

## CAPÍTULO 4

### RECONSIDERANDO EL EVANGELIO DE JUAN

A pesar del hecho que el texto se torna inteligible al sugerir que la relación de Jesús con el discípulo amado era la de "amantes," esta hipótesis plantea una cantidad de problemas con respecto a la interpretación del Evangelio de Juan, en su conjunto. En general el problema es si la lectura que he propuesto es compatible con la clara cosmovisión del Evangelio.

Sin duda la lectura que propongo será rechazada por las personas que consideren como una blasfemia suponer una relación erótica entre Jesús y el discípulo que él amó. En la medida en que tal posición brota de una antipatía profundamente arraigada hacia los actos homosexuales o hacia las personas que se involucran en tales actos o al deseo que genera o es generado por tales actos, -una antipatía llamada actualmente homofobia- entonces cualquier evidencia textual probablemente no se considerará como persuasiva.

El objetivo de este capítulo no es tratar directamente el problema de la interpretación homofóbica sino clarificar la manera en que la lectura he propuesto se adecua al mundo del Evangelio de Juan, en su conjunto. Procedemos intentando tener en cuenta varias objeciones que pueden erigirse ante la lectura propuesta.

### TERMINOLOGÍA

En primer lugar, podemos preguntarnos si la terminología griega empleada en la designación de uno de los discípulos como el que Jesús amó excluiría una interpretación erótica de la relación. ¿El idioma griego permite el significado que he sugerido?

Debemos recordar primero que en griego la terminología para las relaciones es diferente de manera significativa de la similar en español moderno. Hablamos de amantes de una manera que incluye a los dos compañeros de una relación erótica, pero la terminología del mundo Grecorromano generalmente distingue entre el amante y el amado. En una relación heterosexual, esta distinción es, en general, aplicada a que la mujer sea la amada y el varón el "amante". En las relaciones del mismo-sexo, el "amante" es típicamente el más viejo de ambos, a menudo asociado con el que ejerce la parte activa cortejando o haciendo el amor. El amado en semejante caso es el más joven, el perseguido, el objeto de deseo, o el "pasivo", ha quien están referidas las prácticas sexuales específicamente enfocadas. El ideal que habita detrás de esta convención lingüística es el de la relación pederasta. El punto aquí es que no todas las relaciones se conforman a este modelo. Lejos de ello. Pero este modelo no obstante conforma la terminología. La única manera de superar el carácter asimétrico de esta terminología es complementándola con el lenguaje de la amistad. En griego clásico, la terminología para el amor asimétrico es *eros* mientras que la terminología para el amor simétrico se basa en *philia*. En el griego de los Setenta y del Nuevo Testamento, el término *ágape* sustituye a *eros* designando la forma

de amor asimétrica. En español una palabra combina estos sentidos diferentes: amantes. Es decir, pueden caracterizarse "amantes" por una relación donde interviene el deseo (consumado o no por práctica sexual) y por la empatía.

En general, tengo en este punto, designado a Jesús como el amante y el discípulo como el amado para reflejar lo que el propio texto dice. La relación del discípulo hacia Jesús generalmente no se especifica. La relación de Jesús hacia discípulo se resalta. Jesús es el amante, el discípulo es el amado. Tal construcción es bastante torpe en inglés contemporáneo; por lo que la tendencia es designar ambos como "amantes". Tendremos que ver si este acercamiento concuerda con la perspectiva del Evangelio.

Los lectores de la nueva investigación bíblica están a menudo bajo la impresión que el Nuevo Testamento distingue tres términos para amor: *eros*, *philia*, y *ágape*. En esta visión, *eros* puede referirse al amor sexual, *philia* a la amistad, y *ágape* al amor desinteresado de Dios (o el amor desinteresado que hemos de tener hacia nuestro prójimo).<sup>1</sup> Aquellas personas que reciben acriticamente esta distinción concluirán de hecho que el amor de Jesús para este discípulo se expresa como *ágape*, y que las preguntas sobre una amistad particular o erótica no son válidas.

El griego *koine* en el que están escritos los textos del Nuevo Testamento usa sólo dos palabras para amor: *ágape* y *philia*. *Eros* no aparece en el Nuevo Testamento ni en los Setenta, la traducción griega del Antiguo Testamento que se hizo en el siglo III a.C.

Cuando la referencia es, por ejemplo, al amor de un marido por su esposa o incluso al amor ilícito de deseo desmesurado, siempre se refieren al término *ágape*. Algunos ejemplos pueden ser útiles. En el caso de Sansón, cuando, como dice NRSV "enamorándose" de Dalila, el verbo es *ágape* (Jue.16:4). La historia de Dalila o de Sansón y sus otros amantes nunca sugiere otra cosa sino la atracción sexual. En la historia de David nos dicen que las personas lo amaron (1 Sam. 18:16), que Jonatan amó a David (1 Sam. 18:1), que David amó a Jonatan (1Sam. 20:T7), y que Mical, la hermana de Jonatan y la hija de Saúl, amaba a David (1Sam, 18:20). El resultado de esto último es que Mical se convierte en la primera esposa de David. En cada caso el verbo es *ágape*. El Cantar de los Cantares, el cual es una larga descripción del amor erótico, siempre usa una forma de *ágape*. Es decir, decidir sobre la base del término mismo a qué clase de amor se está haciendo referencia, por esta teoría moderna que sostiene tan distintos significados, no es posible. Dicho de otra manera, la situación con respecto al griego del primer siglo y el del Antiguo o Nuevo Testamento es en esta opinión como en el inglés. Requerimos al contexto determinar si el amor entre dos personas ha de ser entendido principalmente como altruista, como erótico, como amistad, como amor de hermanos, de padres para con los hijos, y así sucesivamente.

