

Teología y VIH y Sida en América Latina

Una colección de artículos de estudiantes de maestría de cuatro instituciones teológicas



Valburga Schmiedt Streck
Organizadora

**Teología y VIH y Sida
en América Latina**

**Una colección de artículos de estudiantes de
maestría de cuatro instituciones teológicas**

***Teologia e HIV/AIDS
na América Latina***

***Uma coleção de artigos de estudantes de
mestrado de quatro instituições teológicas***

Valburga Schmiedt Streck
Organizadora

Teología y VIH y Sida en América Latina

**Una colección de artículos de estudiantes de
maestría de cuatro instituciones teológicas**

Teologia e HIV/AIDS na América Latina

*Uma coleção de artigos de estudantes de
mestrado de quatro instituições teológicas*

2ª edição
(E-book)

actalianza



La Iglesia Sueca 

2013

© Swedish International Development Agency (SIDA) – 2013
Church of Sweden – Uppsala, Suécia

Editoração: Oikos

Capa: Juliana Nascimento

Imagem da capa: Flávio Scholles. Ref.: 051 – “Rebarbas urbanas”.
www.fscholles.net – JR Fotografias

Revisão: Geraldo Korndörfer e Luís M. Sander

Arte-final: Jair de Oliveira Carlos

Impressão: Rotermond S. A.

Conselho Editorial (Editora Oikos):

Antonio Sidekum (Ed. Nova Harmonia)

Arthur Blasio Rambo (UNISINOS)

Avelino da Rosa Oliveira (UFPEL)

Danilo Streck (UNISINOS)

Elcio Cecchetti (UFSC e UNOCHAPECÓ)

Ivoni R. Reimer (PUC Goiás)

Luís H. Dreher (UFJF)

Marluza Harres (UNISINOS)

Martin N. Dreher (IHSL – MHVSL)

Oneide Bobsin (Faculdades EST)

Raul Fornet-Betancourt (Uni-Bremen e Uni-Aachen/Alemanha)

Rosileny A. dos Santos Schwantes (UNINOVE)



Esta publicación fue financiada por ASDI – Agencia Sueca para el Desarrollo Internacional. ASDI no necesariamente comparte las opiniones que se presentan en esta publicación, sino que éstas están bajo entera responsabilidad de los editores.

Editora Oikos Ltda.

Rua Paraná, 240 – B. Scharlau

Caixa Postal 1081

93121-970 São Leopoldo/RS

Tel.: (51) 3568.2848 / Fax: 3568.7965

contato@oikoseditora.com.br

www.oikoseditora.com.br

T765 Teología y VIH y Sida en América Latina: una colección de artículos de estudiantes de maestría de cuatro instituciones teológicas. Teologia e HIV/AIDS na América Latina: uma coleção de artigos de estudantes de mestrado de quatro instituições teológicas. / Organizado por Valburga Schmiedt Streck. [2. ed.] – São Leopoldo: Oikos, 2013.

372 p.; 16 x 23 cm.

E-book, PDF.

ISBN 978-85-7843-366-6

1. Teologia. 2. Dignidade humana. 3. Aids. 4. Relação – Comunidade – Igreja. I. Streck, Valburga Schmiedt.

CDU 21:342.7

Catalogação na Publicação: Bibliotecária Eliete Mari Doncato Brasil – CRB 10/1184

Agradecimientos

La organizadora expresa sus agradecimientos para:

Swedish International Development Agency (SIDA) por el financiamiento dado a la Iglesia de Suecia que por su vez apoyó el presente proyecto de 2010 a 2012 a través de la orientación de Olle Kristenson y Adriana Castellu. Sin este apoyo difícilmente el tema VIH/SIDA hubiera sido estudiado a nivel de post-graduación en cuatro facultades de teología latinoamericanas y los estudiantes que participaron del proyecto no hubieran tenido la oportunidad de profundizar en esta temática. También agradezco a Gunilla Hallonsten por el apoyo y la contribución en la reflexión teológica.

Las cuatro casas de estudio que acogieron el proyecto en sus programas de posgrado. Un reconocimiento especial a los coordinadores locales, cuya cooperación y dedicación contribuyó para el éxito del proyecto: Libardo Hoyos (Universidad Javeriana), Jerónimo Granados (ISEDET), Sara Batodano (UBL) y Valburga Schmiedt Streck (Facultades EST).

Los estudiantes de maestría, en las cuatro casas de estudio, que durante esos dos años se sintieron desafiados, se dedicaron a sus investigaciones y escribieron los textos para que esa publicación pudiera estar lista en tiempo hábil.

Iglesia Evangélica Luterana Unida – IELU – por la iniciativa de crear el proyecto. Un reconocimiento a Lisandro Orlov de la Pastoral SIDA – IELU – por ministrar seminarios en las casas de estudio sobre la temática. De forma especial, agradezco a Gustavo Driau, quien escribió el proyecto y participó en la ejecución y en la administración. Con experiencia en dirigir proyectos, fue el colega que estuvo siempre listo para apoyar, mediar y animar.

ANHERTHA (African Network of Higher Education and Research in Religion, Theology, VIH and AIDS), en especial a su directora, Ewina Ward, por el intercambio de experiencias y orientaciones.

A la INERELA (International Network of Religious Leaders – Lay and Ordained, Women and Men – Living with, or personally Affected, by HIV), que, a través de su director J. P. Mokgethi-Heath, ha brindado asesoría.

A Wanda Deifelt y a Guillermo Hansen, quienes leyeron todos los textos de los alumnos y escribieron una reflexión a partir de esa lectura.

A Flávio Scholles, por ceder el cuadro “Rebarbas urbanas” para la cubierta del libro.

Índice

Agradecimientos	v
Prefacio	xi
<i>Olle Kristenson</i>	
Presentación	xv
<i>Gunilla Hallonsteen</i>	
Introducción	xix
<i>Valburga Schmiedt Streck</i>	

Comentarios iniciales / Comentários iniciais

A pandemia da Aids e a vulnerabilidade de Deus	xxv
<i>Wanda Deifelt</i>	
Una lectura sobre las reflexiones teológicas latinoamericanas sobre el HIV	xxxiii
<i>Guillermo Hansen</i>	

Parte I - Projectos sociais y prácticas pastorales

Projetos sociais e práticas pastorais

Redução de Danos e teologia – protagonizando novas compreensões de vida e cuidado a partir da epidemia de HIV/AIDS	3
<i>Claudio Roberto König – Faculdades EST</i>	
Processos de luto em pessoas com HIV/AIDS: uma abordagem psicológica, social e teológica	13
<i>Demétrio Félix Beltrão da Silva – Faculdades EST</i>	
Práxis diaconal e HIV/AIDS: breves considerações sobre o trabalho desenvolvido na Casa Fonte Colombo	23
<i>Rogério Oliveira de Aguiar – Faculdades EST</i>	

O cuidado no acompanhamento pastoral a doentes com HIV/AIDS 33
Walter Hoppe – Faculdades EST

Abrazar nuestras heridas: cómo asumir el cuidado pastoral,
desde la fe cristiana, para responder a la epidemia por VIH 43
Galo Segovia Baus S.J. – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

El VIH desde la ontología del cuidado teológico 53
José Edgar Alarcón Manrique
– *Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá*

Parte II - Estudios de género, jóvenes, niños y niñas

Estudos de gênero, jovens e crianças

Empoderamiento de la mujer y acción eclesial: aproximación a una
respuesta al VIH y Sida desde el contexto colombiano 65
Fabián Wilches García – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

Evidencia para una incidencia eclesial: Ensayo a partir de la experiencia
de acercamiento a mujeres en ejercicio de la prostitución en la ciudad
de Bogotá (Colombia) y también desde el testimonio de hombres
estigmatizados y discriminados por estar relacionados con el
VIH y el Sida 79
René Rey, cjm – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

Liberarse del maltrato infantil: Pastoral transformadora a partir de
las imágenes sobre Dios de un grupo de niñas y niños dominicanos
huérfanos a causa del Sida 95
Perfecto Jacinto Sánchez – Universidad Bíblica Latinoamericana

El toque teológico de Jesús y la mujer con flujo de sangre 107
Rosa María López Pérez – Universidad Bíblica Latinoamericana

A escola bíblica dominical atuando na prevenção do HIV/AIDS
– um estudo a partir da Igreja Evangélica Assembleia de Deus 119
Sonia Carvalho Santana – Escola Superior de Teologia

Parte III - Estudios sobre eclesiología y exclusión social **Estudos sobre eclesiologia e exclusão social**

Entre la realidad y la simbólica: una lectura compleja en clave de realidad, memoria y simbólica en el relato del ciego Bartimeo	133
<i>Oscar Cabrera – ISEDET</i>	
¡Jonás 0 negativo! ¡y muy excluyente!	143
<i>Sergio A. López – ISEDET</i>	
Hacia una cristología liberadora para personas con diversidad sexual con mayor vulnerabilidad al VIH	157
<i>Amanda Guldmond – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá</i>	
“El Dios occidental” y la legitimación y reproducción de la estigmatización y la discriminación asociada con el VIH y el Sida	169
<i>Andrés Alba – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá</i>	
¿Es el VIH y Sida un <i>locus theologicus</i> ?	187
<i>Carlos Andrés Andino Acosta</i> – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá	
El discurso eclesial ante la realidad del VIH y Sida: una reflexión desde la Ley y el Evangelio	201
<i>Olga Rocío Morales Mora</i> – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá	
La gracia como forma de la iglesia a partir de santo Tomás de Aquino. Una eclesiología para contextos de estigma, estigmatización y discriminación en relación con el VIH y Sida	211
<i>Vicente Valenzuela Osorio</i> – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá	
La iglesia en la otra esquina: creencias sobre Dios de un grupo de jóvenes usuarios y usuarias de <i>crack</i> que viven con VIH en situación de calle. Propuesta pastoral desde una visión pentecostal alternativa ...	223
<i>Daniel Alberto Trujillo – Universidad Bíblica Latinoamericana</i>	

Ternura política liberadora de Dios: ante el complejo mundo del SIDA ..233

Víctor Manuel Mendoza Gutiérrez

– *Universidad Bíblica Latinoamericana*

O respeito à dignidade humana de pessoas com HIV/AIDS vítimas
de abuso sexual 245

Hiltrud Buse – Faculdades EST

Parte IV - Estudios sobre Sagradas Escrituras

Estudios sobre Sagradas Escrituras

“Algo habrán hecho...” Iglesia y estigmatización de personas con VIH
y/o Sida, a la luz de Lucas 13,1-5 259

Gerardo García Helder – ISEDET

Sifra y Fúa, las parteras de Egipto. Una práctica valiente de
reconocimiento e inclusión de personas excluidas (Éxodo 1,8-22) 271

Judith Puebla – ISEDET

Una mujer vulnerada que Jesús hace visible 279

María Lis Rivoira – ISEDET

La crisis de las significancias en el texto de Lucas 13,10-17 285

Lisbet Armero Peña – ISEDET

El silencio de Dios en una situación límite: una perspectiva
escatológica en la experiencia del VIH y Sida 295

Ismael González – Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

El estigma de la pureza 309

Heydi Tatiana Galarza Mendoza

– *Universidad Bíblica Latinoamericana*

Parte V - Testimonio / Testemunho

Sigo luchando, lleno de rebeldía y vida 323

Sergio Ugalde Miranda – Universidad Bíblica Latinoamericana

Sobre autores e autoras 329

Prefacio

Cuando fui nombrado director del proyecto de Maestría en Teología y VIH de la Iglesia de Suecia en África en 2005, estaba en el comienzo de mi investigación de doctorado sobre la teología de Gustavo Gutiérrez. Muchas personas, incluyéndome a mí en un inicio, consideraron ésto como dos tareas completamente incompatibles. Sin embargo, pronto me di cuenta de que este no era el caso. Al contrario, la cuestión teológica que Gutiérrez formuló era la misma cuestión que debía ser respondida por una iglesia comprometida con las personas que viven con el VIH en África. Gutiérrez lo expresó así: “¿Cómo vamos a hablar de un Dios que se revela como amor en una situación caracterizada por la pobreza y la opresión?” O más específicamente, debido a la violencia política en el Perú: “¿Cómo vamos a hacer teología *mientras perdura Ayacucho*?” La pregunta correspondiente en África meridional podría ser: “¿Cómo vamos a hacer teología *mientras perdura la pandemia del VIH*?”

Dos preguntas, formuladas de manera diferente debido a sus contextos específicos, pero siendo básicamente lo mismo. Percibiendo esto, he encontrado la metodología de la Teología de la Liberación pertinente para una teología sobre el VIH en África y, por ello, mis dos tareas podrían beneficiarse mutuamente. “Hacer teología”, si esta expresión se inventó en América Latina no importa. Teólogos latinoamericanos han desarrollado esta teología desde la década de 1960 con Gutiérrez, uno de sus exponentes más importantes. Y “hacer teología” implica darse cuenta, como él ya escribió en su *Teología de la Liberación* en 1971, que la teología es una “reflexión crítica sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra”.

El proyecto africano de Maestría en Teología y VIH se basó en la presuposición de que la solidaridad con las personas que viven marginalizadas es para la iglesia, por encima de todo, una cuestión teológica; algo que también debe ser verdad cuando la Iglesia en África comienza a reflexionar en cómo responder a la pandemia del VIH. Esto, sin decir como la Iglesia frecuentemente descuida la reflexión teológica cuando apoya al sector de

bienestar social o cuando trata de dar su opinión en el debate público. Por lo tanto, un gran énfasis fue puesto en el papel de la teología como una reflexión crítica sobre la praxis en el proyecto africano de Maestría en Teología y VIH. Teníamos la esperanza de llegar a los líderes de las iglesias para ampliar sus puntos de vista a través de la investigación de los estudiantes, con el objetivo de hacer posible que ellos pudieran responder de manera efectiva a la pandemia del VIH y así crear oportunidades para que la Iglesia se convirtiese en lo que llamamos una “iglesia competente en VIH”.

A medida que avanzaba el proyecto nos dimos cuenta de que el compromiso de la Iglesia para con las personas que viven con el VIH está relacionado con aspectos fundamentales de la teología: qué significa ser iglesia (eclesiología), la imagen de Dios, la visión cristiana de la humanidad, etc. No es solamente una cuestión de compromiso y de ser solidarios con las personas VIH positivas. Es también una cuestión de percibir que el compromiso resulta en nuevas prácticas cristianas que dan nuevas perspectivas a estos aspectos fundamentales de la teología; en resumen, de hacer teología. Al mismo tiempo, esto significa que una reflexión teológica necesaria para la expresión de esta solidaridad constituye un aporte a la reflexión teológica general y universal.

Cuando llegó la propuesta de la Iglesia Evangélica Luterana Unida en Argentina y Uruguay (IELU) de hacer algo similar en América Latina, fue bien recibida por nosotros en la oficina central de la Iglesia de Suecia y yo tuve el privilegio de conducir también este proyecto. Esta fue la forma como la metodología inspirada a partir de la Teología de la Liberación regresó a América Latina. Es cierto que la prevalencia del VIH en América Latina está lejos de ser tan alarmante como lo es en África, pero aún así cuestiones como la estigmatización son esenciales para hacerles frente también en el contexto latinoamericano.

Junto con las personas de la IELU hemos diseñado el proyecto y hemos incluido a la Dra. Valburga Schmiedt de la EST en Brasil como directora del proyecto. En abril de 2009, nos reunimos con los coordinadores locales de cada universidad para discutir el proyecto y poco después dicho proyecto fue presentado a la Iglesia de Suecia. Después de haber sido aprobado, la agencia de desarrollo del gobierno sueco dijo, a finales de 2010, que el proyecto podría comenzar en enero de 2011. También mantuvimos contacto con la

experiencia africana a través de visitas a Sudáfrica y a Etiopía en 2011, e invitando a la gente de África tanto para el gran Simposio con todos los estudiantes en Lima en diciembre de 2011 cuanto para el cierre del Simposio en San José en abril de 2013.

Uno tal vez dude al reunir a dos contextos tan diferentes como el africano y el latinoamericano con relación a la situación del VIH. Mi convicción es que las experiencias distintivas de cada contexto ofrecerán nuevas perspectivas para los dos, mientras ellos intercambien sus experiencias. Por lo tanto, espero que este intercambio de experiencias continúe.

Ha sido un largo proceso desde las primeras discusiones entre la gente de la IELU y la Iglesia de Suecia en 2006, nuestra primera reunión para dibujar el proyecto en Buenos Aires en febrero de 2008, las visitas a las diferentes escuelas de teología el mismo año hasta el Simposio de cierre en San José en abril de 2013 y la publicación de este libro. No siempre ha sido fácil y hemos encontrado situaciones difíciles, pero debido a una fuerte dedicación hemos sido capaces de superar esto y, finalmente, llevar el proyecto a buen término. Yo tuve que dejar el proyecto a finales de 2011 porque asumí un nuevo puesto de trabajo en el Consejo Cristiano de Suecia, pero estoy seguro de que mis antiguos colegas serán capaces de continuar el proyecto en lo que hemos denominado la Fase 2. Pero esto es, como decimos en Suecia, “una otra historia”.

A través de los dos proyectos – de maestría en VIH y teología en África y América Latina – hemos aprendido no sólo que la respuesta de la Iglesia a cualquier fenómeno social en principio siempre debe ser teológica. Hemos demostrado que una respuesta teológica da nuevas dimensiones a cualquier situación y para esta situación en particular. Pero también hemos aprendido que la reflexión teológica sobre el VIH en América Latina, así como en África, proporciona a la reflexión teológica en general nuevas ideas y, de esta forma, profundiza la teología de la Iglesia en todo el mundo. Una teología sobre el VIH es, pues, no sólo un instrumento para la Iglesia responder a la pandemia del VIH, constituye también una contribución a la Iglesia universal para su reflexión y praxis teológica.

Rev. Dr. Olle Kristenson
Consejo Cristiano de Suecia

Presentación

Un encuentro más allá de los límites de la posibilidad; dinámico, viable, con gran apertura, curiosidad y deseo por desafíos teológicos. Es así como el punto inicial, que no es el punto real de partida, puede ser descrito: el Simposio sobre VIH y Teología, en Lima, en diciembre de 2011. Este fue el momento de encuentro para estudiantes y coordinadores de cuatro universidades de Latinoamérica, representantes del Programa de Maestría en VIH y Teología en África y la Iglesia de Suecia.

¡Este libro es igualmente un resultado del esfuerzo hecho por muchas personas, y es con mucha alegría y satisfacción que se lo presentamos!

En este prefacio, me gustaría destacar tres aspectos que se han convertido en importantes resultados del Programa de Maestría, aspectos que pueden ser evidenciados en los artículos del libro.

El primer aspecto se trata del reconocimiento de que todo lo que es significativo para la humanidad es significativo para el cristianismo. Esto significa, por ejemplo, que la existencia humana y la convivencia, y una reflexión teológica más profunda sobre el VIH como un signo de los tiempos, se abren para un ámbito más amplio de las cuestiones relativas a las condiciones para la vida humana y para la vida en la iglesia y la sociedad.

Gustavo Gutiérrez habla de las condiciones de insignificancia y cómo el VIH debería ser entendido como una de estas condiciones. Condiciones de insignificancia que en sí mismas crean vulnerabilidad, que son categorías creadas por los seres humanos y también son el resultado de las condiciones de vida de las personas. Se refieren a las relaciones de poder en una situación específica. En la sociología feminista, el concepto equivalente se llama *intersectionality*.

La reflexión teológica sobre el VIH revela también las necesidades y oportunidades para la transformación de dos grandes áreas: género y sexualidad humana. Estas categorías pueden ser entendidas como construcciones

de los seres humanos – por ejemplo, género y la superioridad masculina – y por lo tanto son pasibles de transformación.

La piedra angular de la metodología contextual es desconstruir, construir y reconstruir en cada nuevo momento y contexto, y ha sido con gran interés que la Iglesia de Suecia ha seguido el proceso de discusión y de escrita relacionado de diferentes modos a la pregunta: ¿Cómo relacionamos el VIH a nuestra propia existencia humana y cristiana desde nuestros contextos locales?

El segundo aspecto se refiere a cómo el programa de maestría ha inspirado el ecumenismo, la red y el intercambio entre fronteras. Ecumenismo en el sentido de que, en el plano individual, los estudiantes de varias denominaciones e iglesias se han reunido para ser incentivados y desafiados por las experiencias y entendimientos relacionados con la pertenencia confesional de cada cual. En el Seminario de la Iglesia de Costa Rica, líderes de diferentes denominaciones fueron invitados y agradecieron por la oportunidad de encontrarse y compartir reflexiones teológicas sobre VIH y práctica pastoral. Otro resultado interesante es la red ecuménica entre los estudiantes acerca del trabajo práctico pastoral con VIH, así como la promoción de esta temática. Las fronteras también se han cruzado en América Latina cuando los estudiantes de diferentes nacionalidades se han reunido, e incluso a nivel mundial a través de la interacción con los colaboradores del Programa de Maestría Africano en VIH y Teología.

