta etapa es escasa la evidencia de la histeria que será invocada para justificar la extirpación de la plaga del “vicio homosexual”.

Debemos recordarnos que la relación entre transgresión sexual y calamidad nacional ha sido revivida en nuestro tiempo con las indicaciones de la derecha religiosa que los ataques del 11 de septiembre de 2001 a Nueva York y el huracán que devastó a Nueva Orleans pueden atribuirse a las comunidades gays de ambas ciudades. Las respuestas mucho más severas de la Europa cristiana a la sexualidad homoerótica a fines de la Edad Media y el Renacimiento podrían deberse al sentimiento de la ira divina provocada por la epidemia de la “Peste Negra” que borró ciudades europeas enteras. Llega a su expresión, entonces, la conjunción de la severidad de Teodosio y la racionalidad de Justiniano en la promulgación de campañas de terror contra las relaciones homoeróticas masculinas asociada firmemente con el pecado de Sodoma. Importa, sin embargo, evitar leer estos últimos desarrollos respaldándolos en el período que estuvimos investigando. Es cierto que luego de sus primeros quinientos años el cristianismo comenzó a mostrar signos de la homofobia legal y social que había heredado de las culturas en las estaba arraigada. Pero incluso en esta etapa fueron escasos los signos de homofobia. Con Justiniano vimos conjugarse los resultados de una incipiente hermenéutica homofóbica y las responsabilidades del estado romano y su real o potencial poder de la espada. Pero esto sólo esboza el marco en el cual muchos siglos después serían autorizadas cruzadas oficiales contra varones que practicaban el coito homoerótico.

Conclusión – Injertando la homofobia

Iniciamos este estudio básicamente perplejos. Por una parte, el cristianismo ha sido, sin duda, fuente de la homofobia de Occidente; por otra, las fuentes bíblicas a las que apela el cristianismo no justificarían posturas homofóbicas. Pero si la homofobia no proviene de la Biblia, ¿cómo llegó a asociarse con el cristianismo? Una respuesta rápida es que no proviene de la Biblia sino de la filosofía cuya lengua nativa no es el hebreo sino el griego, cuyo hogar no es Jerusalén sino Atenas y Alejandría y cuyo protagonista no es Pablo sino Platón.

Tal afirmación, por supuesto, contraría la perspectiva aceptada sobre este punto, por los eruditos del pasado tanto homofóbicos como anti-homofóbicos. La revisión de textos básicos emprendida en este estudio esclarece que el cristianismo devino un portador y transmisor de homofobia cuando se acomodó al ethos homofóbico “pagano” sustentado en las razones y estrategias interpretativas de Platón.

Dado que Platón es frecuentemente citado como partidario del amor homoerótico en la forma griega pederástica, importa mostrar cómo la perspectiva de Platón cambia de la aparente afirmación de las relaciones homoeróticas al llamado a la sublimación de éstas en la contemplación de la belleza y a la lisa y llana prohibición del amor homoerótico en el estado ideal esbozado en *Leyes*. Este texto tardío de Platón que bien podría ser más antiguo que el Código de Santidad del Levítico, despliega un detallado “proyecto homofóbico” mediante el cual Platón procura impulsar el tránsito de la sociedad y la opinión de la celebración a la condenación del amor homoerótico. Son propuestos los temas básicos del discurso homofóbico: la apelación a la naturaleza incluyendo a la conducta animal, la apelación a la actuación adecuada de género, la apelación a la repugnancia divina, la vinculación al tabú del incesto y demás. Asimismo, Platón expone estrategias para implementar este proyecto mediante la invención o reinterpretación de los relatos (mitos) y dichos tradicionales. El objetivo y meta de este proyecto es que quienes continúan practicando el amor homoerótico guardarán silencio por vergüenza y no perturbarán el consenso social homofóbico o se suicidarán para evitar sufrir la desgracia de la exposición pública. Brevemente, Platón anticipa las virulentas formas de homofobia social que madurarán en Occidente a fines de la Edad Media y la modernidad.

En este sentido, podría decirse que Platón fue precursor no sólo de su propio tiempo sino de la obra de sus sucesores sociales y filosóficos. Para comprobar como este proyecto homofóbico comienza a tomar forma en el mundo helenístico, fue importante ver diversas clases de textos que manifiestan el naciente discurso homofóbico: textos literarios sobre el amor, textos filosóficos y textos del judaísmo helenístico influidos por Platón. En todos estos textos hallamos elaboraciones del proyecto de Platón que claramente dependen de sus puntos de vista e, incluso, con su mismo lenguaje. Aún así, ninguno fue tan lejos como Platón en el desarrollo y la promoción del proyecto homofóbico al que había sido el primero en dar expresión.