---

<sup>1</sup> El estudio clásico es el de Anders Nygren, *Agape y Eros*, trad. Philip S. Watson (Filadelfia: Westminster Press, 1953). El argumento de Nygren no es tanto sobre términos, como sobre ideas o "motivos," pero su trabajo ha introducido confusión sobre la terminología.

Incluso en el Evangelio de Juan, los términos *philia* y *ágape* son tratados como equivalentes, o al menos son usados para complementarse entre sí. Por ejemplo, así en el texto a que nos hemos referido dónde Jesús le pregunta a Pedro si lo ama, los términos se usan intercambiablemente. Jesús pregunta usando *ágape* dos veces (21:15,16). Pedro responde usando *philia*. La tercera vez Jesús usa *philia* (21:7), y el narrador remarca que Pedro se fue afligido porque Jesús le había preguntado tres veces si lo amaba (*philia*). Los términos parecen ser equivalentes.<sup>2</sup> Este uso se exhibe más adelante en la historia de las respuestas de Jesús a la muerte de Lázaro. Lázaro se identifica como el que Jesús amó (*philia*: 11:3). Luego se nos dice que Jesús amó a los tres hermanos (*ágape*, 11:5). Y la muchedumbre concluye por las lágrimas de Jesús cuánto había amado (*philia*) a Lázaro. De nuevo parece haber equivalencia.

La misma tendencia aparece en los textos acerca del discípulo que Jesús amó. En 13:23, 19:26 y 21:7 y 20, el texto usa una forma de *ágape*. Pero en 20:2 (la carrera hasta la tumba), se usa una forma de *philia*. De manera semejante, aunque la enseñanza de Jesús acerca del amor comúnmente usa *ágape*, también acostumbra a usar *philia* para designar la nueva relación con los discípulos (15:13-15).

En base a esta revisión superficial de la evidencia, no hay ninguna objeción a la hipótesis de que Jesús y el discípulo eran amantes en el sentido erótico en base a la terminología empleada. Un diccionario no puede decidir esto. Sólo la atención al contexto, la función, y la acción del propio texto puede contribuir a la comprensión de esta cuestión.

El uso de *ágape* no excluye lo que podemos llamar la dimensión erótica. Si esta dimensión está presente o no debe determinarse en otros terrenos. Variaciones de *philia* y de *ágape* aparecen usadas indistintamente en el Evangelio de Juan. En la medida en que *philia* trae consigo un matiz distintivo se puede compensar y corregir el carácter asimétrico de *ágape* (una estructura también presente en el uso de *eros* en el griego clásico). En este sentido entonces, el uso moderno de "amantes" para designar a ambos, al amado y al amante tiene una cierta garantía en el uso en texto de *philia* para corregir las tendencias asimétricas de *ágape*.

## SUBLIMACIÓN

El análisis puede concluir que la relación descrita en el propio texto hace pensar en un tipo de relación homoerótica. ¿Pero esto significa que la relación fue consumada sexualmente? No podemos esperar encontrar evidencia directa, para llegar esta conclusión, en un texto que no es explícito con respecto a lo sexual. Pero podemos buscar evidencia indirecta que sugiriera como improbable la expresión sexual. Ciertamente sabemos que en la antigüedad, sobre todo de Platón, existió una tradición de amor sublimado, sobre todo en las relaciones entre personas del mismo-sexo. El término

---

<sup>2</sup> Así también C. K. Barrett: "El uso de estos verbos a lo largo del evangelio hace imposible dudar que son sinónimos", en *El Evangelio según San Juan*, 2d ed. (Filadelfia: Westminster Press, 1978), 584.

"amor platónico" deriva de esta tradición de renunciar la expresión corporal del deseo y el afecto homoerótico.<sup>3</sup>

En nuestros días, una cantidad de gente ha llegado a la conclusión que el deseo homosexual es "natural" para algunas personas y que la presencia de este deseo no es en sí mismo algo negativo. Pero, argumentan que debe sublimarse. Es decir, tales personas no deben "tener sexo".<sup>4</sup> Esta posición es una versión de la noción de amor platónico modificada por la visión ascética del monaquismo cristiano. La visión ha ganado algunos adeptos en las discusiones sobre homosexualidad en la iglesia contemporánea. Para el propósito de nuestra discusión sobre el Evangelio de Juan, debemos preguntar si el texto en su totalidad exhibe visiones que excluirían la expresión sexual de una relación. ¿Es decir, el texto generalmente demuestra una visión ascética de la vida o particularmente de la sexualidad? La respuesta es un definido no.

En las escuelas filosóficas griegas de este periodo existieron tradiciones de sexualidad sublimada.<sup>5</sup> Estas tradiciones vienen a jugar un papel importante en la reflexión teológico-ética cristiana. Ellas usualmente están en relación con una visión ascética más general. Pero no se verifica ningún ascetismo evidente en los Evangelios, menos aún en el Evangelio de Juan.<sup>6</sup>

El Evangelio de Juan tiene su manera propia de mostrar la expresión del carácter antiascético de la tradición de Jesús. En el primer acto de Jesús considerado como de importancia teológica por el autor(s), es cuando su madre le ruega hacer algo ante la falta de vino en una fiesta de bodas a la que los habían invitado a él y a sus discípulos. A pesar de una cierta resistencia inicial, Jesús dio órdenes que le traigan el agua para el baño. El informe dice que los centenares de galones de agua usados para ese propósito fueron transformados en vino de calidad excepcional (Juan 2:1-12). Cualquier cosa que se diga de este episodio, no se encontrará en él ninguna tendencia ascética. Al contrario, Jesús actúa para hacer posible un rato extraordinario de celebración. (Un asceta habría

---

<sup>3</sup> Que una relación heterosexual pudiera ser "platónica" no se comprendió explícitamente durante más de un milenio.