El tercer aspecto es una teología de la práctica. Cómo – nuevamente – un enfoque orientado a la praxis ha permitido que la teología académica se involucre con uno de los principales problemas de la humanidad en nuestro tiempo: el VIH y las cuestiones relacionadas con la justicia, los derechos humanos, la sexualidad humana y la igualdad de género. La praxis pastoral se ha convertido en un resultado del programa teológico y de la reflexión en lo que se refiere a la investigación de los estudiantes y al deseo de estudiantes y profesores de trabajar en la práctica con las cuestiones relacionadas con VIH, o sea un compromiso histórico. La praxis pastoral exige un lenguaje de compasión, solidaridad y reconocimiento de los Derechos Humanos, con el propósito de reconocer los seres humanos y los valores humanos.

Los estudiantes, profesores e investigadores, así como coordinadores, han sido pioneros en esta aventura, abriendo nuevos caminos para la interpretación teológica no sólo del VIH, sino también de lo que se desprende como resultado de una comprensión más profunda del VIH, es decir, nuestras concepciones teológicas de los seres humanos – mujeres y hombres – de Dios, del mundo y de la Escritura. El Programa de Maestría en VIH y Teología, en este sentido, allanará el camino para investigaciones innovadoras sobre temas humanos y contextuales que requieran reflexión teológica.

Por último, me gustaría dar las gracias a la profesora Valburga Schmiedt Streck y al Sr. Gustavo Driau por todo el empeño que han puesto en este Programa y por la manera esforzada y respetuosa con que trabajaron, haciendo posible el éxito de los estudiantes en sus investigaciones.

Rev. Dr. Gunilla Hallonsten
Directora de Políticas, Iglesia de Suecia

Introducción

El VIH/SIDA no sólo afecta la vida del individuo, sino que envuelve a toda la sociedad. Según Gustavo Gutiérrez, puede ser considerado una señal de los tiempos que nos lleva a reflexionar sobre lo que sucede en la historia y desafía a nuevos discernimientos. La idea de pecado en relación al sexo y al VIH/SIDA continúa presente y crea la marginalización en las iglesias y en la sociedad. Por eso, una teología liberadora no puede dejar de lado esta causa de sufrimiento humano y necesita incluir el tema en sus reflexiones. Con esta perspectiva fue elaborado el proyecto de estudios Teología y VIH/SIDA en América Latina.

Las facultades de teología que participaron de este proyecto fueron: Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, Brasil; Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires, Argentina; Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia; Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Estas casas de estudio durante los dos años de curso de maestría enfocaron la temática Teología y VIH/SIDA, manteniendo sus currículos en teología en las diversas áreas y en las demás especialidades. Esta experiencia innovadora posibilitó que por vez primera, en América Latina, cuatro instituciones de estudio en teología se involucraran con una misma temática, ofreciendo la posibilidad de intercambio de conocimiento.

Los candidatos a la maestría provinieron de varios países de América Latina y el Caribe, como Colombia, Venezuela, Costa Rica, República Dominicana, Honduras, Brasil, Perú, Bolivia, Cuba, Costa Rica y Argentina, y representan diferentes confesiones religiosas, entre ellas, la Católica Apostólica Romana, Luterana, Metodista, Valdense y las Iglesias Pentecostales. Muchos de estos estudiantes de maestría ya estaban vinculados directamente con la temática y trajeron contribuciones importantes de su práctica para la reflexión en las casas de estudio. De suma importancia fue, también, profundizar y elaborar la reflexión teológica y el diálogo interdisciplinar en relación al VIH/SIDA. Lo que se percibe, después de

concluir el curso, es que un proyecto de tal envergadura no puede simplemente parar, es necesario continuar apoyando y posibilitando la profundización en este tema. Eso es tarea para las iglesias y para las instituciones de enseñanza.

Durante la vigencia del proyecto fueron realizados dos encuentros. Un Simposio Internacional en Lima, Perú, en 2009, donde todos los participantes del proyecto presentaron y discutieron sus proyectos de investigación. Este fue un momento especial para establecer redes y diálogos en el ámbito de América Latina, así como para ejercitar la discusión académica alrededor de esta temática. De este encuentro participó el teólogo Gustavo Gutiérrez que, a partir de la teología de la liberación, ayudó a aguzar la mirada para el sufrimiento humano como marginalización social. Un segundo evento fue el Seminario Internacional en Costa Rica, donde ocho alumnos – dos de cada casa de estudios – presentaron sus trabajos investigativos. En este evento dos estudiantes del proyecto ANHERTHA también presentaron sus investigaciones y fue una oportunidad para profundizar el diálogo sur-sur sobre la temática Teología y VIH y SIDA.

Las investigaciones realizadas en el proyecto Teología y VIH/SIDA tuvieron varios enfoques y aproximaciones al tema. Considerando que teología es la reflexión del cotidiano, fue realizada una aproximación a las diversas realidades de quien vive y convive con el VIH. Esa variedad representa un desafío para el pensamiento tradicional de la academia al tocar temas tabú como el de la sexualidad, las cuestiones de género, la exclusión social, el estigma, entre otros...

Los textos de los participantes del Proyecto Estudio e Investigación en Teología y VIH y SIDA son presentados en dos libros: el libro *Teología y VIH y Sida en América Latina* en portugués/español reúne los textos de los 28 estudiantes de maestría que realizaron sus estudios en las cuatro casas de enseñanza teológica; el libro *Theology and HIV & Aids in Latin America* presenta diez textos seleccionados de aquellos escritos por los estudiantes. Diferentes énfasis son encontrados en el estudio de la temática, lo que revela la diversidad de contextos y de tradiciones en la educación teológica latinoamericana.

Los temas de las investigaciones penetran en sectores sociales donde se encuentra el virus e interpelan a las iglesias y a la sociedad civil. Debido a esas diferentes incursiones agrupamos los textos en cuatro categorías. En la categoría *Proyectos sociales y prácticas pastorales* los textos tratan de diversas prácticas pastorales y sociales donde los alumnos se insirieron o ya estaban inseridos. Ya en *Estudios de género, jóvenes y niños y niñas* vemos reflexiones prácticas o teóricas más específicas con relación al género y a grupos generacionales; *Estudios sobre eclesiología y exclusión social* levantan la discusión eclesiológica y la exclusión social, discutiendo qué significa ser iglesia en un sentido liberador. En *Sagradas Escrituras* se partió de textos bíblicos para reflexionar sobre el VIH. En el final fue incluido el testimonio de uno de los estudiantes que vive con VIH/SIDA. Como un documento humano vivo, él nos enseñó en estos años a entender el día a día de lo que significa el sufrimiento, el estigma, la exclusión, la esperanza, así como a amar aquella persona que sufre.

Con el intuito de ofrecer una lectura introductoria al conjunto de textos de los alumnos del proyecto, optamos por colocar los textos de Wanda Deifelt y Guillermo Hansen al inicio del libro. Como académicos no vinculados a ninguna de las casas de estudio que participaron del proyecto, ellos fueron convidados a leer todos los textos y a evaluarlos. El resultado fueron dos textos que remiten a un diálogo, con los autores/as del presente libro, en torno de una teología de VIH/SIDA en América Latina.

El proyecto de estudios Teología e VIH/ SIDA contó con el apoyo financiero de la agencia SIDA – Swedish International Development Agency – del gobierno de Suecia, que a través de la Iglesia de Suecia tornó posible realizar este proyecto de maestría. La concepción del proyecto fue una iniciativa de la Pastoral SIDA de la Iglesia Evangélica Luterana Unida de Argentina y Uruguay.

Espero que la lectura de este libro pueda ser animadora e inspiradora para nuevas reflexiones e investigaciones sobre el tema. Ojalá tal iniciativa no haya sido un momento aislado en la teología latinoamericana y que surjan nuevos estudios, encoraje y anime acciones en los diferentes contextos eclesiales y sociales latinoamericanos de donde vinieron nuestros magisters.

Dirección de las cuatro instituciones que contribuyeron:

Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana. Carrera 5, no. 39-00, piso 3, Edificio Pedro Arrupe, S.J. 3208320, ext 5630-5624-5616. Pontificia Universidad Javeriana – Bogotá D. C. Colombia. <http://puj-portal.javeriana.edu.com>.

Faculdades EST (EST). Rua Amadeo Rossi, 467, Morro do Espelho – São Leopoldo/RS, Brasil – CEP: 93030-220 – tel.: (55 51) 2111 1400 – fax: (51) 2111 1411 – email: est@est.edu.br.

Universidad Bíblica Latinoamericana. Apartado 901-1000. San José, Costa Rica. (506) 2283 8848, (506) 2283 6826 - Fax: www.unibiblica.net.

Instituto Universitario ISEDET. Camacué, 282, DOF 1406C. Buenos Aires, Argentina (54 11) 4632 5030 / 5039 Fax: (54 11) 4633 2825, email: info@isedet.edu.ar.

Profa. Dra. Valburga Schmiedt Streck
Directora de estudios del Proyecto Estudio y
Investigación en Teología y VIH y SIDA
en América Latina

*Comentarios
iniciales*

*Comentários
iniciais*

A pandemia da Aids e a vulnerabilidade de Deus

Wanda Deifelt

Nas últimas décadas, o rosto da Aids no mundo se tornou gradualmente mais feminino e jovem, mas sempre pobre e majoritariamente negro. Dados da UNAIDS nos informam que o vírus do HIV continua infectando e afetando milhares de seres humanos em todo o globo. Enquanto alguns têm acesso a tratamentos médicos e terapêuticos que asseguram, se não a cura da doença, ao menos uma sobrevivência de qualidade, milhares são privados de medicamentos, acompanhamento médico ou apoio familiar. A crise da Aids revelou a humanidade em todas as suas contradições: por um lado, a compaixão com o sofrimento alheio e, por outro lado, a culpabilização ou total desinteresse pela multidão de pessoas afligidas pela doença.

O projeto de criar uma teologia que reflita sobre a realidade do HIV e da Aids na América Latina começa com a pergunta pela revelação de Deus em meio à condição humana. Como produzir conhecimento teológico a partir da dor? Como identificar esperança diante da estigmatização que pessoas soropositivas sofrem? Uma das características do cristianismo primitivo foi a atração que o movimento de Jesus exercia entre pessoas sofridas, espoliadas e destituídas de poder. Na atualidade, há uma comparação ou identificação entre as pessoas marginalizadas da época de Jesus com a humanidade que hoje sofre discriminação devido à cor de sua pele, sua classe social, seu sexo ou identidade sexual, sua idade, sua capacidade de mobilidade física, ou por serem portadoras do vírus HIV.

Há uma vasta contribuição vindo de teologias contextuais e contemporâneas que conectam a vulnerabilidade humana com o poder libertador da mensagem de Jesus. As teologias da libertação, feminista, queer, negra, womanist, pós-colonial, mujerista, dalit e minjung (entre outras) afirmam que há uma conexão entre o movimento libertário de Jesus e os movimentos

sociais ou políticos atuais. Estas teologias nos fornecem instrumentos importantes para contextualizar a mensagem de Jesus diante da pandemia do HIV e da Aids porque identificam um poder transformador, através do Evangelho, em que seres humanos afirmam e lutam pela sua dignidade a partir de sua experiência de vida e fé.

Qual era o atrativo que levava mulheres, escravas e escravos, pobres, doentes e famintos não só a seguir Jesus em vida, mas também depois de sua morte? O que o cristianismo tem a dizer para as multidões que hoje sofrem exclusão social, inclusive os 34 milhões de pessoas no mundo que vivem com HIV? Qual é o papel que comunidades de fé (igrejas) e seus fiéis têm a desempenhar diante da realidade de sofrimento, quando a realidade de dor vem de dentro de si? Se a igreja é o corpo de Cristo – e este corpo vive com HIV – como esta dor pode ser ressignificada à luz da compaixão e do cuidado que a mensagem de Jesus instila?

Neste contexto, surge a proposta de uma teologia latino-americana que reflita sobre e a partir do HIV e da Aids. O marco teológico fundante é a realidade de dor causada desde um diagnóstico soropositivo até a exclusão social devido ao estigma que a Aids ainda causa, passando pela crise de identidade, de fé, de valores e de comunidade. Alguns temas são marcantes no desenvolvimento desta teologia que toma a Aids como um *locus theologicus*: um retorno à mensagem libertadora de Jesus, a desconstrução de textos bíblicos patriarcais e a ênfase em uma hermenêutica afirmadora de justiça e paridade, a preocupação pelo bem-estar da pessoa como um todo, o chamado à comunidade de fé (igreja) para ser um corpo acolhedor, o desenvolvimento de uma linguagem teológica criativa que toma a experiência soropositiva como fundante, a pergunta pelo papel de cristãos e cristãs na transformação da sociedade, inclusive na criação de políticas públicas que garantam acesso à saúde, o papel profético na denúncia de discriminações e estigmatização que a Aids ainda causa e o anúncio de uma realidade de vida abundante para toda a criação.

A dor do próximo como a própria dor

Há algo de irreverente e incondicional na prática amorosa de Jesus que desafia a lógica humana do consumo e a retribuição do ódio pelo ódio. Tanto

em sua vida como em sua morte, encontramos em Jesus um mandamento maior, que é o do amor a Deus, ao próximo e a si. Esta dimensão tríplice, amorosa, estabelece uma rede de relações que supera individualismo, segregação, estigmatização, ansiedade e a falta de esperança que a realidade impõe.

Com a cruz de Jesus, há uma identificação divina com o sofrimento humano e, em contrapartida, uma motivação humana de sofrer também em decorrência do discipulado que muitas vezes vai contra a lógica do mundo. Com base no ministério de Jesus, que, em última instância, levou à morte (e morte na cruz), há uma reviravolta nos paradigmas de poder. Como o Hino Cristológico de Filipenses 2.6-11 demonstra, Jesus esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, tornando-se semelhante a nós, seres humanos (Fp 2.7). A cruz recebeu diversas interpretações. Ela visibilizou a violência sofrida pela comunidade cristã através do símbolo da cruz, onde os horrores sofridos por Jesus são equiparados ao sofrimento de seres humanos comuns. Com isso, as dores do mundo são também as dores de Deus. Por outro lado, a cruz também mostrou a impotência de Deus diante da realidade de violência, onde não há outra alternativa além de sofrer junto (como Maria Madalena chorando junto ao túmulo de Jesus). Com isto, as dores de Deus também são as dores deste mundo.

Durante os últimos dois milênios, houve muitas tentativas de explicar a cruz e escapar do seu escândalo. Mesmo que a morte na cruz culmine na ressurreição, a comunidade de fiéis muitas vezes remeteu a negação da morte – a ressurreição – a uma expectativa escatológica. Além disto, em outros contextos (como o latino-americano), a morte de Jesus levou à passividade e resignação. Isto acontece especialmente quando sofrimento e morte são entendidos como um sacrifício expiatório, segundo a vontade divina, para aplacar a ira de um Deus cuja justiça requer que cada qual pague pelos seus pecados. O que parece ser inofensivo e inconsequente, como dizer que cada qual carrega a sua cruz, acaba por impor uma sentença: sofrimento é vontade de Deus, consequência de atitudes desviantes, resultado do pecado.

Infelizmente, este tem sido o discurso e a prática predominantes no trato das igrejas cristãs para com as pessoas que são soropositivas. A lógica de que cada qual paga pelos seus pecados implica uma jurisprudência baseada na lei e não no Evangelho. É verdade que atos têm consequências, mas o julgamento destes atos de acordo com méritos ou deméritos humanos não

está em conformidade com a proposta de Jesus e com a novidade do Evangelho.

Atualmente, duas tendências igualmente perigosas podem ser notadas no tocante ao sofrimento e à Aids. Em primeiro lugar, vem a idealização do sofrimento (especialmente o sofrimento alheio). Esta idealização passa a ser parte do *ethos* cristão (contrastando com o ministério de Jesus, que promulgava vida plena e superlativa, abundante), levando à passividade, resignação e manutenção de relações de poder assimétricas ou autoritárias. “Carregar a cruz” tornou-se um ideal que justifica a realidade de dor e exclusão em que as pessoas se encontram. Ao sofrer, seres humanos participam do sacrifício expiatório de Cristo, não como recebedores da graça de Deus, mas porque o sofrimento os redime do pecado que supostamente cometeram ao contrair o vírus HIV.

Outro perigo vem a partir da teologia da prosperidade (ou da glória), onde o sofrimento é visto como um estágio antecipatório, em preparação para a revelação do poder salvífico de Deus. Sob o *slogan* “Pare de sofrer!” milhares de pessoas são atraídas a cultos de cura porque o sofrimento é um mal imposto pelo diabo e está diametralmente oposto à abundância, prosperidade e saúde que Deus promete aos seus fiéis. Há cura para tudo, desde problemas financeiros até doenças ditas incuráveis (câncer, paralisia e Aids).

Tanto a obsessão pelo sofrimento da cruz como sua evasão rendem a cruz inerte, fazendo com que ela perca seu potencial transformador. Ela deixa de ser vista como instrumento de tortura, que deveria nos causar indignação e impelir a atos de solidariedade, para se tornar um objeto de adoração ou um trampolim para a manifestação da glória de Deus através da ressurreição. A cruz é a oportunidade de identificar a dor do próximo como dor própria e de compartilhar a dor pessoal com o corpo de Cristo.

A cidadania de pessoas que vivem com HIV

A ênfase na linguagem unidimensional, a doutrina das verdades absolutas e a arrogância pecaminosa de que uma experiência ou prática religiosa particular possa encapsular e transmitir a totalidade do divino levaram muitas religiões – e particularmente o cristianismo – a se envolverem em práticas que negam o fundamento de sua mensagem original e seu próprio *ethos*.

Na religião cristã, a pluralidade de manifestações religiosas e espiritualidades presentes no movimento cristão primitivo (descrita por Paulo em 1 Coríntios 12 quando usa a imagem do corpo humano) paulatinamente dá lugar a um sistema religioso centralizador e excludente.

Quando um movimento se torna uma instituição, pode perder seu poder profético, adotando modelos de organização e linguagem que servem aos interesses dos poderes deste mundo. Ela esquece e nega a voz profética e a práxis transformadora que lhe dão origem. Quando isto acontece, é hora de resgatar os princípios de inclusão e construção de comunidade que a mensagem cristã instala, fomentando um modelo de cidadania com responsabilidade e participação plenas.

A imagem da comunidade como corpo nos traz para o aqui e agora e exige que cuidemos melhor do presente. Usar o corpo como metáfora, como parábola para falar tanto da comunidade como da divindade, requer que a teologia se preocupe não só com a salvação da alma, mas com o bem-estar de corpos. O corpo humano como parábola para Deus nos leva a afirmar uma teologia da criação, onde Deus nos cria em sua imagem e nos dá dignidade. Dentro da tradição cristã, também nos leva a resgatar a teologia da encarnação, onde a boa notícia de Deus que opta pela vulnerabilidade de corpos é celebrada.

Como boa criação, o corpo também requer cuidados, especialmente quando se encontra fragilizado. No caso da Aids, tanto mais cuidado e atenção são necessários, indo desde medidas de prevenção até o tratamento contínuo. É lamentável que esta dimensão do cuidado dos corpos tenha se perdido em alguns segmentos do cristianismo. Agentes de saúde e profissionais na área da medicina se queixam de líderes religiosos que impedem ou desestimulam seus fiéis na adesão ao tratamento. Práticas de saúde pública como a distribuição de seringas ou o fornecimento de camisinhas, por exemplo, são interpretadas por certos líderes religiosos como um estímulo à promiscuidade e ao uso de drogas. Ativistas da Aids muitas vezes enfrentam preconceito religioso porque trabalham com homossexuais, profissionais do sexo e dependentes químicos – grupos sociais estigmatizados.¹

¹ SEFFNER, Fernando; MÚSCARI, Marcello. Presença religiosa nas políticas públicas de enfrentamento à Aids no Brasil. *Estudos Teológicos*, v. 52, n. 2, p. 386, jul./dez. 2012.

A cidadania das pessoas soropositivas se dá pela participação social e política que vem da consciência de se saber parte de um movimento maior, que busca transformação. Esta cidadania vale também para a igreja. Hoje, pessoas que vivem com HIV e Aids têm cidadania em suas sociedades, mas muitas vezes têm sua cidadania eclesial negada por estigmas e preconceitos. A realidade da Aids é tanto um desafio como uma oportunidade para as igrejas. Ao excluir as pessoas que vivem com HIV, as comunidades de fé se distanciam de sua matriz fundante (como a prática amorosa de Jesus) e deixam de ser voz profética para o mundo.