Numerosos textos helenísticos a los que dimos atención eran de la misma época que Pablo y esto posibilita una relectura de las presuntas alusiones homofóbicas respecto al discurso helenístico de su cultura. No sólo veremos que los textos de Pablo se prestan a una lectura que no es homofóbica sino que sus puntos de vista básicos discreparían con los de quienes los promueven.

Está puesto el escenario, pues, para explorar como la homofobia helenística más bien que bíblica o paulina vino a injertarse en el cristianismo. Aunque hubo numerosos inicios falsos del siglo segundo – la corrupción de la juventud, el culto a Antinoo- los apologistas cristianos cuya meta fue asimilar al cristianismo lo mejor de la cultura y filosofía griega, incrementó el uso de la retórica de lo que estaba

de acuerdo o contra la naturaleza. Al comienzo, el uso de Pablo de esta terminología fue simplemente para mostrar que es legítimo para los cristianos usar estos recursos filosóficos pero en el siglo cuarto fue apuntada contra las prácticas homoeróticas como “contra la naturaleza” alineando a Pablo con Platón.

Asimismo, el intento de Filón de reinterpretar la historia de Sodoma y de alinearla con la homofobia platónica y helenística también será adoptado, luego de varios siglos, por los intelectuales cristianos. Sólo en el siglo sexto, quinientos años después de Pablo, el código de Justiniano incorpora esta hermenéutica homofóbica en el marco legal del “imperio cristiano” y, fundamentalmente, como un llamado al arrepentimiento.

¿Cuáles son las condiciones que posibilitan el injerto de la homofobia en el cristianismo?

Obviamente, la primera es el intento de conformar el cristianismo a las perspectivas de los discursos públicos prestigiosos. En tanto que el cristianismo procura demostrar que era compatible con las rigurosas formulaciones éticas del paganismo abre la puerta al ethos homofóbico preexistente en la cultura en la cual se hallaba. Atacado como subversivo, antirreligioso, impío e inmoral, sus defensores intelectuales buscaban demostrar que las normas morales cristianas no eran inferiores a las normas más exigentes del paganismo así como también mostrar que sus concepciones de Dios no eran inferiores a las mejores de la filosofía griega. En el desarrollo de este proceso, el cristianismo vino a adoptar el rechazo bastante radical del matrimonio tradicional y de los valores familiares, adoptando la postura que correspondía al prestigio creciente de los ideales ascéticos en el pensamiento pagano. Por supuesto, esto también afecta a los puntos de vista de la sexualidad. En tanto que la mayoría de las sospechas fue dirigida contra lo que llamaríamos heterosexualidad y matrimonio heterosexual, el amor heterosexual también fue atrapado en esta sospecha general de los modos en que el apegamiento a las cosas del mundo distraen de la vida de la fe.

De hecho, los apologistas cristianos fueron brillantemente exitosos. No solo lograron que el cristianismo creciese e, incluso, atrajese la lealtad de algunas de las mejores mentes del imperio tardío sino que también se instalaron como el “adhesivo” religioso del mismo imperio. Sus patrocinadores imperiales insistieron, crecientemente, que el cristianismo hablase una voz sola tanto en cuestiones de doctrina como en otros asuntos. En última instancia, los emperadores cristianos comenzaron a instalar la homofobia, en sus formas paganas y en las nacientes formas cristianas, como la ley del imperio.

Retrospectivamente, sin embargo, estos movimientos son provisorios y fragmentarios. Cinco siglos después del surgimiento del cristianismo la homofobia pagana había, escasamente, a ser cristianizada. En la última novela de Justiniano encontramos inequívocos ecos de Platón cuando afirma que ni aún siquiera los animales practican el amor homoerótico. Aún así, no hallamos nada comparable a la radicalidad del proyecto homofóbico de Platón. Incluso el añadido de la predilección romana por la pena capital, carece de interés citar Levítico a este respecto, es mitigado por el llamado al arrepentimiento por el bien de la seguridad del imperio.

En esta etapa, el carácter fragmentario y provisorio de la homofobia cristiana posibilita que haya algo como lo que Boswell designó “renacimiento gay” cinco siglos después, cuando Europa resurgió del colapso del imperio y las consecuentes edades “oscuras”. Efectivamente, solo será un milenio después de Constantino que el cristianismo adoptará realmente un ethos homofóbico como en cierto sentido algo esencial a su autocomprensión. Cuando así lo haga, aún estará embrujado por el espectro de Platón adoptando como propio ese proyecto homofóbico equipado con una hermenéutica homofóbica cristiana totalmente desarrollada de los textos bíblicos y con un exhaustivo desarrollo de una teoría de

la ley natural. Estos desarrollos no están vinculados a los orígenes sino a la elaboración de la homofobia.