<sup>4</sup> Esta es la visión, por ejemplo de Helmut Thielicke, en *The Ethics of Sex*, trad. John W. Doberstein (Nueva York: Harper & Row, 1964), 287.

<sup>5</sup> Los textos de la Grecia clásica que valoran las relaciones eróticas entre varones que no llegan a la expresión sexual directa, comúnmente no involucran ningún juicio moral en aquéllos que si se expresan sexualmente. El Simposio de Platón proporciona una ilustración. Sin embargo, la interpretación helénica de estas ideas y textos, comienza, más tarde, a estigmatizar la sexualidad en general y, por consiguiente, la expresión sexual de las relaciones varón-varón.

<sup>6</sup> El principio general se articula en los Evangelios Sinópticos con la distinción entre el movimiento de Jesús y de San Juan Bautista. Este último era conocido por las tendencias ascéticas. Pero Jesús se distingue de tal manera que tiene reputación de ser un "bebedor y un glotón" (Mat. 11:19; Lucas 7:34). Esto aparece en los textos del Evangelio de varias maneras. La enseñanza de Jesús se trasmite a menudo como "buenas maneras". El escenario de su enseñanza y acción es a menudo un banquete o una fiesta. Sus seguidores también son conocidos por no practicar el ayuno junto otros aspectos de la observancia religiosa.

contestado que el vino era innecesario, los invitados habían tenido bastante evidentemente, o que era inapropiado estar festejando en todo caso).

Cuando nos volvemos hacia la cuestión más particular de la actitud hacia la sexualidad, no encontramos nada que apoye una actitud ascética. Que Jesús se encuentra a una fiesta de bodas y que es cómplice en su celebración muestra la ausencia de sospecha hacia la sexualidad como a tal.

Esta actitud también se expresa de otras maneras. En por lo menos una ocasión, Jesús está enfrentado con lo que podemos llamar las costumbres sexuales no convencionales. Este episodio involucra a la mujer de Samaria que parece haber tenido varios hombres (o maridos) y está ahora con uno que no es el suyo (4:16-18). La palabra *andro* usada aquí simplemente significa "varón," puede entenderse como hombre o marido. Que ella está actualmente con uno que no es el suyo tampoco significa que no esté casada con él, o más probablemente, que él es de otro hombre; es decir, él "pertenece" a otra persona.

Si consideramos a la mujer como que ha tenido varios amantes y ahora tiene como amante a un hombre que pertenece a otra (marido o amante de otra), o considerarla como que ha tenido varios maridos pero ahora está viviendo con uno con quien no está casada (la interpretación menos probable), sus costumbres sexuales son en todo caso "no convencionales". Jesús no reacciona ante esta conducta poco convencional. Que él sepa sobre ella demuestra un conocimiento extraordinario. Pero este conocimiento no se expresa ni se escucha como imputación. La mujer se maravilla de que él sepa todo esto de ella. Pero ella no es, como los exegetas convencionales lo entenderían, motivada a arrepentirse de su forma de vida.

Jesús no aparece de ninguna forma escandalizado por su estilo de vida poco convencional. Simplemente acepta como un hecho cuya única importancia es que Jesús lo conoce. Absolutamente nada aquí resuena a juicio o sospecha. El conocimiento de Jesús, al parecer, no provoca ninguna alteración en la situación. Lo que es importante es que ella usa esta respuesta como tema para proclamar en su pueblo las habilidades misteriosas de Jesús y que esta noticia sirve como base para que los lugareños vengán a Jesús, y lo invitan a estar entre y creen (una vez que lo conocen) que es salvador del mundo.

Lejos de ser un problema, su estilo de vida poco convencional es una ocasión para la evangelización de sus prójimos. Nada podría ser menos compatible con una visión ascética de sexualidad.

Otro episodio usualmente asociado con el Evangelio de Juan es aquel de la mujer descubierta en adulterio. Este episodio no se encuentra en muchos de los manuscritos tempranos más confiables de Juan. Incluso se encuentra a veces insertado en el Evangelio de Lucas. Ahora la historia está comúnmente impresa como una nota a pie de página en el Evangelio de Juan, y en otros textos está impresa como Juan 7:53-8:11. También puede aparecer a continuación de Lucas 21:38 o como una especie de apéndice de al final del Evangelio de Juan.

No podemos usar este texto para definir la actitud del Evangelio de Juan ya que su lugar aquí es incierto. El episodio sugiere que Jesús protege a una adúltera de la aplicación de la pena legal. Esta negativa a dar cumplimiento al castigo es de algún modo persuasiva para los acusadores de la mujer basándose de su propio pecado y necesidad de misericordia. El texto deja en claro que a pesar de su culpa evidente, Jesús no la condena.

El peso de la exégesis convencional se hace a menudo caer sobre el último dicho del episodio: las palabras de Jesús, "yo tampoco la condena, vete, y desde hoy en adelante no peques más". Sin embargo, Jesús no está disgustado por la conducta sexual de la mujer. Está más preocupado por detener el castigo de este "pecado" que por condenarlo. De hecho el texto deja claro que no lo condena.<sup>7</sup> Aun si interpretamos el texto como que confirma que el adulterio (es decir, tener sexo con el esposo de otra) es pecado, Jesús se niega a condenar al que es descubierto cometiéndolo. Le insta que no vuelva a pecar, pero no sugiere ningún castigo.