Um ministério a partir das pessoas que vivem com HIV

Uma teologia latino-americana que toma a experiência de viver com HIV e Aids como *locus theologicus* se caracteriza pela compaixão e justiça. Compaixão porque ela está pautada na prática eclesial da comunhão e do cuidado. A espiritualidade cristã oferece a abertura para o diferente, pratica a hospitalidade e é incluyente. Justiça porque ela afirma que a dignidade não é privilégio, mas característica do que nos faz humanos. A falta de dignidade causa indignação porque escancara a injustiça, o sofrimento imposto, o estigma que ainda assola as pessoas soropositivas.

Como seres humanos, somos cuidadoras e cuidadores responsáveis pela nossa morada, nosso *oikos*. Esta morada (*oikos*) é nosso corpo, casa, comunidade e mundo. Se uma parte está enferma, todo corpo está enfermo. Como diz Paulo em sua Carta aos Coríntios, se uma parte do corpo sofre, todo corpo sofre. Se uma parte se alegra, todo corpo se alegra. Na condição de criaturas, damos testemunho da justiça e do amor de Deus. Como criaturas, vivemos da dádiva da criação, que é a própria vida, e desfrutamos deste presente em ação de graças e apreço.

Pensar na dimensão pessoal, social e comunitária da nossa morada, a interdependência de corpos, é dádiva e desafio. O corpo coletivo que nos forma também precisa ser colocado sob o escrutínio e questionamento quando cerceia potencialidades e inibe criatividade. O corpo é a linguagem utilizada por Deus para se comunicar. É veículo e lugar da revelação. Pela graça, recebemos o convite de viver nossa fé plenamente no tempo presente e de estender a mesma dádiva a quem nos cerca.

Pessoas que são soropositivas também são receptoras da graça de Deus e dão testemunho desta graça mesmo em meio às incertezas e ansiedades da vida. Elas também são parte do corpo de Cristo. Desta forma, um ministério a partir do HIV não é só um ministério que atende pessoas que são portadoras do HIV através de iniciativas diaconais ou atividades específicas voltadas a este grupo. É também o serviço e a vocação das próprias pessoas soropositivas que desempenham um ministério voltado tanto para dentro da igreja como para a sociedade em geral.

Dentro da comunidade de fé, o ministério das pessoas portadoras de HIV inclui o chamado constante à conscientização e ao engajamento. Sua presença como membros do corpo de Cristo demonstra que a igreja é um espaço de inclusão e aceitação mútua, onde toda a comunidade é convidada a se converter, a assumir a dor do próximo como sua e a ser sinal do amor de Deus. Um ministério de pessoas vivendo com HIV é um testemunho de que o HIV não é uma sentença de morte e que Deus deseja vida abundante a todas suas criaturas.

No âmbito público, o ministério das pessoas que vivem com HIV estabelece redes de parceria e diálogo e se insere na discussão de políticas públicas de saúde. Este ministério engaja ativistas da Aids, organizações não governamentais (ONGs) e a sociedade civil. Assim, a igreja assume seu papel profético no mundo, oportunizando que as pessoas que vivem com HIV sejam empoderadas e capacitadas para serem não só receptoras de cuidado, mas também para serem agentes de transformação.

Ênfase na vulnerabilidade

A pandemia do HIV/Aids nos confronta com a vulnerabilidade. O cristianismo se preocupou excessivamente com a salvação e o além-morte. Primou pela salvação da alma e achou mil maneiras de esquivar-se do amor ao próximo na forma de diaconia e serviço. A pandemia do HIV/Aids nos lembra justamente da vulnerabilidade humana, que é também a vulnerabilidade de Deus. O sofrimento não é um mal imposto, mas uma oportunidade de serviço e testemunho, um desafio ao discipulado e um questionamento constante ao nosso estar-no-mundo. A Aids nos interpela porque os corpos das pessoas que vivem com o vírus nos desafiam a pensar em Deus justamente a partir da vulnerabilidade.

Nossa cultura ocidental não é uma cultura de hospitalidade. Ela enaltece o indivíduo que sobrevive por si, tem sucesso às custas dos demais e cria um sistema legal que privilegia um à revelia dos outros. Quando a linguagem de Deus fala da misericórdia, compaixão, graça e do abraço divino, ela subverte a lógica dominante e traduz, ao menos em parte, o que é a novidade do Evangelho. Deveríamos pressupor que esta linguagem tenha um impacto no modo como nos vemos no mundo, como agimos. Sermos feitos à imagem de Deus significa que partilhamos desta criatividade divina, que podemos, com a ajuda de Deus, fazer florescer pequenos sinais de esperança e vida. Mas também significa que somos apenas imagem – e como tal nos coloca em uma posição de vulnerabilidade.

Reconhecer a interdependência entre seres humanos, dos seres humanos com o todo da criação, e do divino com a humanidade, também é reconhecer que o divino não existe como um absoluto fora da criação. Nós existimos porque o divino existe. Mas o divino existe porque nós existimos. Só podemos falar deste divino porque estamos em relacionamentos de mutualidade e interdependência. Continuando a metáfora apresentada em Êxodo 3.14 – e incluindo aqui a nossa necessidade de viver em comunidade – poderíamos dizer “eu sou quem você é / eu sou *porque* você é”. A linguagem sobre o divino precisa de mediação. Esta mediação acontece através da existência, experiência, contexto e cultura. O criador se deixa conhecer através da criação e suas criaturas. A divindade só pode vir a nós e habitar no meio de nós utilizando formas que entendemos e com as quais podemos nos relacionar.

A linguagem que nós entendemos é a linguagem do cuidado, da justiça, do bem-estar, da promoção da paz, da afirmação da dignidade e do amor. Ao dizer “eu sou quem você é” há um compromisso, um reconhecimento de que estamos interconectados, uma afirmação da alteridade que não está fora, mas que habita dentro de nós. Nisto reside um dos grandes desafios da Aids às comunidades de fé (igrejas): que o estigma causado pelo discurso religioso para com as pessoas soropositivas é um sinal de enfermidade e precisa de cura. O grande passo das igrejas é deixar de passar julgamento para afirmar a todas as pessoas excluídas: “Eu sou quem você é!” Se o teu corpo está enfermo, o meu corpo também está enfermo. Não há cura para mim enquanto não houver cura para ti. E, por isso, seguimos juntos nesta caminhada!

Una lectura sobre las reflexiones teológicas latinoamericanas sobre el VIH

Guillermo Hansen

I

Los trabajos de Maestría presentados cubren múltiples terrenos que han iluminado mucho mi propio pensamiento teológico, sobre todo por situar la palabra *de Dios y sobre Dios* a partir del encuentro con personas con VIH.

Aprecio que la mayoría de los mismos no cayó en un simple análisis del trabajo ‘diaconal’ de las iglesias en el área –sin negar la importancia y relevancia que esto tiene en el testimonio y servicio cristiano. Por el contrario, los trabajos reflejan que el encuentro con las *personas* con VIH ha trastocado el tablero teológico y eclesiológico que desemboca en un nuevo pensar sobre la fe, lo que a su vez trae nuevas disrupciones a los sistemas del pensar teológico y la forma en que practicamos y encarnamos ‘iglesia’. Este abrir el código cristiano a las fisuras y discontinuidades es una marca de la teología latinoamericana (el ‘espiral’, más que círculo hermenéutico de Juan Luis Segundo)¹ y se sitúa en completa consonancia con la teología luterana de la cruz –no como un objeto teológico, sino como un estilo de existencia, pensar y práctica cristiana.²

Los trabajos exploran la profunda transformación significada por *encuentros*, lo que algunos de los autores denominan ‘epifanías’ –y que yo prefiero denominar ‘apocalipsis’ (una transición a un plano diferente signado por el ‘trauma’ y la conversión a partir de un encuentro).³ Si bien es cierto

¹ Ver SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la Teología*. Buenos Aires: Lohlé, 1975. p. 14.

² Ver LUTERO, Martin. La Disputación de Heidelberg. In: WITTHAUS, Carlos (ed.). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1967. v. 1, p. 40-46.

³ Ver DUNN, James. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 179s. También WESTHELLE, Vitor. *The Scandalous God: The Use and Abuse of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 2006. p. 22.

que los límites del lenguaje denotan los límites de nuestro mundo (Wittgenstein), es también verdad que el encuentro con nuevos ‘mundos’ expanden las fronteras del lenguaje. Las personas que viven con VIH develan un mundo donde aflora un ramillete de variables, tales como la sexualidad, el género, la marginalidad, el rol del Estado, las organizaciones intermedias y la sociedad civil, familia, conformación de identidades, espiritualidad y subjetividad, sólo por nombrar algunos.

Del encuentro con estos mundos surgen nuevos procesos de ‘aprender a aprender’, perspectivas con profundas repercusiones para nuestras iglesias y sociedades civiles. De ahí que los trabajos de maestría proponen una nueva forma de simbolizar la realidad, una nueva imaginación que lleva a reestructurar lo que percibimos, cómo lo percibimos, cómo nos movemos en el mundo, y cómo nos relacionamos con lo ‘estigmatizado’, lo que aparece como un otro “monstruoso”⁴ que inicialmente asoma en nuestras simbolizaciones corrientes como una amenaza o ‘mancha’ que hay que evitar.

Quisiera aventurar la hipótesis de que el cristianismo es precisamente el encuentro con lo “monstruoso,” un habitar lo estigmatizado que cuestiona profundamente las ideologías y teologías que siempre intentan encubrir lo escandaloso, de normalizarlo y así desactivarlo.⁵ En la teología del apóstol Pablo y de Lutero este habitar se da en medio de la dinámica de un Dios cuya Palabra se recibe tanto como una demanda (Ley) y como promesa (Evangelio), es decir, un acercamiento que deconstruye las estratagemas que niegan la dignidad e integridad de las personas, abriendo en ese mismo movimiento un nuevo espacio para ser verdaderamente criaturas aceptadas y ‘agraciadas’.

Mencionaré en forma telegráfica algunos de estas nuevas simbolizaciones e incursiones en lo apocalíptico que encontré en los trabajos, y no puedo más que acercarme desde mi propia subjetividad e interés derivado de mi práctica como persona dedicada a la educación y capacitación teológicas. Si se me permite la analogía, mi trabajo como teólogo es, básicamente, el de ser un

⁴ Ver ZIZEK, Slavoj. *How to Read Lacan*. New York: Norton, 2006. p. 43s.

⁵ Entiendo por ideología la generación y sustentación social de ideas y símbolos con los cuales los seres humanos comprenden y constituyen su mundo. Ver BALKIN, J. M. *Cultural Software: A Theory of Ideology*. New Haven: Yale, 1998. cap. 1.

agente de ‘transmisión viral’, de ser un ‘portador’ de una serie de anomalías que inviten a pensar, cuestionar, anunciar y actuar en medio de una historia evolutiva que no está dominada sólo por genes, sino también por “memes.”⁶ Los memes son unidades de transmisión cultural (ideas, frases, vestidos, modas, melodías, prácticas) que se transmiten de una ‘mente’ a la otra (mente no en un sentido biológico, sino como una construcción simbólica, virtual). Los memes funcionan como virus o parásitos que inicialmente aparecen como algo extraño, monstruoso, pero que también tienen la capacidad de revelar y abrir nuevas facetas de la realidad al reestructurar el tejido mismo de lo que llamamos subjetividad y cultura. En el caso del cristianismo, este ‘virus’ es la experiencia y el anuncio del amor incondicional de Dios en Jesucristo – un evento traumático tanto para Dios como para los seres humanos.

Presento los siguientes puntos como un muestrario del tipo de ‘infección’ que está esparciéndose por la mente y la práctica de la iglesia, y que se nutre de –y a la vez se desparrama hacia– sectores de la sociedad civil. En esta trayectoria trazo una relación analógica entre la práctica con y entre personas que viven con un virus, y la forma en que el encuentro con ellas despiertan y transmiten en la iglesia y la sociedad un proceso que nos empuja a aprender comunitariamente lo que significa vivir por la pura gracia a través de la fe.

Este virus que nos recorre en estos encuentros se llama la gracia incondicional, y me atrevo a decir que en el encuentro humano, a menudo contradictorio, no estructurado con personas con VIH y que sufren la estigmatización y el abandono, somos ‘infectados’ por esas presencias que interpelan nuestra vocación humana y cristiana de una manera apocalíptica. En otras palabras, estos encuentros nos abren a nuevos espacios de gracia.

EST – Iglesia

En los trabajos realizados en esta casa de estudios me impresionó la exploración de la praxis y el cuidado incondicional que marca la práctica de ser iglesia. La profunda aproximación pastoral se devela en que la iglesia no es simplemente el reducto de los perfectos, salvos o santificados, sino que es interpelada por los que sufren descubriéndose a sí misma como una

⁶ Ver DAWKINS, Richard *The Selfish Gene* (Kindle Edition), location 3594, 3607.

comunidad formada por una promesa en medio de nuestras fisuras. Esto cimienta la visión de que la dignidad humana no es una conquista, sino una *dádiva* que se abraza y se vive incondicionalmente. El ejemplo de la Casa Fonte Colombo en Porto Alegre, con su ministerio de presencia, acompañamiento, reinserción social e incidencia política, dibuja muy bien una iglesia que busca ser iglesia desde esta interpelación de la gracia en medio de la cruz.

ISEDET – Hermenéutica

Los trabajos aquí agrupados exploran distintas temáticas bíblicas que son releídas desde el encuentro y la experiencia de la exclusión y la estigmatización. El análisis de cómo la estigmatización y la enfermedad sirven para simbolizar ideológicamente sectores excluidos, como la visibilización de lo que la cultura y la religión tienden a ocultar, ensayan una lectura bíblica desde las trayectorias ‘indecentes’ que son empujadas hacia las márgenes, pero que se convierten en el lugar y centro de la revelación divina. Así es el caso del pueblo hebreo en Egipto, las mujeres con hemorragia o los hombres ciegos en tiempos de Jesús, o la gracia de Dios hacia los habitantes de Nínive que tanto incomoda a Jonás: todos estos son ejemplos de interpelaciones bíblicas que nunca pueden ser comprendidas aparte de la interpelación que hoy en día nos lanzan las personas y comunidades que viven con el HIV. Todos estos son ejemplos de cómo leer las Escrituras desde el reverso ‘escandaloso’ de la historia.

Universidad Javeriana – Dios

Una temática que recorre estos ensayos es cómo las nuevas identidades sexuales, las personas con VIH, los lamentos y silencios que encontramos en nuestras prácticas, o la experiencia del VIH no como una calamidad sino como un modo de existencia, levantan nuevas preguntas sobre Dios, un repensar a Dios y la iglesia. He percibido en estos trabajos una sincera y profunda búsqueda de un *logos* nuevo sobre un *Theos* que muchas veces aparece más escondido o silencioso que esplendoroso y vociferante. Tal vez hay que encontrar en estos trabajos –y sobre todo, en las experiencias que estos reflejan– una verdad ya expresada en Gregorio de Nazianzo, en Lutero,

Hegel, Tillich, o los teólogos/as de la liberación y feministas, a saber, que ese Dios del cual buscamos hablar es el Dios que ya discurre en nuestras propias preguntas y experiencias. Ese es el precio que hay que pagar cuando se confiesa un Dios no metafísicamente definido, sino encarnacionalmente comprometido.

UBL – El toque de la gracia

En varios de los trabajos de esta casa de estudios se detecta la preocupación que surge de la teología retributiva presente en muchos sectores evangélicos y pentecostales que tiende a identificar el mal físico con la realidad del pecado o lo demoníaco. De esta manera, el discurso de la iglesia y sus estrategias pastorales están cargados de un orden simbólico que presupone un juicio y condenación en vez de la acogida y la aceptación. Más volcadas a ofrecer soluciones individuales a profundos problemas sistémicos, o a regular la vida íntima y desregular la responsabilidad pública y social, muchas iglesias rehúsan el encuentro epifánico mediado por la ‘calle’ y las esquinas. A este marco teológico se contraponen cómo en las Escrituras Dios nos ‘toca’ como amigo, compañero, amante, que a su vez determina el ‘toque’ (trato) cristiano respecto al prójimo. Se resalta así la ternura política y liberadora de Dios, pura vida.

II

¿Qué aprendemos en todos estos encuentros, en estos apocalipsis/revelación? Quisiera proponer algunos vectores o direcciones para la reflexión. En parte estas están sugeridas por sus trabajos, en parte se desprenden de algunas inquietudes personales.

1. El primer tema que se desprende del encuentro con el VIH es el significado en la tradición cristiana del cuerpo y de la sexualidad. ¿Qué es el cuerpo? ¿Qué expresa la sexualidad? A mi entender ha sido el teólogo brasileño Rubem Alves quien ha dado las más certeras pistas al respecto,⁷ y que ya han sido profundizadas en América Latina por teólogas feministas.

⁷ Ver ALVES, Rubem. *La teología como juego*. Buenos Aires: La Aurora, 1982. caps. 2 y 3.

Como todos sabemos, el cristianismo arrastra un legado dualista que aún es difícil de superar. Tanto en el catolicismo como en el protestantismo el cuerpo ha sido visto más bien como un problema al cual hay que domesticar. En esta vertiente, la salud espiritual (la fe, gracia, salvación, etc.) no sólo precede lo corporal, sino que el cuerpo y sus necesidades ocupan un plano inferior desarticulado de la realidad espiritual. Más aun, toda significación religiosa estaba atada a esta dimensión, lo que hacía prácticamente imposible visualizar al cuerpo (y su realidad social) como ámbito o evento de gracia.

Pero también encontramos en la tradición otro énfasis, el cual descubro, por ejemplo, en Lutero, donde el cuerpo aparece como espacio de vocación, un llamado a entrelazar las actividades de nuestros cuerpos en el cuidado y respeto mutuos. El cuerpo deviene así no solo un espacio que hay que mantener, sino que hay que entretejer económica, social y políticamente. La vocación del cuerpo es social, es una disponibilidad. Este es un espacio tan sagrado como lo es la interioridad, o la subjetividad.⁸ Y es por ello que el bienestar del otro está directamente ligado al bienestar y la salud de uno mismo o del círculo más íntimo de nuestras relaciones sociales.

La creciente privatización de la salud en nuestras sociedades es un reflejo de la idolatría de sociedades meritocráticas donde cada uno recibe en la medida que pueda intercambiar un signo virtual por algo que carece o imagina carecer. ¿Qué pasa con aquellos que nada pueden intercambiar, ni siquiera el valor simbólico de sus presencias y aún dolencias? Aquí es donde la aproximación cristiana devela su relevancia. El carácter incondicional de la gracia es precisamente eso, incondicional. No hay estigma, enfermedad, miseria que no sea ‘tocada’ por el Dios hecho carne.

Estimo que, en el fondo, esta es la temática que aparece en Juan capítulo 20 con la así llamada duda de Tomas. Más que una duda de fe o existencial lo que encontramos aquí es la fidelidad de Tomas al Jesús estigmatizado que él conoció –totalmente antagónico al orden simbólico tanto judío-saduceo como romano, que condena la ‘transgresión’ de Jesús hacia lo impuro radicalizando así el núcleo de la ley, el amor. Ese cuerpo con sus marcas y

⁸ Tengo en mente la comprensión de Lutero de las ‘órdenes’ de la creación, que apuntan a las esferas que hacen posible la vida comunitaria. Ver Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo. In: WITTHAUS, Carlos (ed.). *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, 1971. v. 5, p. 531.

estigmas imperiales es el cuerpo del mismo Dios, que en la iglesia de los primeros siglos se formalizó bajo la expresión “lo que no es asumido no es salvado”. Lo importante para notar aquí es como el cristianismo identifica la plena presencia de Dios con un cuerpo desgarrado, colgado y clavado, no en procura de una exaltación del sufrimiento, sino como confesión de la presencia de Dios entre lo rechazado por el orden simbólico y social. Los mismos relatos de la resurrección siempre hacen alusión a ese cuerpo, lo que a su vez determina el templete simbólico con el cual nos interrogamos ¿quién es el prójimo?

2. El segundo tema es cómo se estructuran simbólicamente los cuerpos en una sociedad, lo que nos acerca al tema de cómo se ejerce el poder –tanto ideológico como biopolítico.⁹ Por ejemplo, en tiempos de Jesús los códigos de pureza/impureza, honor y vergüenza, lícito e ilícito¹⁰ claramente delineaban una estructuración social donde el pecador estaba estructuralmente ligado al justo. Para que haya justos, es necesario tener pecadores! La catalogación de pecadores, por ende, no era sólo una demarcación religiosa, sino social, económica y política de exclusión. Esto es lo que Dietrich Bonhoeffer denomina la piedad farisaica, donde el otro no es alguien que me interpela sino la ocasión para mostrar mi pureza, mi inteligencia, mi santidad.¹¹

Si bien la dominación de los cuerpos en nuestro universo informático post-moderno es más indirecta que directa –a diferencia del caso de antaño en sociedades esclavistas, feudales o industriales– también hoy tenemos códigos de pureza e impureza que funcionan según otras coordenadas. Nuestro orden simbólico recompensa un narcisismo que implícitamente jerarquiza las relaciones humanas sobre la base de un duelo de apariencias que encubren las ‘anomalías’ de la pobreza, la desgracia, la miseria y la marginalidad como eventos esporádicos –no como resultado del propio orden simbólico que necesita de estas realidades para legitimarse a sí misma. Vivimos una época farisaica donde la desgracia se identifica, por ejemplo, con orientaciones sexuales ‘perversas’ que son necesarias a fin de regular el tejido social.