Dada la asociación moderna entre el cristianismo y la homofobia todavía es asombroso ver como lenta y vacilantemente el cristianismo adoptó el proyecto homofóbico de Platón. Es nuestra buena fortuna vivir en un tiempo en que el cristianismo y el Occidente post-cristiano estarían comenzando a despertar de su sueño dogmático sobre él. No obstante, aún en este tiempo de cambio hay muchos que aún imaginan que el auténtico cristianismo debe conservar la homofobia para ser fiel consigo mismo. Espero que este estudio contribuya a mostrar que no hay conexión necesaria ni esencial entre el cristianismo y la homofobia. El injerto de la homofobia en el cristianismo es, por cierto, “contra naturaleza” y como tal puede deshacerse sin daño para las raíces de la fe.

Además, esta asociación antinatural del cristianismo y la homofobia debe deshacerse para que el cristianismo no continúe siendo culpable del verdadero crimen de Sodoma: la violación de la persona vulnerable. Demasiadas vidas ya han sido perdidas o irreparablemente dañadas por esta alianza profana. Hubo un tiempo antes de que la homofobia se insinuase dentro del cristianismo. Hace mucho que entramos a una nueva era, la era después de la homofobia.

Bibliography

Ancient Sources

Unless otherwise noted, classical sources are cited from the Loeb Classical Library edition, translations of patristic sources are from the Ante-Nicene Fathers or Nicene and Post-Nicene Fathers collections, and ancient texts are cited using standard textual divisions that are consistent across editions, rather than by using page numbers.

- Ancient Commentary on Scripture: New Testament*. Vol. 6. Ed. Gerald Bray. Downers Grove, Ill.: Intervarsity Press, 1998.
- The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations of Their Writings*. Ed. J. B. Lightfoot, J. R. Harner, and Michael Holmes. 2nd ed. Grand Rapids: Baker, 1992.
- Athanasius. *Contra Gentes and De Incarnatione*. Ed. and trans. Robert W. Thomson. Oxford: Clarendon, 1971).
- Augustine. *City of God*. Trans. Marcus Dods. New York: Random House, 1950.
- Clement of Alexandria. *Christ the Educator*. Trans. Simon P. Wood. New York: Fathers of the Church, 1954.
- Dio Cassius, *Roman History*. Loeb Classical Library. Trans. Earnest Cary. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924.
- Documents for the Study of the Gospels*. Ed. David R. Cartlidge and David L. Dungan. Rev. and enlarged ed. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Eusebius of Caesarea. *Demonstratio Evangelica*. 2 vols. Trans. W. J. Ferrar. London: SPCK, 1920.
- Herodotus. *The History*. Trans. David Greene. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Hollander, H. W., and M. De Jonge. *The Testaments of the Twelve Patriarchs: A Commentary*. Leiden, Brill, 1985.
- Hugh of Saint Victor. *On the Sacraments of the Christian Faith*. In *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham*. Ed. and trans. Eugene R. Fairweather. Philadelphia: Westminster, 1961.
- Origen. *Commentary on the Epistle to the Romans*. 2 vols. Trans. Thomas P. Scheck. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2001, 2002.
- Plato. *Laws*. 2 vols. Loeb Classical Library. Trans. R. G Bury. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961.
- . *Laws*. In *Plato: Collected Dialogues*. Ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. New York: Pantheon, 1961.
- . *Lysis, Phaedrus, and Symposium: Plato on Homosexuality*. Trans. Benjamin Jowett. Ed. Eugene O'Connor. New York: Prometheus Books, 1991.
- Plutarch. *Life of Lycurgus*. In *The Lives of the Noble Grecians and Romans*. Trans. John Dryden. Ed. Arthur Hugh Clough. New York: Random House, 1932.
- Pseudo-Phocylides*. In James H. Charlesworth, ed., *Old Testament Pseudepigrapha*. Vol. 2. New York: Doubleday, 1985.
- Seneca. *Apocolocyntosis*. Trans. J. P. Sullivan. London: Penguin, 1986.
- Suetonius. *The Twelve Caesars*. Trans. Robert Graves. Ed. Michael Grant. London: Penguin, 1957, 1979.