Este episodio tiene en común con el de la mujer de Samaria que Jesús no esta especialmente preocupado por las irregularidades sexuales. El texto del adulterio se distingue del episodio anterior en que aquí Jesús parece aceptar la visión convencional de que su comportamiento es "pecado", algo que no juega ningún papel con la mujer de Samaria. Esta diferencia puede considerarse como una razón para disputar, en el terreno del contenido, el lugar de este episodio en la misma narrativa como también el relato de la mujer de Samaria. Pero quizás, aunque Jesús tiene una actitud relajada hacia la incorrección sexual, quiere que la mujer evite el comportamiento que la llevaría a ser apedreada si él no estuviera allí para protegerla en el futuro, o bien Jesús desapueba el adulterio pero no pretende darle una gran importancia.

De cualquier manera que consideramos el texto, nos da información adicional que Jesús toma una actitud no ascética ante la sexualidad. No es considerada con sospecha. No se supone que la irregularidad sexual constituye un comportamiento eminentemente pecaminoso. El Evangelio de Juan, como los otros Evangelios, despliega en este tema una visión muy contraria a la consecuente tradición cristiana y aun con las formas de piedad prestigiosas, judías (Qumran) y paganas (filosóficas) del siglo I.

### **¿NEGACIÓN DE LA CORPORALIDAD?**

Pero si no se encuentran tendencias ascéticas en la narrativa, aun nos preguntarnos si podemos discernir una actitud que niega la importancia corporal o física a favor de lo espiritual. Si esta actitud es de hecho característica del mundo del pensamiento del Evangelio de Juan, entonces una presunción razonable sería que el autor(s) podría tomar como establecido que la relación de Jesús con el amado se percibiría como "platónica," sin ninguna expresión carnal. Debemos considerar por consiguiente esta manera más indirecta de describir el carácter de la relación.

---

<sup>7</sup> Probablemente Jesús no tiene la misma razón que los otros, para juzgar; según la exégesis tradicional, él no es pecador.

A primera vista, el Evangelio de Juan parece dar énfasis a las realidades espirituales a costa de las manifestaciones concretas o corporales. Virtualmente todo puede alegorizarse, y a menudo se muestra impaciencia con aquéllos que son incapaces o reacios a dar este paso hacia la alegorización. Así por ejemplo, en el caso del encuentro con Nicodemo, sostenemos una discusión acerca del nacimiento "de lo alto" donde Nicodemo es presentado como incapaz de entender lo que Jesús dice en sentido alegórico: ¿"Cómo se puede entrar nuevamente en el útero de su madre"? (3:4). Aquí la fijación con el nacimiento físico impide la comprensión del nacimiento espiritual y de este modo el núcleo de la enseñanza de Jesús.

De manera semejante en el episodio acerca de la mujer de Samaria, el diálogo empieza cuando Jesús le pide agua (4:4). Entonces la mujer es conducida a través de varias transformaciones alegóricas de este tema. Así ella es desafiada a moverse más allá del sentido corporal o físico del agua hacia una comprensión espiritual. Posteriormente los discípulos son incapaces de entender que Jesús no necesita la comida que él les ha enviado a adquirir (4:31-34).

Luego de alimentar milagrosamente a la multitud, Jesús expresa su exasperación acerca de que las muchedumbres sólo quieren comida corporal en lugar de estar hambrientas por la comida espiritual que él desea darles (6:26-27).

De esta manera, el texto parece sugerir la visión que una fijación en la realidad corporal o física puede ser un impedimento para recibir la verdad espiritual que es transmitida por estas expresiones físicas. Traduciendo esta actitud como el dominio del amor de Jesús hacia el amado parecería posible sugerir que este amor tendría que ser visto como platónico en lugar de físicamente expresado o consumado.

Pero una lectura más próxima del Evangelio de Juan revela una dinámica diferente en el trabajo que ya es evidente al comienzo, en el prólogo, bien conocido del Evangelio que habla de la palabra de Dios (1:14) que se hace "carne". La visión de que la palabra divina se hace carne es un escándalo para la mente filosófica que considera la carne, en el mejor de los casos, como mera apariencia e ilusión si no como un absoluto pecado. Pero para este texto, hacerse carne es precisamente el evento de salvación. Lejos de celebrar una realidad desencarnada, el texto insiste en el hacerse carne, en la encarnación de la verdad.

Por consiguiente, está también presente además de una tendencia a alegorizar, una marcada tendencia a dar énfasis al cuerpo. Las historias de curaciones dan énfasis al aspecto físico. En la última narración de una curación que ocupa todo el capítulo 9, el modo de sanar parece casi torpemente físico: " Después de haber dicho esto, Jesús escupió en el suelo, hizo con la saliva un poco de lodo y se lo untó al ciego en los ojos. " (9:6). Y este aspecto se evoca en el relato dos veces más (9:11, 15).

Esta misma tendencia también se expresa en la preocupación por el cadáver de Lázaro: huele mal (11:39). Así, esas acciones que expresan la preocupación de Jesús por el otro no son solo "espirituales". Ellas son, podemos decir, "físicas " también, como se expresa

bastante concretamente en la escena del lavado de los pies. Aquí el amor de Jesús por sus discípulos se expresa en un acto de servicio íntimo y de baja categoría. Más adelante, se ordena a los discípulos a hacer entre sí lo que Jesús hace por ellos. Así, el servicio corporal íntimo se considera como indispensable a la expresión del amor.

Esta misma tendencia a atraer la atención sobre el aspecto físico también se expresa en el relato de la crucifixión de Jesús (19:28, 34) y en el de su resurrección donde se pone una tensión particular en las heridas corporales (20:20, 25, 27), en la situación física y ubicación de la ropa para la sepultura (20:5-7).