⁹ El filósofo francés Michel Foucault ha sido pionero en este tipo de análisis.

¹⁰ Ver PATTERSON, Stephen J. *Dirt, Shame, and Sin in the Expendable Company of Jesus*. In: HOOVER, R. (ed.). *Profiles of Jesus*. Polebridge Press, 2002. p. 205.

¹¹ Ver BONHOEFFER, Dietrich. *Ética*. Barcelona: Estela, 1968. p. 16s.

Es por ello que la estigmatización de las personas con VIH en nuestras sociedades es sintomático de un trauma, el trauma de no poder aceptar que la vida se desenvuelve en medio de una fragilidad, ambigüedades y aperturas que nos involucran a todos/as. Pero también hay un trauma que toca a la existencia concreta de la persona (y su entorno inmediato) que carga con una culpa que básicamente reproduce el orden simbólico de la cultura o de las iglesias. El aspecto pastoral aquí no solo implica un trabajo de acogida, reducción de daños o servicio, sino de la misma deconstrucción del orden simbólico en el cual las personas con VIH están también atrapadas. No es suficiente el servicio, sino aún más la inclusión liberadora del evangelio que se expresa en gestos concretos y en profundos rituales de sanación.

La sanación evangélica posee sus ritos y símbolos –el terreno propio del quehacer teológico. Aquí también recordamos a Lutero, en especial su concepción de los sacramentos y más particularmente de la Santa Cena. De alguna manera, la eucaristía es el rito de sanación más completo, más cabal; es el lugar donde intercambiamos nuestro disvalor por el valor que nos confiere la nueva existencia a partir de Cristo. Si se quiere, es una intersección donde un virus es simbólicamente asumido (y resignificado) por otro: nos constituimos en verdaderas personas en la medida en que recibimos una nueva identidad en y por Cristo.

Este evento de la Santa Cena habla de la comunidad que se crea al compartir de manera abierta el evento de la comensalía, significando que todo lo que somos y poseemos entra en el campo de un intercambio que nos empodera como criaturas sostenidas en una red de relaciones dinámicas y afectivas. Finalmente, también habla del objeto de esa gracia, nuestras personas íntegras. Palabras y elementos, información y naturaleza, confluyen para integrar cuerpos, mentes y vidas con otros seres humanos y con nuestro entorno. Allí está Dios.

3. Finalmente, quisiera sugerir la relectura de una de las afirmaciones centrales de la fe cristiana, que en mi caso gira en torno a la concepción paulino-luterana de la justificación por la gracia a través de la fe.

La tradición del luteranismo propone ver la cultura y la sociedad desde la irrupción contenida por la acción de Dios en la persona de Jesús, el Cristo. Este evento es lo que suspende al ‘Gran Otro’ como un juez que todo lo

mide, una desarticulación de un orden simbólico opresivo a través de un llamado a ser personas donde nadie puede erguirse como un poseedor absoluto, más perfecto, de la bendición de Dios. Es como si el dominio de Dios se manifiesta entre los que no tienen ‘derechos’ y que no puede ser resistido cuando es ofrecido. En verdad, este mensaje nos dice que todos estamos implicados –siempre– en un proceso de sanación que sólo brota cuando somos capaces de reconocer y confesar nuestra situación de alienación, extrañamiento, de pecado. La gracia no perfecciona nuestra naturaleza, sino que se incrusta en las heridas, en las fisuras que marcan nuestra existencia.

Ha sido el mérito de la teología feminista,¹² anticipado en parte en los trabajos de teólogos latinoamericanos como Juan Luis Segundo y Gustavo Gutiérrez, ayudarnos a ver la realidad del pecado y la justificación no en una clave moralizante, sino desde una perspectiva relacional: la justicia como ámbito de relaciones que sostienen la verdadera vocación humana. El pecado que nos aliena no es una mancha en nuestro carácter individual, sino que se manifiesta en la estructuración de nuestras relaciones donde extraemos dignidad y energías de vida (simbólicas y materiales) a costa de otros (pobres, mujeres, personas con VIH, naturaleza, etc.).

Esto implica que la pregunta sobre la justificación es una pregunta sobre el significado de ser personas en medio de campos relacionales que por su naturaleza son profundamente asimétricos. No es fortuito que otra de las intuiciones de Lutero sea que sólo desde la cruz, desde la profundidad de la carne, se hace inteligible el mensaje de la justificación. ¿Qué significa esto hoy? ¿Qué puede llegar a significar esto para los que viven con el VIH? Significa dejarse interpelar, recibir al que sufre no sólo en su dolor, sino en su dignidad; no sólo por lo que es, sino por lo que ha sido llamado a ser; no por lo que hizo o dejó de hacer, sino por lo que Dios hace. Por ello la vida es santa –especialmente en sus límites.

Por esta razón el mensaje y la doctrina de la justificación articulan un aspecto esencial sobre los propósitos del fundamento mismo de la realidad: Dios mismo se halla particularmente presente allí donde la creación duele más,

¹² Ver, por ejemplo, JONES, Serene. *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*. Minneapolis: Fortress, 2000. cap. 3.

donde se abren los agujeros negros de la desesperación. Así la justificación-sanación es puesta en un nuevo y diferente plano. En verdad, la sanación que pedimos, la sanación que necesitamos, la sanación que hace que todo lo que existe valga la pena, es una sanación comunitaria, una sanación sistémica y holística, un rescate de nuestras personas que nunca son separables de sus relaciones –tanto íntimas como sociales, económicas y políticas.

Por último, la perspectiva de la justificación coloca el tema de la sanación como una realización de la *koinonía*, una comunión entre todos los seres humanos y su entorno. Si confesamos que Cristo es el fundamento y salvador del mundo, su alfa y omega, la justificación jamás puede convertirse en una cosa que se posee, una curación que se ha conquistado, un bien que se ostenta. En realidad, es algo que se ‘tiene’ en la medida que fluye hacia otros, en la medida en que nos conecta con los entornos sociales y naturales donde hemos sido llamados a vivir plenamente.

Parte I

Proyectos sociales y
prácticas pastorales

Projetos sociais e
práticas pastorais

*Redução de Danos e teologia
– protagonizando novas compreensões
de vida e cuidado a partir da epidemia
de HIV/AIDS*

Claudio Roberto König

Redução de Danos

A proposta de Redução de Danos surgiu em um momento no Brasil em que a questão das substâncias psicoativas, principalmente as drogas consideradas ilícitas, passava por uma construção de um problema social complexo. No campo da medicina a pessoa usuária de drogas era normatizada como doente, a segurança a definia como criminosa e a Igreja muitas vezes concluía que ela era simplesmente pecadora. Assim, além do uso de drogas estar relacionado a fenômenos como a violência e a criminalidade¹, a epidemia de Aids veio somar-se à configuração em que se encontravam as substâncias psicoativas como problema social.

Dênis Petuco nos ajuda a entender o contexto das pessoas usuárias de drogas e soropositivas, que impulsionaram o surgimento dos primeiros programas de Redução de Danos no Brasil. Segundo ele, “O mundo toma ciência de que os usuários de drogas injetáveis constituíam-se em uma população extremamente vulnerável à infecção pelo HIV. Naqueles dias, ainda se

¹ Milton Severiano da Silva salienta que “até os anos 30, a maconha era conhecida nos EUA apenas pelo seu nome medicinal *cannabis sativa*. A imprensa norte-americana, utilizando-se do ‘ódio a imigrantes’ mexicanos e espanhóis, popularizou o nome *marijuana*, dando a impressão de que a erva era um mal vindo de outro país, podendo, então, demonizá-la”. SILVA, Myltainho Severiano da; MODESTO, Luiz Sergio; MOLINARI, David. *Se liga! O livro das drogas*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1997.

trabalhava com o conceito de ‘grupo de risco’², responsabilizando grupos pela disseminação do vírus da Aids” (PETUCO, 2006, p. 13).

Tendo em vista que na década de 90 houve significativo aumento de casos de Aids entre homens usuários de drogas injetáveis e, conseqüentemente, suas parceiras/esposas – somado ainda ao processo de pauperização da Aids – é que surgiram os Programas de Redução de Danos no Brasil.

A autora Bia Labate consegue sintetizar muito bem a essência desses programas. Afirma que “a Redução de Danos como possibilidade de avanços significativos na redução da infecção pelo HIV e hepatites virais; na adoção de estratégias de prevenção, cuidado e autocuidado, comprometidas com as pessoas enquanto cidadãos; na possibilidade de tratamento digno e respeitoso, que leve em consideração as pessoas e sua autonomia” (LABATE, 2007, s. p.).

No Brasil, no ano de 1989, tentou-se implementar em Santos (São Paulo) o primeiro Programa de Redução de Danos, nos moldes da Inglaterra e da Holanda³. Mas foi somente durante a década de 90, com a atuação das organizações civis, que a Redução de Danos se afirmou, gradativamente, como política governamental. Em 1992, foi implementado o primeiro programa de troca de seringas pelo Centro de Estudo e de Tratamento de Abuso de Drogas (CETAD) da Escola de Medicina da Universidade Federal da Bahia.

Em 1998 estando o Brasil já mais organizado, após sediar a 9ª Conferência Internacional para Redução de Danos, fundou várias instituições. Dentre elas podemos destacar a Associação Brasileira de Redutores de Danos (ABORDA), formada por pessoas ex-usuárias de drogas e por pessoas que ainda faziam uso de drogas. Em todo o território brasileiro surgiram

² “Grupos de risco” – caracterizava de maneira extremamente estigmatizante os homossexuais masculinos, os hemofílicos e os usuários de drogas injetáveis, considerados por muitos como os responsáveis pela disseminação do vírus HIV. PETUCO, Denis. *Drogas e cidadania: uma análise comparada da implementação das políticas de Redução de Danos nas cidades de Porto Alegre e Santos*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

³ Mas somente a partir dos anos 80 – especialmente na Inglaterra e na Holanda – foi implementado um programa com status de uma política corrente e disseminada de saúde pública. Neste período, a Redução de Danos era uma resposta para conter a disseminação do vírus da hepatite B e, posteriormente, do vírus da Aids entre usuários de drogas injetáveis (UDIs). Neste caso, tratava-se de disponibilizar seringas e agulhas para as pessoas usuárias (Manual de Redução de Danos, 2001).

inúmeros programas de Redução de Danos – sendo que, contemporaneamente, passaram a ser considerados políticas públicas no enfrentamento às drogas e à Aids (MINISTÉRIO DA JUSTIÇA DO BRASIL, 2007).

Redução de Danos e prática pastoral a partir da experiência de obreiros/as da IECLB

Da mesma forma que encontrei nos programas de Redução de Danos o caminho e a perspectiva de “vida em abundância” (João 10.10) para as pessoas usuárias de drogas e as pessoas que vivem e/ou convivem com HIV/Aids, acredito na importância de organizar as experiências de obreiros/as que também experimentaram a prática em Redução de Danos e que hoje utilizam essa experiência em comunidades religiosas da IECLB.

Para recolher as experiências de obreiros/as da IECLB no programa de RD⁴ e perceber de que forma essas experiências impactam a sua atuação hoje na igreja, foram realizadas quatro entrevistas com obreiros/as, no início de 2012. As entrevistas foram realizadas em quatro cidades do sul do Brasil, nos locais onde esses/as obreiros/as atuam. Foram entrevistados três pastores e uma pastora: Gabrielly Ramlow, da Paróquia de Rolante – RS, Marcos Augusto Armange, da Paróquia de Paverama – RS, Marcos Aurélio de Oliveira, da Paróquia de Joinville – SC e Fernando Henn, da Paróquia de Cascavel – PR. Assim, na sequência, responderam a seis questões abertas⁵.

Refletindo sobre *o significado da estratégia em Redução de Danos*, foi a própria atuação no programa que mostrou a cada obreiro/a a realidade e os seres humanos que existiam por trás das drogas e que, muitas vezes, a sociedade não vê e/ou não percebe, porque não conhece essa realidade. Nos relatos ficou evidenciado que a proposta de Redução de Danos ajudou a entender que não devemos nos preocupar tão somente com as drogas, mas sim com os seres humanos que fazem uso delas e que encontram, muitas

⁴ RD: abreviação de Redução de Danos.

⁵ As entrevistas completas são apresentadas em KÖNIG, Cláudio Roberto. *Redução de Danos e teologia – protagonizando novas compreensões de vida e cuidado a partir da epidemia de HIV/Aids*. Programa de Mestrado Profissional em Teologia. Linha de Pesquisa: HIV/AIDS e Teologia; 113 p. 2012.

vezes, nessas substâncias o suporte momentâneo para se refugiarem dos problemas cotidianos.

No contexto da epidemia da Aids, pensar em dignidade e direitos humanos implica também discutir as formas de sua violação. Parte desse processo está ligado ao imaginário criado ao redor da epidemia e à forma como as pessoas que vivem e/ou convivem com ela são marcadas socialmente através do estigma⁶. O pastor Fernando Henn consegue sintetizar a fala dos demais obreiros/as afirmando que a Redução de Danos consegue perceber que “a condição de cidadão é anterior à condição de dependente químico. Então, não importa o que ele venha a fazer, ele não perde a condição de ser humano, de cidadão, de gente. Então ele tem que ser tratado como tal” (Entrevista Henn, p. 02).

Os/as obreiros/as entrevistados/as chamam a atenção para um importante aspecto na edificação da Igreja a serviço de Jesus: o desafio de proporcionar a igualdade aos que se tornaram diferentes perante as interpretações da ciência higienista e sexista⁷ (homossexuais, prostitutas, pessoas que estão em situação de reclusão, pessoas usuárias de drogas e as pessoas que vivem e/ou convivem com HIV/Aids). As entrevistas clamam por atenção para esse tema na prática pastoral, pois, de certa forma, essas pessoas são parte das nossas comunidades eclesiais.

Segundo os/as entrevistados/as, o que essas pessoas precisam é sentir-se à vontade dentro das comunidades eclesiais para então poder compartilhar suas aflições e angústias com o/a líder espiritual da Igreja da qual fazem parte. O pastor Marcos Aurélio entende que “nós nas paróquias temos pessoas envolvidas, famílias envolvidas com a questão do uso de drogas, pessoas que são afetadas pelo vírus HIV/Aids também, então trabalhar a perspectiva

⁶ “Da mesma forma que na Grécia antiga, escravos, criminosos e traidores traziam marcas nos corpos (estigmas) como forma de serem discriminados em locais públicos, a humanidade, a partir da década de 80 e ainda contemporaneamente, produz estigmas/marcas as pessoas soropositivas – passando a serem discriminadas, invisíveis e mortas socialmente.” REBOUÇAS, Fernando. *Estigma e identidade social*, 2008. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/sociologia/estigma-e-identidade-social/>>. Acesso em: 30 dez. 2012, às 15:56 hs.

⁷ “O modelo higienista/sexista reforçou a ideia de sexualidade vinculada a aspectos morais.” TONIETTE, Marcelo Augusto. Disponível em: <<http://www.sexomocoes.com.br/index.php/home/41-artigos-rapidos/97-um-breve-olhar-historico-sobre-a-homossexualidade>>. Acesso em: 30 dez 2012, às 16:00 hs.

a partir do uso de drogas e da prevenção do HIV também é uma possibilidade, depende a localidade ou como você percebe as pessoas no seu convívio” (Entrevista Oliveira, p. 03).

Sobre a prática pastoral desenvolvida pelos/as obreiros/as entrevistados/as, percebe-se que a perspectiva da Redução de Danos está muito presente nela. Desde a escuta e o olhar crítico para com as diferentes realidades até a capacidade de oportunizar a informação correta e objetiva sobre os diferentes temas transversais, de propor o protagonismo no meio em que vivem/convivem e, principalmente, de evidenciar o cuidado para com o/a próximo/a.

Pensando a Redução de Danos como uma das alternativas de cuidado na Igreja, pode-se perceber na fala dos/as obreiros/as que atuaram na proposta de Redução de Danos muita esperança quando o tema que se propõe para dialogar é o cuidado. Ter e poder oferecer um “olhar” e um “escutar” com amor incondicional se reflete em poder propor, a partir da perspectiva e da realidade da pessoa acessada, uma reflexão de cuidado sobre si e de quem convive com ela. “A Redução de Danos mostrou que devemos proporcionar cuidados para as pessoas a partir daquilo que é possível, do real – e não oferecer ‘cuidados’ a partir do ideal do/a pastor/a” (Entrevista Henn, p. 06-07).

Como perspectiva de cuidado para os/as pastores/as a partir da Redução de Danos ficou evidenciado o ato de “ir ao encontro” e deixar “vir ao encontro”. Os textos bíblicos de João 10.10 – “Eu vim para que tenham vida em abundância” – e Mateus 11.28 – “Vinde a mim todos que estão cansados e sobrecarregados” – são textos que expressam o comprometimento e a aproximação de Deus para com as pessoas, independentemente de quem sejam e da situação em que se encontrem.

O texto do bom samaritano também é evidenciado nas entrevistas e comparado à prática da Redução de Danos. A aproximação do samaritano e a sua disposição de cuidar da outra pessoa, independentemente de se ela era judia ou samaritana, caracterizam a práxis de Jesus Cristo. Uma práxis de amor incondicional. Uma práxis de RD.

E, por fim, foi evidenciada a semelhança entre a Redução de Danos e a atividade pastoral, semelhança essa que se espelha nas “transgressões de Jesus”. Pois Jesus no seu tempo foi crucificado por ser inclusivo, por ter contestado uma sociedade legitimada em leis, propagadora de exclusão – Jesus cura no sábado (Lucas 4.33). Da mesma forma a Redução de Danos,

quando disponibilizava seringas⁸, foi considerada transgressora da moral e da ciência higienista.

Igreja, HIV/Aids e dignidade humana

Um dos maiores desafios dessa pesquisa é instigar as Igrejas sobre o tema da dignidade humana e perceber como elas estão cuidando das pessoas que vivem com Aids nas suas comunidades. A Redução de Danos quer, juntamente com a teologia, propor desafios que tirem a Igreja de uma possível “zona de conforto” relacionada ao tema da Aids. Assim, um dos temas instigadores para as igrejas contemporâneas são as comunhões de mesa. Nelas, podemos ter um espaço de fé que garanta a dignidade humana das pessoas, como também um “espaço de fé” que legitime a morte social, talvez até instituída na proposta de Jesus Cristo.

Rodolfo Gaede identifica a mesa de comunhão como um dos principais temas do Evangelho de Jesus Cristo. Segundo ele:

Jesus entende a comunhão de mesa como a possibilidade do fim das injustiças por ele denunciadas. Pois, nas comunhões de mesa, temos o momento da partilha, da união, da comunidade, da fraternidade, da igualdade, do perdão e principalmente de inclusão na vivência da fé. Esta é a principal evidência do ministério de Jesus Cristo, um Reino inclusivo (GAEDE, 2010, p. 307).

Em janeiro de 2001, na cidade de São Leopoldo, Rio Grande do Sul, através do Projeto de Redução,⁹ tive a oportunidade de abordar Josias. Josias era uma pessoa soropositiva que havia se infectado com HIV nas rodas de uso de drogas injetáveis sem proteção. Na oportunidade em que o visitei, ao abrir a porta, ele nos cumprimentou e a primeira reação que teve depois de apertar minha mão foi me convidar para entrar, encher um copo com vinho rosê suave, tomar e me oferecer o mesmo copo no qual ele havia bebido,

⁸ “A experiência de troca de seringas no Brasil já tem cerca de 10 anos de prática e nesse período conseguiu reduzir a menos da metade os casos de infecção pela Aids e hepatite C dos usuários de drogas injetáveis”, diz o coordenador nacional de Saúde Mental do Ministério da Saúde, Pedro Gabriel Delgado. Edição *Jornal Pequeno*, Rio de Janeiro, 8 de julho de 2005. Disponível em: <<http://www.jornalpequeno.com.br/2005/7/8/Pagina17446.htm>>. Acesso em: 30 dez. 2012, às 16:05 hs.

⁹ Redução de Danos – tinha/tem como esteio principal o “olhar” e o “ouvir” sem julgar. Nesse sentido, as pessoas soropositivas muitas vezes encontram na proposta de RD, além de um momento para poder assumir sua situação de soropositivas, a solidariedade, o amor e o cuidado. Ver relato completo em KÖNIG, 2012.

esperando a minha reação. Percebi seu espanto e, ao mesmo tempo, a sua paz, quando, sem hesitar, peguei o copo da mão dele e tomei do vinho. O ato de Josias, um rapaz que já convivía há aproximadamente 20 anos com HIV/Aids, me pareceu um “desafio” a participar da comunhão de mesa com ele.