- Tacitus. *The Annals*. Trans. A. J. Church and W. J. Brodribb. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- Tertullian. *Adversus Marcionem*. Ed. and trans. Ernest Evans. New York: Oxford University Press, 1972.
- Theophilus of Antioch. *Ad Autolyicum*. Ed. and trans. Robert M. Grant. New York: Oxford, 1970.
- Xenophon. *Conversations of Socrates*. Ed. Robin Waterfield. Trans. Hugh Tredennick and Robin Waterfield. New York: Penguin, 1990.

Contemporary Sources

- Asmussen, Hans. *Der Römerbrief*. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1952.
- Bailey, D. S. *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. London: Longmans, Green, 1955.
- Bamberger, Bernard H. *Leviticus*. Vol. 3 of *The Torah: A Modern Commentary*. New York: Union of American Hebrew Congregations, 1981.
- Bloom, Alan. "The Ladder of Love." In *Plato's "Symposium."* Trans. Seth Bernadette. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- Boswell, John. *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- . *Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*. New York: Vintage, 1994.
- Brooten, Bernadette. *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Brown, Peter. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation In Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Cantarella, Eva. *Bisexuality in the Ancient World*. Trans. Cormac O. Cuilleánáin. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Dover, K. J. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press, 1978–1989.
- Elliott, Neil. *The Arrogance of Nations: Reading Romans in the Shadow of Empire*. Minneapolis: Fortress, 2008.
- . *Liberating Paul: The Justice of God and the Politics of the Apostle*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994.
- Foucault, Michel. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France, 1977–78*. Ed. Michael Sellenart. Trans. Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- . *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France, 1975–76*. Ed. Mauro Bertani and Alessandro Fontana. Trans. David Macey. New York: Picador, 2003.
- Enslin, Morton Scott. *The Ethics of Paul*. New York: Harper, 1930.
- Gaventa, Beverly. *Our Mother Saint Paul*. Louisville: Westminster John Knox, 2007.
- Gide, André. *Saül*. Written 1893, published 1903. In *My Theater*. Trans. Jackson Matthews. New York: Knopf, 1951.
- Greenberg, David F. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Halperin, David M. "The First Homosexuality?" In *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- Horner, Tom. *Jonathan Loved David*. Philadelphia: Westminster, 1978.

- Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. New York: Oxford, 1961.
- . *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. New York: Oxford, 1944.
- Jennings, Jr., Theodore W. *Jacob's Wound: Homoerotic Narrative in the Literature of Ancient Israel*. New York: Continuum, 2005.
- . *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives in the New Testament*. Cleveland: Pilgrim, 2003.
- . *Reading Derrida/Thinking Paul: On Justice*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- and Benny Tat-Siong Liew, "Mistaken Identities but Model Faith: Rereading the Centurion, the Chap, and the Christ in Matthew 8:5–13." *Journal of Biblical Literature* 123, no. 3 (2004): 467–94.
- Jordan, Mark. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Laeuchli, S. *Power and Sexuality: The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*. Philadelphia: Temple University Press, 1972.
- Lemche, Niels Peter. "The Old Testament: A Hellenistic Book?" *Scandinavian Journal of the Old Testament* 7, no. 2. 1993): 163–93.
- Loader, J. A. *A Tale of Two Cities: Sodom and Gomorrah in the Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*. Kampen: J. H. Kok, 1990.
- Martin, Dale. *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality In Biblical Interpretation*. Louisville: Westminster John Knox, 2006.
- Percy III, William Armstrong. *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Champaign: University of Illinois Press, 1996.
- Petersen, William. "On the Study of 'Homosexuality' in Patristic Sources." *Studia Patristica*. Vol. 20. Leuven: Peeters Press, 1989.
- von Rad, Gerhard. *Old Testament Theology*. Vol. 1. Trans. D. M. G. Stalker. New York: Harper, 1962.
- Rouselle, Aline. *Porneia: On Desire and the Body In Antiquity*. Trans. Felicia Pheasant. New York: Oxford, 1988.
- Scroggs, Robin. *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*. Philadelphia: Fortress, 1983.
- Smith, Mark D. "Ancient Bisexuality and the Interpretation of Romans 1:26–7." *JAAR* 44, no. 2 (1996): 243–56.
- Steiner, George. *Lessons of the Masters: The Charles Eliot Norton Lectures, 2001–2002*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- . *No Passion Spent: Essays, 1978–1995*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- Stone, Ken. *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible In Queer Perspective*. New York: T&T Clark, 2005.
- Viard, André. *Saint Paul, Épître aux Romains*. Paris: Gabalda, 1975.
- Williams, Craig A. *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wright, David F. "Homosexuals or Prostitutes." *Vigiliae Christianae* 38 (1984): 125–53.