El Cuarto Evangelio se caracteriza entonces por un movimiento doble: una muy marcada tendencia a alegorizar la realidad física y, al mismo tiempo, una marcada tendencia a *corporalizar* la realidad espiritual. Los cuerpos son más concretos, más carnales y también más portadores de significado espiritual. De una manera notable, la carne es más carnal y espíritu más brioso, vital, y los dos son uno. De hecho, precisamente este énfasis en el cuerpo y el espíritu sirve para establecer el contexto del desarrollo de la Cristología ortodoxa, y al poner el énfasis en la realidad corporal persuade a la iglesia, a través de los argumentos de Ireneo, a aceptar este Evangelio como antídoto al gnosticismo.

¿Ahora con qué visión de la sexualidad todo esto es más compatible? Parece ser incompatible con la visión que la expresión física o es insignificante o ha de renunciarse a ella en favor de una relación enteramente espiritual o "platónica". El dominio de la carne, el cuerpo, es específicamente y repetidamente valorado, pero no de tal manera de vaciarlo del significado de ser el portador de valor espiritual.

La abstinencia considera la expresión física como desagradable, innecesaria y contaminante. La promiscuidad puede considerar lo corporal como autónomo de la esfera de significado. De esta manera, ciertos tipos de promiscuidad y ascetismo son en cierto sentido gemelos, como enseña la historia del gnosticismo. Pero para los amantes la carne es la expresión del espíritu. Estos dominios no son opuestos o ni están separados sino más bien se intensifican entre sí.

La cosmovisión del Evangelio de Juan resulta ser compatible con la visión de que si dos personas son amantes, encarnarán naturalmente ese amor en el servicio atento del cuerpo del amado. La cosmovisión del texto es incompatible con la sexualidad reprimida del moralista, la sexualidad sublimada del filósofo, o la rendición de lo sexual a la característica meramente física del hedonista. Pero la cosmovisión del texto parece ser compatible con la sexualidad celebratoria del amante.

Notamos antes que el hecho que dos personas sean amantes puede ser un hecho público sin que este conocimiento traiga consigo cualquier mención especial de la clase de prácticas que hacen a la expresión de esta relación. Si expresan su intimidad y cómo lo hacen permanece "escondido" precisamente debido a su intimidad, a menos que exista alguna razón particular para atraer la atención a esta esfera oculta. Una razón para hacerlo haría un punto del carácter sublimado de la relación que el sombrero pasa en algunos casos de amor platónico donde los amantes tienen en sí que ellos deben refrenar de



la expresión corporal de intimidad así. Una razón sería hacer hincapié en el carácter sublimado de la relación que pasa en algunos casos de amor platónico dónde los amantes tienen en mente que deben refrenar las expresiones corporales íntimas. Nuestra investigación del texto no sólo ha mostrado que tal visión nunca es directamente expresada, es realmente incompatible con la cosmovisión del propio texto. No hemos levantado el velo de privacidad que comúnmente cubre los detalles íntimos de las prácticas de los amantes. No tenemos ni idea de como el amor de Jesús por su discípulo arribó a la expresión sexual. Conocemos el hecho público: ellos eran amantes. Y sabemos que el texto no nos conduce a creer que este afecto estaba limitado en principio a una expresión no corporal.

## LA LEY

¿Aun cuando el texto sugiere que la relación entre los amantes pudo, en ciertas circunstancias, expresarse sexualmente y se expresaría así bastante naturalmente, no parece improbable, dadas ciertas presuntas visiones judías de la homosexualidad que una relación del mismo-sexo podría expresarse de esta manera? <sup>8</sup> ¿El hecho que el amante de Jesús también era un varón no excluye la expresión física que podría por otra parte darse por establecida?

Esta objeción tiene una cantidad de elementos pero sólo algunos de ellos pueden tratarse aquí. Por ejemplo, debemos inquirir si la actitud hacia las relaciones homosexuales aparentemente expresadas en el Levítico deben considerarse como las del Judaísmo en su conjunto. También tendríamos que inquirir sobre lo que puede saberse sobre la actitud hacia las relaciones del mismo-sexo del mundo helénico y del Judaísmo rabínico y si esto debe transferirse a la visión de Jesús, a la tradición de Jesús, o específicamente a ese aspecto de la tradición de Jesús representada por el Evangelio de Juan.

Para los fines de esta discusión, sin embargo, debemos limitarnos a lo que puede aprenderse de una lectura del Evangelio de Juan. Si aceptamos esta restricción, entonces nos quedamos con tres aspectos de esta pregunta. El primero es: ¿Muestra el texto que Jesús está dispuesto a aceptar sin cuestionar la visión del código legal que parece demandar la muerte de los amantes homosexuales? El segundo es: ¿El texto presenta a Jesús como a favor de la visión de pureza e impureza que se relaciona con la expresión sexual entre personas del mismo sexo en Levítico y con algunas interpretaciones del Judaísmo del siglo I? El tercero es: ¿Jesús se presenta en este texto a favor del comportamiento convencional que incluiría un apoyo incondicional a las instituciones y las costumbres heterosexistas?

Simplemente plantear estas preguntas es contestarlas. Aun cuando la actitud de Judaísmo hacia la homosexualidad fuera correctamente deducida del código de santidad, Jesús no se

---

<sup>8</sup> Asistimos a la pregunta de la actitud presunta del Judaísmo hacia los eunucos en capítulo 9, más abajo.

sentiría limitado por esto. Esta conclusión es tan obvia dado lo que conocemos de Jesús que escasamente requiere argumentación. Si la pregunta fuera sobre cualquier otro aspecto del código de santidad (la actitud que ha de ser tomada hacia las mujeres durante su menstruación, por ejemplo), veríamos la respuesta sin dificultad. Pero nuestros tabúes están en cuestión, porque esta discusión tiene que ver con la homosexualidad, tenemos cierta dificultad en ver lo obvio. De acuerdo a esto alguna argumentación de este punto puede estar en orden.