A Redução de Danos quer dialogar a partir da “comunhão de mesa” proposta por Josias. Nessa proposta, ele questiona e desafia as muitas comunhões de mesa contemporâneas, as quais, na prática, distorcem a inclusão de Jesus. As mesas de Jesus são “um lugar aberto, um lugar de relações humanas, que acolhe todas as pessoas, sem exigência de condições prévias, para saciar a fome de pão e a sede de comunhão” (GAEDE, 2010, p. 30).

Josias, como tantas pessoas portadoras do vírus HIV, sente diariamente a dificuldade de se relacionar no meio em que vive e/ou convive, seja nas reuniões de condomínio, nas ruas, na associação do bairro e até mesmo na Igreja que sua mãe e ele sempre frequentaram. Pois, após se assumir como soropositivo, foi ignorantemente estigmatizado.

Segundo a tese de Rodolfo Gaede (2010, p. 306-318), a “Mesa de Jesus” não tem exclusão ou, pelo menos, não deveria ter. Neste sentido, o testemunho do pastor Marcos Armange¹⁰ pode causar grande desconforto. Segundo ele, “Aqui na minha comunidade, esse membro que era muito ativo, quando se descobriu com HIV/Aids, se retirou do convívio. Por quê? Se imagina uma pessoa dessas vindo, se é do conhecimento público vir partilhar a santa ceia, por exemplo, isso ia ser uma questão bastante difícil pra todas as pessoas da comunidade.”

Por mais que o pastor Armange tenha ciência dessa dificuldade na sua comunidade e por mais que ele saiba lidar com esse caso específico, é importante questionar quantos/as pastores/as e/ou padres se ocupam com esse tema e tentam a reaproximação dessas pessoas com a comunidade, sem que haja mais danos a elas do que a própria doença.

¹⁰ Pastor da IECLB na cidade de Paverama, um pequeno município do Rio Grande do Sul. ARMAN-GE, Marcos Augusto. *Experiências de obreiros/as da IECLB com a prática de Redução de Danos*, 2012. Registro gravado para pesquisa do Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST. Entrevista concedida a Claudio Roberto König.

Redução de Danos como perspectiva teológica e pastoral no âmbito da epidemia de HIV/Aids

Diante da epidemia de HIV/Aids e das diversas estratégias e perspectivas usadas em seu enfrentamento, é possível pensar em questões teológicas e pastorais a partir do propósito da Redução de Danos. Essa, por sua vez, através da experiência vivenciada com Josias, clama por teologias, igrejas e atividades pastorais voltadas para o cuidado e a promoção da vida e a inclusão das pessoas com HIV/Aids.

Nesse sentido, a eucaristia tem um aspecto muito importante para todas as pessoas que professam a sua fé. Vê-se na eucaristia o momento mais visível para o dom da cura. Sendo a Igreja vocacionada para protagonizar essa cura, em todas as suas dimensões, não se pode admitir que pessoas soropositivas busquem esse momento de cura na eucaristia das igrejas e saiam da mesma mais doentes do que estavam. Josias, ao se assumir como soropositivo, sentese excluído da convivência de fé de sua comunidade cristã de origem. Sentese excluído e estigmatizado pela própria Igreja que o batizou, que lhe “ensinou” o evangelho, que mostrou a ele o significado do Reino de Deus.

Rodolfo Gaede sugere as “mesas de reconciliação/inclusivas” com o propósito de abrir as comunhões de mesa a todos/as sem exclusão. Nelas eliminar-se-iam todos os abismos existentes nas relações humanas, tanto em âmbito social como religioso. “Em sua prática de comensalidade, Jesus desconstrói as barreiras que dividem as pessoas. Reconstrói as relações quebradas. Reconcilia as partes divididas. Recompõe a unidade do povo de Deus. Por isso a diaconia que se quer fundamentar em Jesus aprende desse serviço de Jesus” (GAEDE, 2010, p. 317).

Já Leonardo Boff afirma que, para um *ethos*¹¹ planetário ser justo e digno, deve-se partir dos pobres/excluídos. “A partir deles, se pode fazer um juízo ético-crítico sobre todos os sistemas de poder dominantes. O excluído grita. Seu grito denuncia que o sistema social e ético está falho, é injusto e deve ser transformado. Esse pobre grita: ‘socorro’; estende a mão e suplica: ‘tenho fome, dá-me de comer’” (BOFF, 2010, p. 04).

¹¹ A palavra *ethos* tem origem grega e significa valores, ética, hábitos e harmonia. É o “conjunto de hábitos e ações que visam o bem comum de determinada comunidade”. In: WIKIPÉDIA, A Enciclopédia Livre. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Ethos>>. Acesso em: 30 dez. 2012, às 16:15.

Sven-Erik Brodd afirma que, “através do Batismo, todos/as somos o corpo de Cristo/Igreja. Se um de seus membros está doente com Aids, o corpo todo de Cristo/Igreja estará doente” (BRODD, 2010, p. 94).

Os três autores conseguem vislumbrar que os “excluídos” são a possibilidade das igrejas se fazerem Igreja no serviço de Jesus: Esse grito, essa denúncia de Leonardo Boff sobre os/as excluídos/as – “tenho fome, dá-me de comer”; a proposta de Rodolfo Gaede manifestada na ideia de igrejas proporem “mesas de reconciliação”; e a proposição de Sven-Erik Brodd ao afirmar que “somos todos o corpo de Cristo/Igreja”, assemelham-se aos manifestos expressados pela Redução de Danos, quando se sugere o cuidado, a inclusão de todos/as como premissa.

E nessa compreensão, na corresponsabilidade das igrejas de manterem o Corpo de Cristo saudável, de manterem a eucaristia como um momento de cura, de vida, a Redução de Danos propõe perspectivas de cuidados para com as pessoas que vivem e/ou convivem com HIV/Aids. E sugere que, da mesma forma, esse deve ser o papel da igreja: estar com as pessoas lá onde elas estão e a partir das suas realidades, buscar construir com elas alternativas para suas vidas.

Junto com a Aids surgem dificuldades que denunciam algumas fragilidades das igrejas contemporâneas frente a esse tema e a outros temas que perpassam a discussão sobre a Aids. Para tanto, a Redução de Danos sugere algumas alternativas/possibilidades de cuidados práticos, usadas por ela como política pública inclusiva no campo da epidemia da Aids.

Nesse sentido, algumas possibilidades são: a criação de currículos acadêmicos que contemplem o tema da Aids ajudaria a tirar os/as obreiros/as da vulnerabilidade frente ao tema da Aids e a outros temas transversais que perpassam a doença; a promoção de uma educação permanente sobre a sexualidade humana nas igrejas, pois o tabu é a consequência explícita de uma informação equivocada; o/a obreiro/a precisa desenvolver um olhar crítico e cuidador sobre uma sociedade que muitas vezes oprime e exclui.

Outro cuidado a ser proposto seria o cuidado incondicional, podendo oferecer cuidados a partir de um olhar e de uma escuta acolhedora, sem questionar as pessoas por que e como se contaminaram com HIV. E, por fim, o cuidado a partir da proposta do “já agora e ainda não”, onde a Igreja pode construir o Reino de Deus a partir da realidade das pessoas (do que

elas podem oferecer no momento em que são abordadas) e não somente a partir do ideal da Igreja.

Assim, a proposta de Redução de Danos surge como uma possibilidade de apontar para as injustiças e as desigualdades dentro da sociedade. Surge como denúncia do descumprimento dos direitos humanos. Emerge do grito de pessoas que são estigmatizadas cotidianamente nas nossas comunidades religiosas e pretende convidar a Igreja a se fazer Igreja a partir do serviço de Jesus.

Referências

ARMANGE, Marcos Augusto. *Experiências de obreiros/as da IECLB com a prática de Redução de Danos*. Paverama-RS, Casa Paroquial da IECLB de Paverama, 2012. Registro gravado para pesquisa do Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST. Entrevista concedida a Claudio Roberto König.

BOFF, Leonardo. O cuidado essencial. In: *Informativo PACS*. Publicação Trimestral do PACS – Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul, n. 2, dezembro 2002 / fevereiro 2003.

GAEDE Neto, Rodolfo. Banquetes de vida: a diaconia nas comunhões de mesa de Jesus. *Estudos Teológicos*, v. 50, p. 306-318, 2010.

HENN, Fernando. *Experiências de obreiros/as da IECLB com a prática de Redução de Danos*. Cascavel-PR, Casa Paroquial da IECLB de Cascavel, 2012. Registro gravado para pesquisa do Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST. Entrevista concedida a Claudio Roberto König.

LABATE, Beatriz Caiuby. *Manifesto em defesa da Redução de Danos*. 2007. Disponível em: <<http://www.bialabate.net/news/manifesto-em-defesa-da-reducao-de-danos>>. Acesso em: 30 dez. 2012, às 16:20 hs.

MINISTÉRIO da Justiça do Brasil. *Programas de Redução de Danos no Brasil*. OBID – Observatório Brasileiro de Informações sobre Drogas, 2007.

OLIVEIRA, Marcos Aurélio. *Experiências de obreiros/as da IECLB com a prática de Redução de Danos*. Joinville-SC, Casa Paroquial da IECLB, Apóstolo Paulo, 2012. Registro gravado para pesquisa do Programa de Pós-Graduação das Faculdades EST. Entrevista concedida a Claudio Roberto König.

PETUCO, Denis. *Drogas e cidadania: uma análise comparada da implementação das políticas de Redução de Danos nas cidades de Porto Alegre e Santos*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

Processos de luto em pessoas com HIV/AIDS: uma abordagem psicológica, social e teológica

Demétrio Félix Beltrão da Silva

Introdução

A visão social sobre HIV/AIDS talvez tenha sido um dos fatores que mais contribuíram para que a distorção sobre a enfermidade ainda cause um impacto que afasta a participação da mesma no contexto das pessoas que vivem com HIV. Entretanto, o papel da igreja pode ter sido decisivo para que o imaginário social direcionasse o comportamento, já que a AIDS tem sido considerada como uma punição do portador por uma força divina, devido ao pecado (EVANS, 1994). Quando rotulamos um indivíduo soropositivo, tendemos a visualizar o vírus e não o sujeito; ao adotar tal postura, afastamos a essência que caracteriza a pessoa e tomamos um olhar que exclui.

Neste sentido, a formulação de procedimentos que venham reestruturar a vida de pessoas que passam por esses processos de perdas vem a reforçar a pedagogia cristã, posto que aqueles que buscam nas igrejas a oportunidade de uma orientação sistêmica podem encontrar o sentido real de sua existência. Entretanto, as tensões alimentadas no processo de exclusão social podem interferir na intenção de quem pretende estruturar o imaginário social através da solidariedade e da aceitação do indivíduo soropositivo.

O sofrimento é condizente com a estrutura psíquica na qual o indivíduo soropositivo se encontra. Os abalos ocasionados pelas sucessivas perdas por ser uma pessoa que vive com HIV/AIDS proporcionam o surgimento de uma conjuntura em que transparecem doenças psicossomáticas. Ao encorajar alguém a conseguir superar os obstáculos que aparecem no decor-

rer da enfermidade, temos que estar cientes de que tal processo depende de uma série de conjunturas que englobam algo além do sentido encontrado por essa pessoa para lidar com suas adversidades. Aceitar o embate contra a AIDS é entender que, ao aceitar essa “luta”, o indivíduo passará por uma série de proações que podem torná-lo sempre motivado a experienciar situações de superação diária, como podem deprimi-lo ao ponto de ficar cada vez mais frustrado para progredir em seu estado fisiológico e espiritual.

A prática pastoral encontra uma base dentro da teologia, mas a parceria necessária para conduzir a sua complementação esbarra nas imposições sociais que excluem o sujeito soropositivo. As resistências sociais e, em alguns casos, da própria igreja promovem o surgimento de padrões que podem desestruturar a busca por uma consideração positiva frente à espiritualidade, que se torna um fator indispensável para o processo de superação através da resiliência.

Para que o desenvolvimento psicológico e espiritual seja cultivado, é preciso o acolhimento por parte de toda a rede que integra o bem-estar do indivíduo soropositivo. As correntes teológicas e religiosas possuem um papel tão significativo que podem proporcionar a recomposição não apenas da vida da pessoa que vive com HIV/AIDS, mas a construção dessas correntes em cima de uma adaptação plausível que condiz com todas as concepções solidárias propostas pelas mesmas, ressaltando o ser humano, fundamentando o olhar cuidadoso e eliminando sentimentos de impotência, frustração e desespero que podem surgir a partir do diagnóstico positivo para o vírus.

A AIDS continua sendo um tema desafiador para a ciência, teologia e sociedade. As diversas interpretações sobre o tema dividem essas três vertentes, mas a esperança de que as relações entre elas mudem alimenta a expectativa de uma sociedade mais justa, livre de tabus que direcionam comportamentos e atitudes, para que o diálogo promova a busca de uma conduta mais solidária, otimizando a dinâmica de ganhos e perdas durante o processo da busca resiliente. As pessoas precisam de um pluralismo de ideias que possam direcionar suas condutas diante da enfermidade. Essa associação não depende exclusivamente do potencial criativo da pessoa para superar as adversidades, mas também de tudo aquilo que a constrói como pessoa.

Aspectos psicossociais e o papel da religião na elaboração do luto em pacientes soropositivos

Quando se busca entender a dinâmica pessoal de qualquer sujeito, devemos ter em mente que a sua procura está relacionada a alguma angústia. Devemos ter cautela e conhecimento para exercer um papel empático a partir de uma escuta que transmita uma atenção completa e que leve segurança ao indivíduo que relata seus problemas.

É comum, durante o processo de estigmatização social, o surgimento de questões relacionadas ao luto, que pode ser colocado aqui como uma tristeza profunda causada por um desgosto¹. A busca por uma paz interna se reflete na busca efetiva por uma perspectiva de vida mais justa com os princípios e verdades do indivíduo. O que se percebe é que pessoas com autoestima comprometida estão mais vulneráveis. Pessoas que não se importam com a vida também não têm elementos para se proteger contra a AIDS².

A experiência clínica³ possibilita um olhar sucinto para os diferentes tipos de relatos reproduzidos pelos indivíduos soropositivos. Muitos deles adentram numa espécie de sofrimento e necessitam de intervenções precisas para que suas angústias sejam minimizadas. Ao realizar algum tipo de aconselhamento ou processo terapêutico, é importante identificar algumas etapas ou estágios por que essas pessoas vêm passando. Elizabeth Kübler-Ross propõe uma descrição do processo de luto e perda categorizando-o em cinco estágios pelos quais as pessoas passam ao lidar com a morte e o morrer. Os estágios são: negação, raiva, barganha, depressão e aceitação. Nem todos os pacientes passam sequencialmente por todas estas fases⁴. Podem existir temas comuns, como a raiva, a culpa, a depressão ou a inquietação, mas eles podem não surgir em uma sequência estabelecida.⁵

¹ RIBEIRO, Sergio. *A origem do luto*. 20/01/2010. Disponível em: <<http://oespiritodaverdade.blogspot.com.br/2010/01/origem-do-luto.html>>. Acesso em: 07 out. 2012.

² PASTORAL DE DST/AIDS – CNBB. *Igreja e AIDS: presença e resposta*. Porto Alegre: Editora São Miguel, 2004. p. 21.

³ Relaciona-se com a prática de atuação como psicólogo no CTA (Centro de Testagem e Aconselhamento) com pacientes soropositivos.

⁴ PONTO de Equilíbrio. *Os cinco estágios do luto*. Disponível em: <<http://pontoterapeutico.blogspot.com.br/2010/06/os-cinco-estagio-do-luto.html>>. Acesso em: 06 out. 2012.

⁵ BEE, Helen. *O ciclo vital*. Porto Alegre: Artmed, 1997, p. 602.

A realidade de uma possível perda após um diagnóstico reigente para HIV/AIDS evidencia um processo do luto nesses pacientes. A visão psicanalítica, representada na abordagem de Bowlby e dominante por várias décadas, defende que a falta de um sofrimento aberto deve indicar uma repressão ou negação significativa de sentimentos dolorosos.⁶ As condições pelas quais o luto deveria existir somam-se aos estigmas que dificultam a supressão do luto de maneira natural, já que o sofrimento, mesmo após um certo período, mostra um “fracasso” em conseguir superar adequadamente o luto.

A sensação de perda da liberdade e a redução de sua identidade a um vírus ficam evidenciadas pelo medo de exclusão por parte da sociedade, família e religião. Após uma criteriosa escuta da fala do paciente, alguns métodos de intervenção são importantes para diminuir o grau de ansiedade vivenciado pelo indivíduo. Acima de tudo, é importante respeitar o limite do paciente dentro das suas verdades e princípios e não fazer com que as verdades do terapeuta virem as verdades do paciente, pois em muitos casos, na tentativa em ver a pessoa bem, muitos psicólogos acabam forçando a construção de conceitos que os pacientes não estão prontos para assumir pelo fato de não estarem estruturados psicologicamente para enfrentar os vários momentos de turbulência; daí a importância em ser um facilitador com uma escuta sensível, respeitando o momento do indivíduo.

A perspectiva da igreja para transformar o pensamento existente na sociedade ainda requer uma abertura dela para um diálogo que passa pelo caráter flexível da instituição. As transformações que vêm acontecendo com o passar dos anos não devem permitir uma visão voltada para um dogmatismo que freie a construção de uma ideologia adquirida com as experiências que muitos portadores do vírus HIV conseguiram estabelecer. A moralidade social e a religião devem vislumbrar algo maior do que conceitos voltados para uma repressão baseada em julgamentos precipitados, sem uma fundamentação que permita a ideia que foque a individualidade humana, pois cada vez mais precisamos construir uma consciência que estruture a autoestima que possa unir, finalmente, a pacificação interna tão almejada por quem sofre na busca por esperança.

⁶ BEE, 1997, p. 603.

A linguagem religiosa do nosso país é, pois, uma linguagem da relação e da ligação. Um idioma que busca o meio-termo, o meio caminho, a possibilidade de salvar todo o mundo e de em todos os locais encontrar alguma coisa boa e digna. Uma linguagem, de fato, que permite a um povo destituído de tudo, que não consegue comunicar-se com seus representantes legais, falar, ser ouvido e receber os deuses em seu próprio corpo.⁷

As reflexões sobre o tradicionalismo religioso podem traduzir uma ideia de pouca interação com o meio social, mas as respostas religiosas trabalham em prol da mudança dessas relações. Não é novidade ver padres e bispos defendendo o tradicionalismo, pois eles acreditam que a banalização do sexo pode quebrar preceitos éticos sobre o valor humano. Dom Eugéne Rixen, bispo de Goiás, dizia que “a igreja tem a respeito da sexualidade uma visão mais global, que integra a sexualidade dentro de um projeto de vida da pessoa”.⁸

A igreja prega uma mensagem clara sobre a sexualidade, moral e fé. Entretanto, não se pode negar que, mesmo baseada em tradicionalismos, ela vem apoiando causas frente ao HIV. É de se considerar também que esse processo de compreensão diante da endemia não é uma tarefa fácil para uma instituição milenar que sempre foi a favor do comportamento moral e responsável. Claro que isso não pode ser a explicação mais plausível diante de um problema que está evidenciado há mais de 30 anos. A instituição deve realizar sempre a comunicação social explanando o lado humano e misericordioso da igreja. A exigência de um diálogo mais aberto requer uma revisão daquilo que ela defende. O envolvimento não é simplesmente ser contra ou a favor de algo. O fato de ser uma agência controladora mostra a responsabilidade que ela possui diante de seus fiéis. Adotar uma postura diante do HIV/AIDS, no mundo pós-moderno, coloca a igreja num posicionamento que mostra um respeito solidário com o tema, e não necessariamente que ela esteja concordando. Talvez seja esse o fator preponderante para que o discurso seja mais pragmático e menos estigmatizante.

Os passos da igreja parecem diferentes dos passos da sociedade. Enquanto na sociedade atual tudo parece estar numa velocidade mil e tecnológica, a igreja está em passos lentos. Por isso, Pe. Mansur lembra que os teólogos devem estar

⁷ DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984, p. 117.

⁸ TRANSFERETTI, José. *Família e AIDS: comunicação, conscientização e saúde*. Campinas, SP: Átomo, 2002, p. 78.

sempre orientando a igreja e reescrevendo os fenômenos sociais, como uma indicação para melhoramento de atitudes e posturas religiosas.⁹

A espiritualidade colocada nos textos bíblicos remete a uma reflexão sobre conquistas em todas as esferas da vida, sem estar necessariamente presos a questões dogmáticas que impedem o caráter interpretativo do sentido espiritual. Um olhar sensível e empático gera um crescimento pessoal e da própria religião. A valorização das instituições religiosas não gira em torno apenas de um parâmetro que nos induz a um comportamento, mas da valorização do ser humano como pessoa, onde ele possa pensar e refletir para que seus conteúdos internos, fundamentais nas escolhas e decisões, possam reger seus princípios pessoais e espirituais em prol do seu processo evolutivo. A criação de qualquer costume dentro de um preceito religioso depende do caráter de inovação.

A concepção de sofrimento acaba por confundir-se com a ideia de pecado, principalmente quando religião e sociedade enfocam essa questão do ponto de vista do que é justo. Essa ideia mexe com as estruturas de alguém que passa por algum tipo de enfermidade psíquica ou fisiológica. É comum o surgimento do luto, durante um período de intenso sofrimento que aparece num embate da subjetividade com religiões e cultura. Como as crenças e práticas variam de cultura para cultura e de religião para religião, seria de esperar que tivessem influência no curso do luto, seja propiciando um resultado sadio ou, talvez, contribuindo para um resultado patológico.¹⁰

A crença do luto, morte e HIV/AIDS e suas inevitáveis contradições fundamentam a teologia quando Levítico 21.1 traz a seguinte passagem: “Os cadáveres impuros são excluídos do âmbito de Deus”. Será que ser soropositivo é sinal de impureza? Se somos imagens e semelhança de Deus, não devemos construir soluções para os mistérios dentro da solidariedade? Se formos analisar determinadas condições e não formos flexíveis à mudança do modo como interpretamos nossas vivências e as leituras que fazemos, estaremos contribuindo para que nossa capacidade crítica se limite a uma explanação literal, que nesse caso específico pode excluir.

⁹ Ibid., p. 84.

¹⁰ BOWLBY, J. *Apego e perda*. São Paulo: Martins Fontes, 1984, p. 200.

As razões culturais e religiosas relativizam as respostas de enfrentamento das pastorais. A manifestação da síndrome nos direciona para uma perspectiva cada vez mais próxima com a conjuntura religiosa. Dessa forma, a aceitação deve vir de todas as instâncias que regem a contextualização da fé cristã, para que a interiorização da sua concordância não seja desenvolvida por uma vulnerabilidade que oculta a transcendência do sujeito. As comunidades religiosas como estruturas sociais específicas que convivem e dialogam com outras entidades da sociedade são a base da reflexão teológica.¹¹

A Igreja, que, a exemplo de seu divino Fundador e Mestre, sempre considerou a assistência a quem sofre como parte fundamental de sua missão, sente-se interpelada em primeira pessoa, neste novo campo do sofrimento humano, pela consciência que tem de que o ser humano que sofre é um “caminho especial” de seu magistério e ministério.¹² Ao considerarmos a história de Jó, percebemos que o respeito frente a qualquer atitude deve ser muito bem interpretado para que não sejamos vítimas da nossa própria arrogância diante de algumas circunstâncias. O desprezado deste mundo é o preferido do Deus amor. É uma coisa tão simples, mas difícil de captar para uma mentalidade que tudo avalia com base em méritos e deméritos.¹³

A herança que a Igreja proporciona ao indivíduo soropositivo na prática pastoral deve ir muito além do que ela pode encontrar nos livros, ou, quando se baseia em interpretações dogmáticas, ela deve olhar para a prática que se construiu no decorrer da enfermidade e a contribuição que todos tiveram para que os resquícios ultrapassados que ainda perduram no imaginário social possam ser desmitificados. Olhando a partir de uma perspectiva realista e não utópica sobre o HIV, toda a sociedade é atingida pelo problema, mas a intolerância em debater o tema impossibilita o desencadeamento necessário para que possamos impedir a multiplicação de várias formas de exclusão.

¹¹ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Teologia prática no contexto da América*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, p. 50.

¹² PAULO II, João. *Igreja e AIDS*. Disponível em: <<http://www.acidigital.com/aids/igreja.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

¹³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: Uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 11 e 12.

Conclusão

A solidariedade nos ensina a ajudar o próximo com o intuito de buscar o bem-estar do outro, e o apoio deverá possibilitar condições necessárias para que possamos caminhar com as próprias “pernas”. O HIV/AIDS não é uma sentença de morte a ponto de limitar a capacidade do sujeito a esperar o fim da vida. A cada dia percebemos o avanço científico no combate ao vírus. Por mais que a associação com a morte esteja presente, pelo fato de ainda ser uma doença incurável, o indivíduo consegue ter uma qualidade de vida quando faz o tratamento de maneira eficaz. À medida que a adaptação vem surgindo, percebemos que as atitudes psíquicas e espirituais são fundamentais para que o crescimento pessoal possa surgir de maneira mais adaptativa frente ao problema vivenciado.

A discriminação social ainda fica evidenciada quando muitos pacientes relatam suas histórias. O preconceito enraizado no início da década de 80 ainda permanece vivo dentro da mente das pessoas. Parece que o aumento da dor é reflexo desse preconceito maldoso diante desse sujeito. As atitudes precipitadas vêm causando um sofrimento imensurável nessas pessoas. A teologia reflete sobre as diversas formas de como as religiões lidam com essa problemática social. Normalmente temos a ideia de acolhimento do indivíduo que passa por algum tipo de sofrimento por parte da religião, mas não é esse o contexto que se percebe desde o surgimento da doença. É bem verdade que muitas pastorais vêm ajudando essas pessoas que convivem com o vírus HIV/AIDS, mas muito ainda tem que ser feito. A quebra de uma visão dogmática diante da situação ainda tem sido um desafio por parte de membros que compõem os diferentes tipos de religiões. A estrutura do presente estudo possibilitou a visualização de várias referências que confirmam a situação exposta.

Precisamos deixar que as “máscaras” sociais caiam para que possamos entender que a moralidade utópica não existe, o problema existe e não há como negá-lo. Apontar erros das mais variadas instâncias como pecado, infidelidade ou promiscuidade apenas contribui para que as tendências discriminatórias sobre o tema HIV/AIDS sejam cada vez mais reforçadas. Dessa forma afastamos um problema e construímos outros.

Referências

- ACIDIGITAL. Igreja e AIDS. Disponível em: <<http://www.acidigital.com/aids/igreja.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2012.
- BEE, Helen. *O ciclo vital*. Porto Alegre: Artmed, 1997.
- BOWLBY, J. *Apego e perda*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- EVANS, H. E. *Política pública e AIDS*. Clínicas de Perinatologia. Rio de Janeiro: Interlivros Edições, 1994.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente: uma reflexão sobre o livro de Jó*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- PASTORAL DE DST/AIDS – CNBB. *Igreja e AIDS: presença e resposta*. Porto Alegre: São Miguel, 2004.
- PAULO II, João. *Igreja e AIDS*. Disponível em: <<http://www.acidigital.com/aids/igreja.htm>>. Acesso em: 12 nov. 2012.
- PONTO de Equilíbrio. *Os cinco estágios do luto*. Disponível em: <<http://pontoterapeutico.blogspot.com.br/2010/06/os-cinco-estagio-do-luto.html>>. Acesso em: 06 out. 2012.
- RIBEIRO, Sergio. *A origem do luto*. 20/01/2010. Disponível em: <<http://oespiritodaverdade.blogspot.com.br/2010/01/origem-do-luto.html>>. Acesso em: 07 out. 2012.
- SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Teologia prática no contexto da América*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.
- TRANSFERETTI, José. *Família e AIDS: comunicação, conscientização e saúde*. Campinas, SP: Átomo, 2002.

Práxis diaconal e HIV/AIDS: breves considerações sobre o trabalho desenvolvido na Casa Fonte Colombo

Rogério Oliveira de Aguiar

Diaconia enquanto práxis cristã

Sobre o termo “diaconia”, sabemos que é uma palavra grega que foi traduzida para o português como “serviço” que remete a uma práxis. Na sua origem, a palavra diaconia não possui um sentido religioso. O trabalho de servir à mesa, realizado humildemente por escravos e mulheres, em uma sociedade machista e escravocrata, era chamado de diaconia. Na tradição cristã, esta palavra grega foi ressignificada, passando a designar aquele/a que presta serviço ao/à próximo/a em necessidade.¹ Mas na atualidade é pouco utilizada nas comunidades cristãs modernas, como explica a Diaconisa Hildegart Hertel:

A palavra diaconia vem do grego e significa: servir, serviço ou ministério. Esta palavra, como termo bíblico, é pouco conhecida nas igrejas cristãs, por isso, pouco usada no cotidiano das comunidades. Mas a diaconia voluntária está muito presente na vida das comunidades cristãs e é considerada indispensável. Por diaconia voluntária se entende todo serviço que é realizado em favor do próximo que necessita de ajuda; ela tem a sua motivação baseada no amor incondicional de Deus. A prática diaconal é um testemunho concreto da diaconia de Jesus Cristo, como Diácono Maior, e expressão da fé no Cristo ressurreto (HERTEL, 2008, p. 109-110).

No Evangelho de João 13.12-15, Jesus lava os pés dos seus discípulos em uma atitude de humildade e despojamento. Essa atitude de Jesus mostra o caminho a ser trilhado, deixando evidente o exemplo para que o cristão que deseja se dedicar à diaconia o faça de forma coerente. Para isso, é im-

¹ *Dicionário brasileiro de teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 288.

portante ver o/a outro/a como pessoa dotada de capacidades e não sustentar um posicionamento de superioridade em relação à pessoa assistida.

Para Gustavo Gutiérrez, quando a cristandade redescobriu a “caridade” como uma ação intrínseca da comunidade cristã, abriram-se os olhos para o que a igreja entende como uma práxis cristã. “É este o fundamento da práxis do cristão, de sua presença ativa na história. Para a bíblia a fé é resposta total do homem a Deus que salva por amor” (GUTIÉRREZ, 1975, p. 19). Segundo o teólogo alemão Dietrich Bonhoeffer, nossa relação com Deus não é uma relação apenas focada no transcendente, mas também se dá na relação com o outro e para o outro. “O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana!” (MALSCHITZKY, 2005).

A ação diaconal não é uma ação sem planejamento ou feita de forma aleatória. Por isso, convém chamá-la de práxis diaconal, por se entender que possui um objetivo, um foco. Para atingir esse foco, existe todo um trabalho de reflexão e organização. Neste caso específico, abordarei três dimensões específicas da diaconia visivelmente presentes nas ações da Casa Fonte Colombo (CFC). São elas: dimensão profética, dimensão libertadora e dimensão política.

O compromisso da CFC com as pessoas mais pobres e marginalizadas é claramente observado a partir da práxis diaconal realizada na instituição e fora dela. Sobre isso, Frei Lunardi afirma:

O projeto Fonte Colombo surgiu como resposta ao grito dos necessitados. É a primeira experiência dos capuchinhos gaúchos no mundo da Aids. Na verdade, o movimento franciscano esteve sempre ligado aos excluídos da sociedade... O objetivo é ser uma presença solidária junto aos soropositivos, prestando-lhes os serviços que necessitam (LUNARDI, 2008).

Através de uma opção preferencial por aqueles/as que se encontram à margem, a casa e seus coordenadores compreendem o combate à epidemia e ao estigma decorrentes da infecção pelo vírus HIV como um compromisso cristão que não pode ser negligenciado.

A diaconia, enquanto práxis cristã, é profética em sua essência. Vai ao encontro de quem sofre, busca a causa do sofrimento na tentativa de erradicá-lo. Para isso, faz-se necessário conhecer os meios legais de controle social, para que os direitos mais básicos das pessoas vivendo com HIV/Aids sejam respeitados.

Ao se comprometer com o serviço de assistência e cuidado a quem necessita, a práxis diaconal sempre é realizada em nome de Deus e motivada pela fé. “Ser profético significa defender a justiça. Assim, por sua própria natureza, implica, principalmente, a tarefa de desmascarar formas sistêmicas de injustiça e de promover a justiça [...]” (NORDSTOKKE, 2009, p. 83). Desse modo, a diaconia em sua dimensão política avança para a esfera pública e busca ser voz ativa na sociedade. Para isso, precisa estar consciente do seu papel de representante das classes marginalizadas.

Um dos pilares do trabalho realizado pela CFC é a capacitação de novos/as agentes junto à Pastoral da Aids/CNBB para uma atuação mais eficaz dessas lideranças em suas comunidades de origem. Nesses cursos de capacitação e qualificação, além de questões como espiritualidade, articulação de parcerias e fundamentação teórica para o trabalho, os/as agentes também se articulam para a ação pastoral/diaconal com vistas à incidência política. Por incidência política compreende-se a ação da sociedade organizada no controle social² de recursos públicos, reforçando a cidadania e consolidando a democracia.³

Identidade diaconal

Sobre a identidade cristã da diaconia, é importante saber que o trabalho diaconal pode ser realizado em parceria com outras instituições da sociedade civil, desde que isso não acarrete uma perda da identidade diaconal, que é exatamente o que diferencia a práxis diaconal do serviço realizado por uma instituição que não tenha a fé religiosa como ponto de partida. Nisso reside a principal diferença entre a assistência social prestada pelo estado e a diaconia. Conforme explica Nordstokke: “Entendemos que a diaconia é serviço (servir) e tem o seu fundamento na fé, no exemplo de Jesus Cristo.” Já o serviço realizado pelo estado ou pelas instituições da sociedade civil, não confessionais, é assim definido: “A ação social ou assistência social,

² É um mecanismo importante para a prevenção da corrupção e do clientelismo, bem como para o fortalecimento da cidadania. O controle social é feito a partir da implementação de políticas públicas que têm como objetivo a descentralização de ações e recursos para a prestação de serviços na área social.

³ Disponível em: <<http://incidenciapolitica.blogspot.com/>>. Acesso em: 23 jan. 2013.

como ação profissional técnica com dimensão política, apoia-se em fundamentos teóricos e práticos” (NORDSTOKKE, 1995, p. 35).

A ação cristã libertadora entende a práxis como sendo reflexiva por natureza e incapaz de existir sem uma reflexão crítica sobre o contexto. Por isso: “Há práxis de libertação do povo quando ele se põe a caminho, fica de pé, começa o processo contra as estruturas do pecado.” Entende-se o termo pecado como sendo qualquer forma de opressão, discriminação e estigmatização das pessoas marginalizadas pelo sistema, entre elas, as pessoas vivendo com HIV/Aids.

Desta forma, essa luta é contra “o pecado, contra a dominação, contra a injustiça e o roubo econômico, o autoritarismo político, a alienação ideológica, o machismo tradicional, etc.” (DUSSEL, 1986, p. 101). Nisso consiste uma práxis libertadora cristã que se encontra em total consonância com a proposta diaconal apresentada pela Casa Fonte Colombo em seu trabalho de assistência e cuidado às pessoas vivendo com HIV/Aids.

A práxis diaconal da Casa Fonte Colombo frente à epidemia de HIV/Aids

No ano de 1999, na cidade de Porto Alegre, foi criada a Casa Fonte Colombo⁴ (Centro de Promoção da Pessoa Soropositiva – HIV). A casa é mantida pela Associação Literária São Boaventura, pertencente à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos.⁵ A instituição surgiu da necessidade de uma resposta articulada e prática por parte da Igreja à epidemia de HIV/Aids. Isso foi possível a partir da tradição dos freis capuchinhos no trabalho junto a pessoas doentes e excluídas.

⁴ O nome “Fonte Colombo” vem de um pequeno vilarejo onde Francisco de Assis se submeteu a tratamento médico por causa de uma doença nos olhos, ocasião em que o Santo ensinou aos frades o modo de estar entre os doentes: “Irmãos, suportai sem enfado o desconforto e a fadiga que vos dá a minha doença. O Senhor por mim, seu pobre servo, vos recompensará neste mundo e no outro das boas obras que tivestes de abandonar para cuidar de mim”. Informações disponíveis em: <http://www.capuchinhosrs.org.br/index.php?ir=PaginaPersonalizada&id_pagina=57&link=16&link_pai=15&sublink=1>. Acesso em: 15 jan. 2013.

⁵ Estes religiosos são denominados Frades Menores de Vida Eremítica. Mas, devido ao capuz, a partir de 1531 foram chamados Capuchinhos. Informações disponíveis em: <http://www.db.ofmcap.org/pls/ofmcap/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=1675&rifi=guest&rifp=guest>. Acesso em: 15 jan. 2013.

Em agosto de 2003, o reconhecimento dos serviços prestados pela instituição resultou no recebimento de um prêmio concedido pelo Programa Nacional de DST/Aids do Ministério da Saúde. Houve uma partilha deste prêmio entre instituições da sociedade civil que se destacaram pelo trabalho de assistência e acolhida às pessoas vivendo com HIV/Aids. Esse dinheiro era parte do prêmio recebido da Fundação Bill e Melinda Gates.⁶ Este recurso financeiro possibilitou à Associação Literária São Boaventura (mantenedora do centro de apoio) efetuar a compra do imóvel onde hoje funciona a Casa Fonte Colombo, que antes se encontrava em uma sede alugada.

A instituição tem como missão contribuir no controle da epidemia através da prevenção e da assistência às pessoas que vivem com HIV/Aids. O objetivo geral da CFC é apoiar pessoas portadoras do vírus HIV favorecendo acesso ao tratamento médico com vistas à recuperação da saúde, reintegração nos laços familiares e reinserção social. Através deste objetivo, a Casa Fonte Colombo se propõe a desenvolver um trabalho em parceria com a sociedade na promoção de bem-estar e superação do estigma com as pessoas vivendo e convivendo com HIV/Aids.

Os serviços realizados na Casa Fonte Colombo se dividem em cinco frentes de trabalho, sendo elas: a prevenção, o acompanhamento, a reestruturação dos laços familiares, a reinserção social e a incidência política.

Na Epístola de Paulo aos Gálatas 6.2, lemos: “Levai as cargas uns dos outros e assim cumprireis a lei de Cristo.” A proposta é dividir o peso da carga, nesse caso, o peso do estigma imposto às pessoas vivendo com HIV/Aids e que muitas vezes impede que possam usufruir de uma vida digna. “Não há serviço que fosse demasiadamente modesto para alguém. Quem alega não ter tempo a perder com ajuda externa tão insignificante apenas revela que, na maioria das vezes, dá importância excessiva a suas próprias tarefas” (BONHOEFFER, 1982, p. 50).

Prevenção

Ela consiste na propagação de informações sobre meios de transmissão e combate à discriminação, acreditando sempre que o acesso à informa-

⁶ Disponível em: <<http://www.corassol.org.br/premiobillgatesdesaude.htm>>. Acesso em: 20 jan. 2013.

ção gera transformação. “A informação em nossos dias é farta e obtida com certa facilidade, entretanto é adquirida e usada equivocadamente, pois mesmo sabendo as formas de transmissão do HIV, indivíduos continuam agindo preconceituosamente” (BERNARDI, 2008, p. 121).

O acesso à informação visa diminuir de forma significativa o preconceito e a estigmatização das pessoas vivendo com HIV/Aids. Sobre isso lemos:

A participação em organizações que trabalham a problemática do HIV/Aids é fundamental, pois os soropositivos vão se autoafirmando e obtendo as ferramentas para equilibrar a forma com que as pessoas agem a partir do senso comum. Desta maneira fazem o trabalho de educação e conscientização da sociedade para que mude a forma com que são vistos os portadores de HIV. Essa mudança é lenta, mas está acontecendo (BERNARDI, 2008, p. 122).

As atitudes discriminatórias, muitas vezes, são resultado da ignorância e da falta de acesso à informação adequada no que se refere à doença. Por isso, a necessidade de informação tem que ser permanente e constantemente reavaliada.

Acompanhamento

Por meio dos serviços oferecidos pela CFC, é possível buscar uma melhora na qualidade de vida das pessoas vivendo com o vírus HIV e que se encontram em vulnerabilidade social. Na instituição, são realizados trabalhos de incentivo ao uso dos medicamentos antirretrovirais. Esse trabalho é denominado de “Grupo de Adesão”. Para isso, a organização da CFC reserva uma semana por mês para a realização do “Grupo de Adesão” ao tratamento.⁷ O acompanhamento do tratamento dos usuários e usuárias da casa é uma estratégia importante na medida em que se tenta, através do diálogo, descobrir os reais motivos pelos quais as pessoas deixam o tratamento, mesmo com os medicamentos sendo oferecidos “gratuitamente pelo Ministério da Saúde”.

⁷ O “Grupo de Adesão” se reúne uma vez por mês, em que todos os usuários/as dos serviços oferecidos pela CFC se comprometem a participar. Nesse dia são debatidos assuntos relevantes à saúde, bem-estar e direitos das pessoas vivendo com HIV/Aids. Assuntos como direitos previdenciários, alimentação adequada, meios de prevenção e cuidados com a higiene pessoal são alguns dos que compõem a pauta das reuniões dos grupos de adesão. Todos os assuntos discutidos nesse grupo visam à adesão completa das pessoas vivendo com HIV/Aids ao tratamento antirretroviral, que até o momento constitui a forma mais eficaz de combate ao vírus HIV (nota explicativa).