¿Qué actitud tiene este texto hacia la Torá o "ley de Moisés"? En primer lugar, podemos notar que este texto, como también los otros Evangelios, brinda una cierta autoridad a las Escrituras de Israel, especialmente donde puedan verse cumplidas las expectativas, planteadas en los textos litúrgicos y proféticos, en los eventos y en la misión del ministerio de Jesús. En el Evangelio de Juan, este material se concentra en los relatos de la pasión de Jesús (18:32; 19:25, 28, 36-37).

Varias referencias a Moisés, sin embargo, plantean la pregunta sobre el lugar de la ley mosaica. De las seis referencias a Moisés, dos no se refieren a Moisés como un legislador sino como un profeta (1:45; 5:45). Aquí la preocupación está en la manera que Moisés anticipa, a través de sus palabras y hechos, la expectativa de liberación final. Así, las "literales" palabras de Moisés no están en cuestión sino más bien Moisés interpretado como un "tipo" de expectativa mesiánica. El significado de Moisés también puede ser expresamente relativizado. Jesús sostiene que no fue Moisés sino "mi Padre" quien dio pan a sus antepasados en el desierto (6:31-32). El efecto de este dicho es poner a Moisés en una posición subordinado respecto a Jesús.

Esta relativización de Moisés se expresa más adelante en la referencia inicial a Moisés en el Evangelio (1:17) en que se diferencian Jesús y Moisés: la ley vino por Moisés pero "la gracia y verdad" vienen a través de Jesús. Notemos que la ley aquí no sólo se contrasta con la gracia sino también con la verdad.

Otras dos referencias a Moisés continúan el tema de Moisés como legislador. Pero aquí la ley se entiende como algo que se aplica a los que se oponen a Jesús, y no a Jesús y sus seguidores. Más contundente es la aserción que Moisés brindó la ley a los oponentes de Jesús que aún cuando ellos no guardan la ley (7:19-24). Su ataque en Jesús es, de este modo, injustificado. Este pasaje parece admitir que el mismo Jesús no guarda la ley, pero que este hecho no lo pone en peor condición que sus antagonistas. Lo que está en juego aquí es la no conformidad de Jesús con la ley con respecto a la observancia del sábado. Pero aquí la respuesta de Jesús es precisamente paralela a su defensa de la mujer encontrada en adulterio. ¿Cómo pueden condenar a él o a ella si se es culpable de desobedecer la ley?

Finalmente podemos notar que los Fariseos ponen énfasis a la diferencia entre ser un discípulo de Jesús y serlo de Moisés (9:28).

Hagamos lo que hagamos con la relación exhibida en este texto entre Jesús y Moisés, Jesús no podría entenderse ciertamente como ejemplo de conformidad literal con la ley.

Él y sus seguidores están "por encima de la ley". Aun cuando la ley de Moisés se entienda correctamente proscribiendo las relaciones del mismo sexo, ni Jesús ni sus seguidores necesariamente encontrarán en la misma una razón suficiente para aplicar esta ley a ellos mismos.

De hecho la diferencia entre Jesús y Moisés se encontrará incluso con respecto a la expresión más fundamental de la ley como lo es el articulado de los Diez Mandamientos. Jesús aparece desatendiendo el mandamiento del sábado, generalmente visto como el de mayor autoridad en el Judaísmo (5:9-10, 16; 7:23; 9:14). Es más, Jesús es visto violando el primer mandamiento que protege la santidad y singularidad de Dios (10:30-31, 39). Cuando Jesús es acusado de blasfemo no ejerce la autoridad reclamando la divinidad pero, en el efecto, agrava el problema refiriéndose a la sugerencia bíblica que todos son dioses (Salmo 82:6); por lo cual para él decir que es un dios no es ninguna blasfemia (10:35). Los dos mandamientos que parecen sostener más directamente la identidad religiosa son sometidos a una crítica profunda por Jesús. Así su soberanía con respecto a suspender la multa requerida por Moisés por adulterio (8:11) es concordante con la visión general de este texto en el que Dios está más interesado por el bienestar humano que por las reglas religiosas.

## LA PUREZA

Claro que esta crítica de la ley incluso es llevada más allá en otros textos del Nuevo Testamento. En el Evangelio de Marcos, por ejemplo, esta crítica se dirige más claramente contra las leyes que se preocupaban por la pureza: ayuno, lavado, tocar cadáveres, mujeres menstruando, leprosos, y así sucesivamente. Superar la noción que la observancia de la ley era la marca especial de la identidad religiosa y étnica de Israel fue un problema del vida o muerte para la cristiandad para incluir a los gentiles. Aquí la crítica de las leyes con respecto a la pureza se torna discriminatoria y la legislación con respecto a la homosexualidad precisamente se encuentra en la parte de la ley más radicalmente rechazada por la naciente cristiandad.

En el Evangelio de Juan, Jesús es representado de maneras que lo ponen directamente en oposición a la visión de pureza que gobierna la proscripción levítica sobre los actos homosexuales.<sup>9</sup> El agua que convierte en vino en el capítulo 2, es agua ritualmente impura ya que había sido usada para lavar las manos y pies de los invitados de la fiesta. Su discusión con Nicodemo en el capítulo 3 asocia la nueva vida con el nacimiento, un proceso que hace a la mujer ritualmente impura. Rompe el tabú en la asociación con la samaritana en el capítulo 4. Habla bastante provocativamente sobre comer su carne –se burla de otro tabú - (5:51) y agrava esto al hablar no sólo de comer su carne sino también de beber su sangre (5:53-58). El consumo incluso de sangre animal era considerado prohibido, y cualquier contacto con sangre humana hacía a uno ritualmente impuro. El autor(s) del Evangelio deliberadamente parece haber buscado seleccionar los símbolos

---

<sup>9</sup> Para una discusión más extensa de los puntos siguientes, ver a William Countryman, *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today* (Philadelphia: Fortress Press, 1988), 11-96.

para la actividad de Jesús. Este abordaje concuerda con la noción provocativa de la palabra hecha carne, así como el énfasis al lavar los pies de los discípulos. Nada de esto debe ser demasiado sorprendente dentro de una comunidad que afirma que un hombre crucificado (la mayor impureza) es el Mesías, el Cristo, el Hijo de Dios.