A assistência diaconal também valoriza o ouvir. Conforme Bonhoeffer, o dom de ouvir é muito valorizado, e o serviço/diaconia se dá através do ouvir o outro:

O primeiro serviço que um crente deve ao outro na comunidade é ouvi-lo. Como o amor a Deus começa com o ouvir de sua Palavra, assim também o amor ao irmão começa com aprender a escutá-lo. É prova do amor de Deus para conosco que não apenas nos dá sua Palavra, mas também nos empresta o ouvido. Portanto, é realizar a obra de Deus no irmão quando aprendemos a ouvi-lo (BONHOEFFER, 1982, p. 49).

O dom de ouvir vai muito além de apenas escutar o problema, e envolve sentimento de empatia frente à dor da outra pessoa. Nesse aspecto, a capacidade de ouvir e solidarizar-se com o outro é um dom a serviço do trabalho diaconal, possibilitando aproximação e entendimento do contexto do qual a pessoa provém, e tornando os/as profissionais que atuam na instituição mais sensíveis às necessidades apresentadas.

A comunidade cristã deve ser terapêutica, na medida em que se torna acolhedora e hospitaleira (SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1998, p. 294). Para que haja superação das crises, entre elas aquelas provocadas pelo contágio do HIV, a comunidade é desafiada a assumir o compromisso de transpor as barreiras que impedem as pessoas de usufruírem uma vida plena e digna.

A CFC marca consultas e exames em hospitais e centros médicos e auxilia na aquisição do “passe livre”, para que as pessoas possam se locomover de um ponto a outro da cidade para fazer consultas, buscar medicamentos e participar de atividades na CFC e em outras instituições.

Reestruturação dos laços familiares

As visitas domiciliares são uma forma de conhecer o contexto do qual provêm as pessoas usuárias dos serviços oferecidos pela casa e principalmente saber quais as necessidades apresentadas por esse contexto. Dentro dessa realidade, são apresentadas possibilidades de uma melhor qualidade de vida a partir da necessidade de cada pessoa.

Sendo assim, compreender as famílias e suas vulnerabilidades ao HIV/Aids é perceber o movimento existente entre o indivíduo e o grupo familiar (e vice-versa), bem como deste com os demais agrupamentos sociais (familiares e institucionais) e as questões programáticas presentes neste contexto. Dessa forma, em relação à necessidade de profissionais da área da saúde perceberam o indivíduo que vive com HIV/Aids e sua família e a dinamicidade e o movimento

existente entre ambos no processo saúde-doença. Portanto, realizar uma aproximação entre as famílias, a vulnerabilidade e o conviver com o vírus da Aids não representa tarefa fácil (MOTTA, 2007, p. 63).

São realizadas visitas hospitalares com o objetivo de reintegrar as pessoas a um grupo, possibilitando um resgate da autoestima e visando a uma melhor convivência entre familiares, como também entre CFC e pessoa vivendo com HIV/Aids. Dá-se ênfase às relações humanitárias, buscando uma convivência fraterna entre usuários/as da casa, voluntários/as, funcionárias e freis.

O estigma⁸ é tão devastador que rompe laços familiares e causa forte depressão nas pessoas que não encontram sentido para continuar a viver. “Como alguns cristãos soropositivos têm expressado, ao se descobrirem infectados, experimentam uma morte em vida, em função do círculo de horror criado pelos preconceitos e pelas discriminações de que são vítimas em suas comunidades” (DIAS, 2005, p. 53).

A ação diaconal desenvolvida pela CFC vai muito além da assistência prestada pela instituição em seu espaço físico e visa alcançar uma melhor qualidade de vida à pessoa vivendo com HIV/Aids também fora das dependências da instituição.

Reinserção social

Por meio de parcerias com outras instituições, a Casa Fonte Colombo encaminha as pessoas usuárias que estejam interessadas em se qualificar profissionalmente. Essas pessoas têm a oportunidade de participar de cursos de capacitação profissional em instituições parceiras. Os cursos têm o intuito de inserir ou reinserir as pessoas vivendo com HIV/Aids no mercado de trabalho e possibilitar que tenham uma ocupação profissional e, conseqüentemente, uma renda extra.

Os cursos são formas de gerar autonomia financeira, resgate da autoestima e autonomia. Isso vale especialmente para as mulheres que depen-

⁸ Segundo o *Dicionário de Português* (Edições Poliglota) da Editora Melhoramentos, 2002, estigma, na antiguidade, corresponde a uma marca feita a ferro em pessoas escravizadas e criminosos para que fossem identificadas. Trata-se de uma marca que discrimina e exclui determinadas pessoas do seio da sociedade. Por isso, as pessoas vivendo com HIV/Aids experimentam uma estigmatização uma vez que a infecção pelo vírus e o desenvolvimento da doença constituem uma marca que as condena à marginalização e ao preconceito.

dem financeiramente dos seus companheiros/parceiros, deixando-as em situação desfavorável. “[...] as mulheres que procuram os atendimentos da ONG têm mais dificuldades de conseguir emprego e, em muitos casos, são ‘chefes’ de família e buscam na ONG serviços específicos, como a doação de alimentos e roupas” (BERNARDI, 2008, p. 114).

Incidência política

Por incidência política compreende-se a atuação de pessoas ligadas à CFC no controle social e a participação em espaços que possibilitem esse controle, entre eles, ONGs/Aids, Planos de Ações e Metas (PAMs), Frentes Parlamentares e Conselhos de Saúde.⁹ “O objetivo é tornar conhecidos os mecanismos de elaboração das políticas públicas e leis; como se dá o planejamento das ações e a liberação de recursos para cada setor, compreender o papel da sociedade civil [...]”.¹⁰

Concluo, de forma parcial, esta reflexão baseando-me em uma frase do teólogo Dietrich Bonhoeffer que sintetiza boa parte do que a pesquisa pretende apresentar ao leitor/a deste trabalho, que possivelmente venha a ser uma contribuição futura às comunidades de fé que desejam refletir sobre a práxis diaconal como forma de concretização da fé em Jesus Cristo e fé em um mundo melhor, sem discriminação e mais solidário. “A consciência libertada não é temerosa como aquela comprometida com a lei, mas amplamente aberta para o próximo e suas necessidades concretas” (BONHOEFFER, 2009, p. 155). Não façamos por obrigação, mas nos sintamos livres para servir, para praticar a diaconia de Jesus, sem amarras e sem sentimento de obrigatoriedade, mas em agradecimento a Deus, por ter nos amado primeiro.

⁹ Membros da coordenação da Casa Fonte Colombo participam do:

- Conselho Municipal de Assistência Social do Município de Porto Alegre;
- Comissão Regional de Assistência Social;
- Comissão de DST/Aids do Conselho Municipal de Saúde de Porto Alegre;
- Comitê Gestor do Programa Fome Zero Porto Alegre;
- Coordenação Nacional da Pastoral de DST/Aids – CNBB;
- Fórum ONG/Aids RS.

¹⁰ *Incidência política*: participar para garantir direitos. Porto Alegre: Pastoral da Aids/CNBB, 2010, p. 03.

Referências

BERNARDI, José; LUNARDI, Luiz Carlos (Org.). *Igreja e Aids: muito além do amor*. Porto Alegre: Pastoral DST/Aids – CNBB, 2008.

_____. (Org.). Presença que promove vida. In: *Igreja e Aids: muito além do amor*. Porto Alegre: Pastoral DST/Aids – CNBB, 2008.

BERNARDI, Osman Miguel; DEBOM, Elaine; MONTANARI, Giuliana Alves. Exclusão social e HIV/AIDS. In: BERNARDI, José; LUNARDI, Luiz Carlos (Orgs.). *Igreja e Aids: muito além do amor*. Porto Alegre: Pastoral da Aids/CNBB, 2008.

BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em comunhão*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.

_____. *Ética*. 9. ed. São Leopoldo: Sinodal, EST, 2009.

DIAS, Zwinglio M. Comunidade terapêutica: uma proposta. In: BERNARDI, José; LUNARDI, Luiz Carlos (Org.). *Viu e teve compaixão... Igreja e Aids*. Pastoral DST/Aids – CNBB, 2005.

DUSSEL, Enrique. *Ética comunitária liberta o pobre*. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: perspectivas*. Petrópolis: Vozes, 1975.

HERTEL, Hildegart. *Espiritualidade e crise existencial na vivência do câncer*. São Leopoldo: OIKOS, 2008.

MALSCHITZKY, Harald. *Dietrich Bonhoeffer: discípulo, testemunha, mártir*. Meditações. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MOTTA, Maria Corso da; SCHAURICH, Diego. Famílias e suas vulnerabilidades à epidemia HIV/Aids: algumas reflexões. In: SCHAURICH, Diego (Org.). *Aids: o que ainda há para ser dito?* Santa Maria: UFSM, 2007.

NORDSTOKKE, Kjell. Diaconia. In: SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia Prática no contexto da América Latina*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

_____. (Org.). *Diaconia em contexto: transformação, reconciliação, empoderamento*. Genebra: FLM, 2009.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph (Org.). *Teologia prática no contexto da América Latina*. São Paulo: ASTE, São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Sites e blogs consultados:

http://www.capuchinhosrs.org.br/index.php?ir=PaginaPersonalizada&id_pagina=57&link=16&link_pai=15&sublink=1

http://www.db.ofmcap.org/pls/ofmcap/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=1675&rifi=guest&rifp=guest

<http://incidenciapolitica.blogspot.com/>

<http://www.corassol.org.br/premiobillgatesdesaude.htm>

O cuidado no acompanhamento pastoral a doentes com HIV/AIDS

Walter Hoppe

Introdução

O presente artigo é fruto de pesquisa desenvolvida no âmbito do Projeto de Estudos Teologia e HIV/AIDS na América Latina e discorre sobre o cuidado no acompanhamento pastoral a doentes com HIV/AIDS. Este estudo tem como objetivo discutir o cuidado na prática pastoral desenvolvida pelas Igrejas frente às pessoas com HIV/AIDS e, assim, quer enriquecer e ser um auxílio para esta prática através da leitura de artigos e posicionamentos que discutem e refletem sobre este cuidado.

Na leitura buscou-se uma abordagem interdisciplinar. Iniciando a partir do acompanhamento pastoral a doentes, a reflexão enfoca a pessoa doente com HIV/AIDS. Lembra que os primeiros casos de HIV/AIDS foram diagnosticados a partir dos anos oitenta do século passado, sendo a doença fruto de uma infecção com retrovírus, o HIV-vírus da imunodeficiência humana. Esta infecção é progressiva e geralmente se divide em três fases: assintomática, complexo-sintomática relacionada à AIDS e AIDS manifesta. Os pacientes com teste positivo de HIV, mesmo que não mostrem sintomas, experimentam uma grande angústia emocional, culpa e raiva, precisando ser compreendidos e tratados de modo empático e acolhedor¹. A maioria dos pacientes com HIV demonstram, segundo Amanda Baker e Julie Dixon, um alto nível de conhecimento sobre o HIV e suas rotas de transmissão. Há a necessidade de trabalhar com a família e com o infectado, o que, no entan-

¹ FLAHERTY, Joseph A.; CHANNON, Robert A.; DAVIS, John M. *Psiquiatria: diagnóstico e tratamento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 313-316; MILLER, William R.; ROLLNICK, Stephen. *Entrevista motivacional*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2001, p. 253.

to, pode ser prejudicado por estas tensões². A família, diante da situação que se impõe, corre o risco de desmoronar³. A infecção não faz diferença:

E como aquela que ocupou o lugar estigmatizante na sociedade, veio o preconceito. Além da mortalidade rápida, a forma de infecção principal – o sexo –, todos os tabus da sociedade foram colocados à prova. Primeiro por se caracterizar como doença dos homossexuais, depois profissionais do sexo. Somente mais tarde o vírus ganhou a população em geral, e hoje não temos mais como caracterizar uma população de risco pleno, ou seja, de risco.⁴

Até hoje, apesar da pesquisa, dos avanços científicos e do conhecimento sobre a doença, não existe cura para HIV/AIDS.

Na abordagem da questão do segredo e do sofrimento, o silêncio e a culpa muitas vezes são vividos pelo doente com HIV/AIDS e seus familiares. A pessoa com HIV/AIDS vive o medo, a ansiedade, medo da morte e da desfiguração. A ansiedade está ligada ao medo da infecção, da incerteza, da estigmatização, do ser abandonado, medo da sexualidade e da morte. “E o medo de contrair qualquer doença, de contaminar outros, de perder o trabalho, o lar. Maior do que o medo da morte é o temor de sofrer muito.”⁵ O segredo e o sofrimento chamam ao exercício da compaixão do cuidador no acompanhamento pastoral. Chamam a dispor-se a estar com o outro, dando-lhe suporte nas suas angústias, dúvidas e medos, procurando criar espaços para poder compartilhar – locais de cura da vida, espaços que acolhem e vivem compaixão.⁶

As Igrejas e o HIV/AIDS

As Igrejas, no início da epidemia, mantiveram-se à distância, como se fosse um problema dos outros⁷. A posição da Igreja e dos cristãos no enfrentamento da epidemia da AIDS, apesar de alguns poucos documentos⁸ que

² FLAHERTY, 1990, p. 314; LOUW, Daniel. *Cura Vitae: illness and the healing of life*. Wellington; South Africa: Lux Verbi, 2008, p. 445.

³ IMBER-BLACK, Evan (e colaboradores). *Os segredos na família e na terapia familiar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2001, p. 150.

⁴ KAHHALE, Edna Peters. *HIV/Aids: enfrentando o sofrimento psíquico*. São Paulo: Cortez, 2010, p. 28.

⁵ SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Como acompanhar doentes*. São Leopoldo (RS): Sinodal, 1994 (Crer e Viver, 12) p. 81; LOUW, 2008, p. 445.

⁶ LOUW, 2008, p. 443-446.

⁷ FÜR EIN LEBEN IN WÜRDE. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover, 2007. (EKD-Texte, 91).

falam a partir da doença e do doente, continua sendo uma postura semelhante à descrita por Albert Camus em seu livro “A peste”, na figura do Padre Paneloux que em seu primeiro sermão fala dos outros, do pecado dos outros como sendo a causa do mal, o motivo da peste:

Se hoje a peste vos olha, é porque chegou o momento de refletir. Os justos não podem temê-la, mas os maus têm razão para tremer. Na imensa granja do universo o flagelo implacável baterá o trigo humano até que o joio se separe do grão. Haverá mais joio que grão, mais chamados que eleitos e esta desgraça não foi desejada por Deus. Por muito tempo este mundo compactuou com o mal, repousou na misericórdia divina ⁹.

É necessário, como cristãos e como Igreja, chegar ao segundo sermão de Paneloux, onde o padre fala de nossa culpa e passa a falar de nossa doença, de nossa necessidade de cura, como Igreja e cristãos: “Coisa mais curiosa ainda [Paneloux], dizia agora nós, em vez de empregar a segunda pessoa do plural.”¹⁰

A epidemia da AIDS tem sido convite para a Igreja redescobrir o seu lugar e a sua missão, mostrando a doença da própria Igreja, que tem dificuldade de acolher, sair de si e se comprometer com o outro, o doente. Conforme Sven-Erick Brodd: “A própria pandemia suscita perguntas sobre a natureza e a missão da igreja e ‘está nos forçando a novamente esclarecer a visão de nossa Igreja’.”¹¹ No enfrentamento da epidemia, é necessária a cura da Igreja.

A igreja dá a sua contribuição prestando assistência às pessoas atingidas pela pandemia, que a igreja é afetada pela pandemia de HIV/AIDS, ou que igreja está afetada pela pandemia de HIV/AIDS, ou mesmo a igreja está infectada pela AIDS.¹²

A cura da doença carece da cura da sociedade, que, apesar de limitada, se entende e vive como se não tivesse limites. A cura da doença está relacionada com a cura da vida, o entender a vida dentro de suas limitações

⁸ Os documentos das Igrejas Luteranas na América Latina foram coletados por Lisandro Orlov no livro: KRÜGER, René; ORLOV, Lisandro (eds.). *Para que puedan vivir: la comunión luterana escucha e responde en el VIH y SIDA*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2006.

⁹ CAMUS, Albert. *A peste*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1978. p. 69-71.

¹⁰ *Ibid.*, p. 154-155.

¹¹ BRODD, Sven-Erick. Elementos eclesiológicos para entender “igreja” na pandemia de HIV/AIDS. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 84, 2010.

¹² *Ibid.*, p. 86.

e saber vivê-la com dignidade e profundidade. Está relacionada à cura da sociedade, no sentido de redescobrir sua dependência, saber viver dentro desta dependência, dependência mútua, dependência de Deus¹³.

O cuidador e a doença

A tarefa do cuidador e acompanhante pastoral no acompanhamento ao doente implica a necessidade de conhecer a doença. O acompanhante pastoral precisa colocar-se ao lado do doente, pois cada doente experimenta a sua doença de forma diferente, cada doença e doente são únicos.¹⁴ No ouvir e acolher acontece cura, no colocar diante de seu Senhor a angústia, a culpa, os medos e a raiva está a partilha com Aquele que pode agir e fazer o que para o ser humano é impossível: a cura da vida¹⁵.

O cuidador deve entender a vida do doente e sua vida a partir de Deus, não a partir de si mesmo e da doença ou a partir da limitação do humano. No acompanhamento pastoral, precisa caminhar com o doente no caminho da compreensão da doença e do cuidado consigo mesmo¹⁶. A cura não precisa significar vitória sobre o mal físico, a doença e a patologia. Mas aceitá-la, conviver com ela e as limitações que ela impõe, podendo tornar-se testemunha do amor e do cuidado de Deus (2Co 12.9).

O cuidado no acompanhamento pastoral precisa trabalhar na restauração de caminhos. Deve ocupar-se em refazer relações, relações familiares e de amizade que muitas vezes se romperam por causa da opção de vida do doente e da doença.¹⁷ O cuidador deve ter consciência de suas limitações e deve, assim, saber buscar o auxílio do psicólogo, médico e outros profissionais, possibilitando um cuidado interdisciplinar do doente.

¹³ LOUW, 2008, p. 436-437.

¹⁴ WINKLER, Eberhard. Seelsorge an Kranke, Sterbende und Trauernde. In: *Handbuch der Seelsorge*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983. p. 406.

¹⁵ FRIEDEL, Erich. *Handlanger auf Gottes Bauplatz*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1964. p. 297.

¹⁶ MILLER e ROLLNICK, 2001, p. 253.

¹⁷ SCHNEIDER-HARPPRECHT, 1994, p. 18.

O acompanhamento pastoral no Hospital Centenário

O trabalho hospitalar é inconcebível sem o acompanhamento pastoral, uma vez que o cuidado com o doente em seus inícios estava atrelado ao religioso. Na fé cristã o próprio Deus quer ser encontrado no cuidado com o doente (Mateus 25). Tem-se tornado comum, na sociedade brasileira, que doentes em estágios terminais sejam entregues a instituições de cuidado profissional, os hospitais.¹⁸

O Hospital Centenário, em São Leopoldo, Brasil, foi entregue à administração das Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade, que foram afastadas no ano de 1980, dentro da perspectiva de o hospital ser apenas lugar de cura para o corpo, não ser e nem ter lugar para o religioso e muito menos espiritual.¹⁹ Com a redescoberta da espiritualidade, com o novo ordenamento da saúde pública no país através do SUS²⁰, aconteceu a busca da humanização e do melhoramento dos atendimentos e procedimentos nos hospitais. Dentro deste processo, a direção do hospital chamou uma assembleia de religiosos para que estes pensassem e se preocupassem com o acompanhamento religioso e espiritual aos doentes. O fruto desta assembleia foi a instalação de uma comissão de trabalho para a organização do serviço de visitação e a confecção de um regimento que ordenasse esse serviço.

A formação para o serviço de visitação espiritual aos doentes é oferecida em seminários semestralmente. Iniciando com uma inserção na história dos hospitais e do acompanhamento aos doentes, passa por uma abordagem bíblico-teológica da doença e da pessoa doente. Aborda o cuidado pastoral frente à doença e ao doente, aspectos psicológicos da pessoa doente e cuidado com familiares.²¹

¹⁸ GOTTWALD, Bruno. O papel do assistente espiritual no ambiente hospitalar. In: Palestras e Cursos – II CONGRESSO BRASILEIRO ECUMÊNICO DE ASSISTÊNCIA ESPIRITUAL. Curitiba – 01 a 03 de outubro de 2001. Associação Cristã de Assistentes Espirituais Hospitalares de Curitiba. Província Camiliana Brasileira. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. p. 30.

¹⁹ JORNAL CENTENÁRIO. Jornal de Circulação Interna, n 17. Fundação Hospitalar Centenário e Conselho Geral dos Servidores do Hospital Centenário. São Leopoldo, fevereiro de 2011.