La actitud hacia Moisés y las sagradas instituciones de la ley (y hacia pureza en este texto no haría pensar en una aceptación servil de la legislación del Levítico. Así existe una amplia razón para dudar que la mera presencia, en un código de pureza nacional, de la prohibición de relaciones homoeróticas pudiera sentirse posiblemente ligada en el autor(s) del Evangelio de Juan. De este modo, la actitud tomada hacia la ley, y hacia las cuestiones de la pureza generalmente, lejos de socavar nuestra tesis, parece, en realidad, apoyarla.

## EL CONVENCIONALISMO

Si nos volvemos a la cuestión más general de la actitud mostrada hacia lo que podemos llamar las costumbres convencionales, la plausibilidad de Jesús se remarca más aun ya que de hecho desatiende o viola tales convenciones. Es decir, no sólo es la actitud de Jesús hacia la ley, la de aceptación y la obediencia servil, sino su actitud hacia la moral convencional y al estilo de vida es aun más una subversión insistente, persistente.<sup>10</sup>

Desde el principio, la intención de Jesús parece ser la de enloquecer a los representantes de la piedad convencional loco. Simplemente no conformará sus expectativas con respecto a un santo varón, un profeta, un mesías. Su acción es todo el tiempo provocativa. Es despectivo con las expresiones convencionales de piedad, sobre todo cuando esto involucra la observancia de culto. Así su actitud hacia el templo expresada en primer lugar cuando ataca a los mercaderes en el templo, hecho que en este Evangelio de inicio a su ministerio público (2:13-16), sus dichos a la mujer de Samaria que le hace una pregunta importantísima acerca del culto en Jerusalén o la montaña santa de Samaria era absolutamente irrelevante (4:21), su palabra despectiva sobre que él podía reconstruir el templo en tres días (2:19) - todos están calculados para incitar el ultraje de los convencionalmente piadosos.

Parece totalmente indiferente ante su propia reputación. Cuando es acusado de ser ilegítimo religiosamente y étnicamente porque es un galileo o un samaritano, no se molesta ni siquiera para contestar (8:48). Tampoco responde cuando se lo llama repetidamente pecador. Nada de esto parece importarle. Todo lo que importa es que él actúa como Dios lo hace: favorece a esas personas rechazadas por la piedad convencional y a aquéllos que están en el dolor. Esta actividad de compasión en lugar de mantener las expectativas convencionales es la marca de su relación con Dios.

---

<sup>10</sup> Ver Robert Goss, *Jesús Acted Up* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), esp. 61-86.

El persistente no convencionalismo de Jesús los sirve como un contexto dentro del que un afecto erótico diferente, no necesario, sería escasamente inconcebible. De hecho semejante relación precisamente sería inconcebible hoy para aquéllos que son los sucesores modernos de antagonistas de Jesús: esas personas que hicieron negocio al adherir literalmente a las leyes, a los códigos de pureza, y al estilo de vida y la moral convencional.

No supongo que la actitud de Jesús hacia la ley o su no convencionalismo por si mismas sugieran que Jesús tenía una relación homoerótica. El argumento es que ya que el texto sugiere que Jesús tenía tal relación, una consideración de su actitud hacia la ley y hacia el comportamiento convencional, en general, aclara que esta relación sería completamente concordante con el resto de lo que sospechamos sobre Jesús. Lejos de estar fuera de cuestión del punto de vista de "Juan", semejante relación encaja con otros aspectos críticamente importantes del Evangelio de Juan.

## EL ORIGEN

Aun cuando la sugerencia que Jesús tenía un amado entre los muchos a quienes amó se articula bien con la cosmovisión del Evangelio de Juan como un todo, todavía podemos quedar perplejos ante la presencia de esta figura en el Evangelio. ¿Cómo haremos para evaluar el Evangelio de Juan como fuente histórica? ¿Por qué el amado debe aparecer aquí y no en los otros Evangelios?

Hemos de hacernos primero la pregunta acerca de la "historicidad" de la representación de Jesús como el amante de un amado. ¿Ha de ser esta recolección entendida como histórica o como de alguna manera u otra un "invento" del autor(s) del Evangelio de Juan?

Hasta aquí no hemos argumentado que Jesús tenía, de hecho, tal relación –sólo que el texto sugiere que si la tuvo. Para muchos lectores, la historicidad de los relatos del Nuevo Testamento no está en cuestión. Si un texto dice que algo pasó o se dijo, entonces esa declaración es suficiente para establecer el hecho. Pero otros lectores pueden tener dudas. Después de todo, los textos del Nuevo Testamento no parecen estar de acuerdo, en lo concerniente a los detalles históricos, sobre todo cuando consideramos la relación entre el Cuarto Evangelio y los llamados Evangelios Sinópticos. Notamos una discordancia fuerte entre Juan y los otros concerniente a varios "detalles" importantes. La mayoría del material narrativo y de enseñanza en el Evangelio de Juan simplemente no se encuentra en los otros Evangelios. Y una cantidad abrumadora de material compartido por dos o más de los otros Evangelios está ausente en Juan.

El Evangelio de Juan se aparta de los otros en varias áreas. Los otros Evangelios confinan el ministerio de Jesús al área de Galilea y Siria y sólo llega a Jerusalén en la última semana de su misión. En Juan, por otro lado, la narración del ministerio de Jesús es organizada alrededor de varias incursiones en Jerusalén. Guardando esta presentación, Juan pone la dramática "limpieza del templo" al principio del ministerio público de Jesús,

considerando que los otros Evangelios lo ponen en la última semana del ministerio de Jesús.

Existe gran diferencia también con respecto a los hechos de los últimos días de Jesús. No hay elementos en común en la relación de las últimas palabras de Jesús en la cruz; ningún punto en común en la tumba vacía o las historias o episodios de apariciones del resucitado.

Por otro lado, los episodios básicos de la narrativa de Juan –la conversión del agua en vino, el encuentro con Nicodemo, la mujer de Samaria, la resurrección de Lázaro,- no se mencionan en los otros textos.

El motivo de mencionar estas diferencias llamativas no es decidir la muy problemática pregunta sobre el relativo mérito histórico de los Sinópticos versus Juan. Los eruditos generalmente reconocen que en todos los Evangelios tenemos que ver con construcciones teológicas de las narrativas que intentan dibujar inferencias al substrato "histórico" que está detrás de ellas, lo cual es sumamente peligroso.

Una de las características de la narrativa de Juan es el uso de considerables detalles "personales" no encontrados en los otros Evangelios. Hay mucho más acerca de la relación entre Jesús y Juan el Bautista. Tenemos una prehistoria de Andrés como discípulo de Juan y como instrumento en el llamado de otros discípulos. Figuras que sólo aparecen aquí tienen prominencia: Felipe, Natanael, y Lázaro. Donde existen paralelos con los otros Evangelios, notamos una tendencia a identificar a los individuos. Así en la escena donde se unge a Jesús, la que lo hace es identificada como María la hermana de Lázaro y Marta (no María Magdalena), y el que protesta es identificado como Judas Iscariote, también identificado como el tesorero del grupo. En la escena en Getsemaní cuando Jesús es arrestado, se nos proporciona la identidad del espectador que ataca al sirviente del sacerdote (Simón Pedro) e incluso se da el nombre del sirviente (Malco, 18:10).

¿Cuál es el significado de todos estos detalles "personales"? Algunos lectores argumentan que esto demuestra una familiaridad personal con los actores y así da credibilidad a la historicidad de la narrativa en conjunto. Los detalles también se han entendido como demostración de un deseo de dar apariencia de verosimilitud. Esta última visión es del mismo orden que la tendencia de tradición más tardía de entregar nombres y biografías de los mismos escritores de los Evangelios. Es decir, el detalle puede mostrar invención en lugar de recolección.

No necesitamos resolver esta cuestión aquí. Pero podemos notar que precisamente en este contexto de lo que podríamos llamar el detalle biográfico nos encontramos con la figura del amado. Desafortunadamente la tendencia a identificar a las personas por otra parte no identificadas en las otras tradiciones no sostiene aquí. ¡El amado no es nombrado! En un aspecto, su identidad se graba claramente. Se le da un rol y un "perfil" reconocible. Es íntimo a Jesús, es compañero de Pedro, es recibido en la familia de Jesús, y está presente en varios momentos críticos. Pero no se le da un nombre.

¿Por qué se inventaría semejante figura? ¿Cuáles serían los motivos para inventar al parecer una relación homoerótica dónde no existía? Podemos plantearlo de otra manera. ¿Por qué esta figura pudo estar presente en este texto pero no en los otros de tipo similar? ¿Por qué en este Evangelio y no en los otros?

De hecho, una tarea más fácil es sugerir las razones de la omisión de esta figura en los otros Evangelios que inventarlas para las intenciones de este.

Imaginar que semejante figura ha sido omitida o suprimida en el Evangelio de Mateo no es difícil, dado la visión más severa de esa narrativa de la aplicabilidad de la ley a la comunidad de cristianos. Se dice allí que Jesús vino a cumplir y no a abolir la ley. Muchos eruditos hoy suponen que Mateo fue escrito en el contexto de una lucha con las sinagogas emergentes del judaísmo farisaico acerca de la interpretación correcta de la Torá. En ese caso, el autor no desearía atraer la atención sobre un aspecto de la historia de Jesús que justificaría excluir a sus seguidores de las sinagogas y, de hecho, parece justificar la pena de muerte dictaminada contra Jesús.<sup>11</sup>

El Evangelio de Lucas parece estar dirigido a los "forasteros" (Teófilo) en lugar de a las personas de la comunidad. En este texto, que explica la presencia de un varón amado en la historia de Jesús podrían ser más un problema que algo que merezca la pena. El intento de "simplificar" la tarea apologética ciertamente haría explicable la incompresencia de esa figura.

En el caso del Evangelio de Marcos, el texto se concentra en la teología de martirio como la aplicación de la teología de la cruz, espacio que escasamente existe en detalles meramente biográficos para cualquier interés. Es más, un seguidor de Jesús que se creía que estaba exento del martirio (como el amado [Juan 2:21-22]) no jugaría un papel significativo en la narrativa concerniente al martirio. Sin embargo, como veremos en el capítulo 7, aparecen en este Evangelio rastros de una figura como la del discípulo que Jesús amó.

Es así posible dar una explicación sencilla de la eliminación de la figura del amado de los otros Evangelios. ¿Es posible explicar su presencia en este Evangelio?

---

<sup>11</sup> Volveremos sobre la cuestión de la actitud de este texto hacia las relaciones entre personas del mismo sexo en el capítulo 8.