²⁰ POLÍTICA NACIONAL DE HUMANIZAÇÃO. Humaniza SUS. Brasília: Ministério da Saúde, Secretaria Executiva, Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. Disponível em: <www.saude.gov.br/humanizausus>. Acesso em: ago. 2012.

²¹ JORNAL CENTENÁRIO, op. cit.

Hoje existe um grupo ecumênico de visitantes, tendo os ministros livre acesso aos doentes, quando assim for solicitado pelos mesmos. O serviço de visitação tem como principal objetivo colocar-se ao lado do paciente, amenizar o seu sofrimento e ouvi-lo nas suas dúvidas e medos, angústias e frustrações, na sua crise e esperança de cura. Hoje, diferentemente do passado, há um espírito de cuidado mútuo dos visitantes, ministros, hospital e profissionais para com os doentes. A comissão de ministros e hospital tem se reunido com regularidade para avaliar, fazer ajustes, facilitar o trabalho dos visitantes e ministros e organizar celebrações e encontros de formação contínua. Houve avanços nas relações interpessoais no hospital: entre os profissionais e visitantes e, também, dos profissionais e visitantes com o doente. O grande desafio tem sido a relação do doente com sua família e comunidade, principalmente dos doentes com AIDS; ambos necessitam de apoio. Por isso, o trabalho do visitante espiritual deveria se estender além do hospital, assunto que tem voltado à mesa de discussão da comissão de ministros e hospital.

O HIV/AIDS como desafio à Igreja

Mesmo após 30 anos do surgimento da epidemia e a mesma ter se transformado em uma pandemia, ela continua sendo um desafio para as Igrejas como lugar de acolhida e cuidado, como corpo que denuncia a injustiça e luta pela dignidade do ser humano. A fé no Deus criador, mantenedor, salvador e reconciliador dá orientação para a Igreja em todos os tempos, situações e lugares.²²

A AIDS não é um problema dos de fora, não é um problema “do mundo pecador”²³. Ela é um problema comum da Igreja cristã em todo o mundo, porque, como bem disse Gustavo Gutiérrez: “A Igreja é o próprio mundo que vive na história e está orientado para o futuro prometido pelo Senhor.”²⁴ A AIDS e as pessoas com HIV são, assim como todos os outros doentes, um

²² FÜR EIN LEBEN IN WÜRDE, 2007, p. 7.

²³ IGREJA E AIDS: presença e resposta. Porto Alegre: Pastoral de DST/AIDS – CNBB, 2004. p. 105.

²⁴ SARDINHA, Edson Cortasio. *Ecumenismo, diálogo inter-religioso e luta contra a Aids*, cit. ap. *ibid.*, p. 105.

desafio permanente à Igreja. São um chamado para a conversão da Igreja. Esta precisa “pedir perdão a todas as pessoas que vivem com AIDS pelo silêncio que certamente contribuiu na exclusão e no preconceito e fez aumentar o seu sofrimento e o de seus familiares.”²⁵

A Igreja necessita libertar o doente do estigma do pecado, libertando-o da culpa. Ela tem uma fonte de vida para a luta contra a AIDS, que é o santo evangelho.²⁶ Daniel Louw alerta a Igreja discorrendo sobre uma teologia da glória, mostrando que a mesma não reflete sobre o sofrimento humano; remete, assim, para uma teologia da ressurreição que tem no seu cerne a teologia da cruz. Louw convida as Igrejas à redescoberta teológica da força, esperança e vida que provêm do evangelho.

O ser humano tem dignidade e responsabilidade, tem a capacidade para a solidariedade e comunhão. O cristão não vive para si mesmo, ele se sabe enviado para o encontro com o outro (Jo 17.18), com o doente. A solidariedade com o doente não é uma opção para a Igreja, para o cristão, mas faz parte do seu ser (Mt 25) e do seu chamado. Isto implica e convida, conforme a “Carta às Comunidades, do Seminário Nacional sobre HIV/AIDS, 2004 da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, para o “resgate de valores éticos cristãos como fidelidade, solidariedade, a esperança e o amor nos relacionamentos humanos”²⁷.

A comunidade é o local por excelência de acolhida e ajuda. Por isso, há a necessidade de formar os membros da comunidade a respeito da importância do trabalho de acolhida e ajuda às pessoas que vivem com HIV/AIDS e de formar grupos de apoio para tais situações, bem como para os casos terminais. É necessário “quebrar o silêncio e dar um passo importante para restaurar a dignidade” humana.²⁸ É necessário redescobrir a comunidade como lugar de apoio fraterno, lugar onde posso soltar, me soltar e buscar novas forças, lugar onde é vivido o mandamento de Cristo, o amor (Gl 6.2).

A comunidade pode tornar-se lugar de reconstrução das perdas do doente e seus familiares. Ela deve ajudar na sua reinserção e reintegração na

²⁵ KRÜGER e ORLOFF, 2006, p. 93.

²⁶ CLIFFORD, Paula. *La teología cristiana y la epidemia VIH/SIDA*. Adaptado por Lisandro Orlov. Buenos Aires: Epifanía, 2005. p. 5-6.

²⁷ KRÜGER e ORLOFF, 2006, p. 94.

²⁸ *Ibid.*, p. 95.

sociedade e, assim, “tornar visível e presente onde muitos pensam que Deus está ausente. Acreditamos que nossa missão divina só pode ser posta em prática quando as Igrejas se dispõem a caminhar entre os seres humanos, quando seus participantes podem dizer: ‘Nós ouvimos o clamor do nosso povo’.”²⁹ A comunidade é lugar de acolhida e ajuda, é lugar de cuidado e esperança.

Conclusão

A pergunta motivadora para o presente estudo foi: por que a Igreja, o cristão tem problemas de ir ao encontro, colocar-se ao lado, acolher e cuidar da pessoa doente, ele que é sabedor que seu Senhor não veio para buscar os que têm saúde, mas sim os doentes (Mt 9.12)?

“Porque Deus amou o mundo tanto, que deu o seu Filho único, para que todo que nele crer não morra, mas tenha a vida eterna.”³⁰ “Então Jesus chegou, ficou no meio deles e disse: – Que a paz esteja com vocês! Em seguida lhes mostrou as suas mãos e o seu lado (os estigmas). E eles ficaram muito alegres ao verem o Senhor. Então Jesus disse de novo: – Que a paz esteja com vocês! Assim como o Pai me enviou, eu também envio vocês.”³¹

Concluindo, é loucura constatar que pouco ou nada se aprendeu da história, que se continua como na Antiguidade, na Idade Média, que os leprosos, os loucos, os tuberculosos ainda existem, que o HIV/AIDS continua, como a peste no passado, separando e estigmatizando e, assim, condenando milhares de pessoas e populações à margem da vida e da sociedade. Que o preconceito ainda fala mais alto que o direito. Que a morte ainda vence a vida.

²⁹ QUINTINO, Milton; CARDOSO, Ernesto B; LEAL, Cecilia (orgs.). *Igrejas e AIDS (2): perspectivas bíblicas e pastorais*. Rio de Janeiro: ARCA e ISER, 1990. p. 87-88.

³⁰ BÍBLIA. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Baueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2000. Jo 3.16.

³¹ BÍBLIA. Jo 20.19-23.

Referências

- BÍBLIA. Nova Tradução na Linguagem de Hoje. Barueri (SP): Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BRODD, Sven-Erick. Elementos eclesiológicos para entender “igreja” na pandemia de HIV/AIDS. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 82-101, 2010.
- CAMUS, Albert. *A peste*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 1978.
- CLIFFORD, Paula. *La teología cristiana y la epidemia VIH/SIDA*. Adaptado por Lisandro Orlov. Buenos Aires: Epifanía, 2005.
- FLAHERTY, Joseph A.; CHANNON, Robert A.; DAVIS, John M. *Psiquiatria: diagnóstico e tratamento*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- FRIEDEL, Erich. *Handlanger auf Gottes Bauplatz*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1965.
- FÜR EIN LEBEN IN WÜRDE. Herausgegeben vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD). Hannover, 2007. (EKD Texte, 91).
- IGREJA E AIDS: presença e resposta. Porto Alegre: Pastoral de DST/AIDS – CNBB, 2004.
- IMBER-BLACK, Evan et al. *Os segredos na família e na terapia familiar*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- JORNAL CENTENÁRIO. Jornal de Circulação Interna. Fundação Hospital Centenário e Conselho Geral dos Servidores do Hospital Centenário, São Leopoldo, n. 17, fev. 2011.
- KAHHALE, Edna Peters et al. *HIV/Aids: enfrentando o sofrimento psíquico*. São Paulo: Cortez, 2010.
- KRÜGER, René; ORLOV, Lisandro (Ed.). *Para que puedan vivir: la comunión luterana escucha e responde en el VIH y Sida*. Buenos Aires: Instituto Universitario ISEDET, 2006.
- LOUW, Daniel. *Cura Vitae: illness and the healing of life*. Wellington, South Africa: Lux Verbi, 2008.
- MILLER, William R.; ROLLNICK, Stephen. *Entrevista motivacional*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2001.
- POLÍTICA Nacional de Humanização. Humaniza SUS. Ministério da Saúde, Secretaria Executiva, Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. Brasília (DF). Disponível em: <www.saude.gov.br/humanizasus>. Acesso em: ago. 2012.

QUINTINO, Milton; CARDOSO, Ernesto B.; LEAL, Cecilia (Org.). *Igrejas e Aids (2): perspectivas bíblicas e pastorais. Apoio Religioso contra a AIDS*. Rio de Janeiro: ARCA e ISER, 1990.

SCHNEIDER-HARPPRECHT, Christoph. *Como acompanhar doentes*. São Leopoldo (RS): Sinodal, 1994.

WINKLER, Eberhard. Seelsorge an Kranke, Sterbende und Trauernde. In: *Handbuch der Seelsorge*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1983. p. 405-421.

Abrazar nuestras heridas¹: cómo asumir el cuidado pastoral, desde la fe cristiana, para responder a la epidemia por VIH

Galo Segovia Baus S.J.

Introducción

En el contexto de globalización, creciente pauperización y pluralidad religiosa latinoamericana (GUTIÉRREZ, 2002), el presente artículo² investiga el cuidado de nuestras heridas y -en clave de perdón y reconciliación- lo confronta con la manera de actuar de Jesús de Nazaret con los enfermos estigmatizados o “heridos” de su época: “siempre sorprendente, desafiante, escandalosa y provocativa con relación a todos los códigos vigentes de pureza y santidad” (ORLOV, 2012).

Lo anterior sirve de referencia para proponer una *praxis* re-significada en la comunidad acerca de una cultura política de perdón y reconciliación, como oportunidad para abrazar nuestras heridas mediante un proceso educativo de responsabilidad pastoral en la construcción de confianza en las comunidades de fe y vida, en el contexto de los conflictos que los ministros eclesiales podemos ocasionar consciente o inconscientemente frente a las personas que viven con VIH.

Se parte del supuesto de la apertura a una experiencia de fe cristiana de los ministros eclesiales y la comunidad, pues “la misma es una comunidad

¹ Este artículo forma parte de la monografía para la Maestría en Teología “Dignidad humana y cuidado en VIH”, cuyo director es el P. Ignacio Madera Vargas, SDS.

² Los destinatarios de este artículo son preferentemente los pastores, presbíteros, los agentes de pastoral de la salud de la Iglesia y otras personas implicadas en el cuidado de las personas que viven con VIH y Sida.

de pecadores [todos y todas] reconciliados a través de la escandalosa gracia gratuita de Aquel que se revela en todas las vulnerabilidades de Cruz de Jesús de Nazaret” (ORLOV, 2012).

En este contexto, la tesis que se argumentará es que el testimonio de Jesús de Nazaret nos invita a abrazar nuestras heridas (la del pastor, del presbítero, de la comunidad excluida, entre otros) y las causadas a las personas que viven con VIH, mediante la puesta en práctica de la cultura del cuidado “o promoción de todos los derechos y todas las dignidades” (ORLOV, 2012) al otro u otra, iniciada desde la conversión cristiana. Solo así se puede abrir caminos nuevos de *justicia teologal* que procede de la “gracia vencedora de Cristo” (PARRA, 2010) y nos conduce hacia una *paz fruto de la justicia estructural* “cuando luchamos por los derechos humanos, la libertad y la dignidad” (PARRA, 2010, p. 29).

El cuidado del otro y de la otra y la prevención de las heridas causadas por VIH se sustentan teológicamente desde el perdón como un derecho evangélico³ y por lo tanto derecho humano (NARVÁEZ, 2010). Lo anterior tiene su origen en el misterio de la encarnación de Cristo, el Mesías, el Señor, quien siendo Dios asume en la Cruz toda la vulnerabilidad humana, psicológica y social (2 Cor 5,17-19). En armonía con lo anterior, la vida en el espíritu del Resucitado reclama un proceso educativo “siempre contracultural, transcultural, inculturado” (ORLOV, 2012) en la Iglesia sobre la práctica creativa de una cultura política eclesial del perdón y reconciliación restaurativa más allá de los confesonarios, las sacristías o consejerías (NARVÁEZ, 2010).

Así, se impulsará el horizonte abierto y permanente de transición: del poder al servicio, del descuido al cuidado, del olvido de los derechos humanos a la reivindicación de los mismos, del tener al dar y sobre todo el paso del orgullo a la humildad de Jesús, “quien al despojarse de su Majestad asume todas las vulnerabilidades y rompe con la imagen del Dios todopoderoso de la Teología de la Prosperidad” (ORLOV, 2012).

³ Derecho evangélico es la dignidad y el respeto que nos debemos todos los seres humanos por ser imagen y semejanza de Dios (Constitución *Gaudium et spes* del CONCILIO VATICANO II, 1991, p. 143 y ss) y el don de participar de la vida divina (cfr. Ef. 2,18; 2 Pe 1,4; Constitución *Dei Verbum* del CONCILIO VATICANO II, 1991, p. 81).

1. Exploración de la situación de los rostros heridos

1.1. Algunos rostros heridos asociados al fenómeno del VIH

Cuando Monseñor Arnulfo Romero, Obispo mártir de El Salvador, en una de sus cartas pastorales, citada por el P. Parra S.J. (2010, p. 24), describe las caras heridas de los ultrajados y despreciados... se acerca al realismo antropológico de los rostros que le lleva a la pregunta “¿con qué derecho se ha catalogado a hombres -y mujeres- de primera clase y a hombres -y mujeres- de segunda clase, cuando en la teología de la persona humana hay una sola clase, la de los hijos de Dios?”.

Por eso, si se desea acercarse a una respuesta evangélica a estas heridas frente al VIH, es menester indagar sobre cómo la práctica de la cultura⁴ de la reconciliación con base en la justicia solidaria del Reinado de Dios es signo de vida y humanización. En los heridos, los enfermos e insignificantes⁵ el evangelio nos invita a reconocer a Cristo (Mt 25,45) quien se encarnó por amor de recrearnos en Él. Más aún, Gustavo Gutiérrez (1999) concibe que “*dónde están los pobres está Jesucristo* el cual refiere es uno de los fundamentos de lo que M. D. Chenu llamaba la ‘ley de la encarnación’, en tanto criterio para leer el mensaje de Jesús”⁶.

En la situación de la herida a causa del VIH⁷, cuando se habla de los rostros heridos se trata de los “vulnerables al estigma y discriminación relacionados con el VIH y Sida” (ORLOV, 2012), en nuestro continente se refiere preferentemente a “quienes por su orientación sexual, género (o

⁴ Se opta por la noción empírica de cultura que se la concibe como “el conjunto de significaciones y valores que informan un determinado modo de vida” (LONERGAN, 1988, p. 9).

⁵ “[...] estos son siempre estigmatizados por diversos código de pureza” (ORLOV, 2012).

⁶ En este sentido es “El Dios escondido de Lutero, es decir el que siempre se revela en forma paradójica, desde quienes han sido despojados de todo derecho y donde su Divino Rostro ha sido totalmente desdibujado por la aplicación radical pero equivocada de códigos de pureza” (ibid.).

⁷ El estigma o herida por VIH expresa una actitud de marcar y rotular conciencias (LUQUE, 2011) y, según Goffman (1963), “es una construcción social de atributos capaces de producir una identidad deteriorada, de desacreditar, descalificar o devaluar a personas o grupos a tal punto de condenarlos a una condición inhumana, indigna” (ARISTIZABAL, 2010, p. 291). Existen tres tipos de estigma: corporal (físico), individual (modo de ser) y “tribal” (racial, étnico, sexual) (ibid., p. 291). En este sentido, el estigma por VIH tiene tres características básicas: es actitudinal de desprecio, cognoscitivamente una fijación del pensamiento y moralmente es un acto de exclusión de la sociedad y comunidad (CLIFFORD, 2005).

identidad de género) no cuentan, quienes no tienen derecho de tener derechos” (GUTIÉRREZ, 2011).

Con base en lo citado se invita al pastor, al presbítero y a las y “los agentes de la acción pastoral reparadora” (ORLOV, 2012) a vivir un proceso de dejarse abrazar por el Amor en el camino del cuidado al otro, en el proceso de reconciliación al estilo de Jesús, configurarse con Cristo y dejarse mover hacia el servicio diaconal nacido del amor entrega total-incondicional o *kénosis* (URIBARRI, 2001) y, su fruto, la acogida, perdón y comensalidad lucana (BARRIOS, 2007), todo lo cual tiene sentido desde la victoria de la cruz de Jesús (RAHNER, 1980; MOLTMANN, 1985) y en la permanente “búsqueda de la nueva imagen de Dios que pasa de la omnipotencia arbitraria a la compasión solidaria” (QUEIRUGA, 1997, p. 16), es decir, la reconciliación festiva (Lc 15,21-23). Ahondemos más: entre las raíces estructurales de la herida o estigma religioso por VIH se estiman dos: el poder pastoral (ALBANO, 2005) y la imagen de Dios castigador⁸ (SANDERS, 2007). Se hará una aproximación a las relaciones de poder⁹.

1.2. Poder pastoral frente al VIH

¿Qué tan necesario es que algunos pastores y presbíteros de la Iglesia ejerzan el poder sobre las conciencias para exigir a sus feligreses el cumplimiento literal de normas y leyes universales, en el contexto del VIH? En realidad, la respuesta es: no hay necesidad de ese universalismo esclavizante, porque “el amor nos hace libres” (GIL, 2011) y nos rescata de todo poder de dominación, mientras que la autoridad de Jesús es testimonial en el servicio humilde y siempre proviene de su Padre *Abba* Dios (Cfr. Rom 3,1-2), no de persona alguna. Además, lo que Jesús mira es el corazón (CONCILIO VATICANO II, 1991, p. 146), y según esta ley interior del amor

⁸ En relación a la imagen de Dios castigador, estigma social y epidemia por VIH existe una relación directa en cadena porque el imaginario social o constructo cultural se basa en la premisa que “todo lo que se cree de Dios se practica” (GONZÁLEZ-FAUS, 1985). La vinculación entre imagen de Dios castigador y epidemia por VIH puede ser objetiva o historia personal y subjetiva o constructos sociales (PONCE, 2011; PINOS, 1995; VIDAL, 1997).

⁹ Según Piñón (2006), las raíces más profundas del árbol de los problemas [relacionado con el VIH] describen los factores personales y sociales que influyen, e incluso dictan, el comportamiento de los individuos y las comunidades. Una característica clave común a todas estas raíces es que todas surgen a partir de desequilibrios de poder, los cuales, a su vez, generan desequilibrios de poder entre individuos, comunidades y países.

la persona será juzgada (Cfr. Rom 2,15-16), nunca seremos examinados por leyes externas o esquema de la Ley (GONZÁLEZ, 1999). La auténtica autoridad es la que se entrega fiel y se dispone a morir para que el otro o la otra tenga vida (TRIGO, 2004), porque “si quieren seguirme niéguese a sí mismos, tomen su cruz y síganme” (Cfr. Mc 8,34-35). Esta fidelidad a la voluntad de Dios ocasionó “la muerte subversiva de Jesús de Nazaret que es consecuencia de su comensalidad escandalosa con todas y todos los estigmatizados por el sistema de poder político y religioso” (ORLOV, 2012).

Por otro lado, el poder pastoral frente al VIH, según Aristizábal (2010, p. 294), es una forma de *violencia simbólica (afectiva o moral)*, y se expresa en el uso y abuso del poder mediante: lenguaje, imágenes y prácticas. Lo cual, aplicado a la herida por VIH, se interpreta que el lenguaje religioso (por ejemplo: “Dios te castigó con el VIH”) puede crear imaginarios excluyentes (‘eres sucio e indigno de incluirte en la Iglesia’), que al mismo tiempo promueven prácticas de separación de personas en comunidades de la Iglesia (por ejemplo: ‘no puedes recibir ningún sacramento porque eres impuro’). Este poder como imaginario social es de índole jerárquico, vertical, dominante (PINOS, 1995), frente a lo cual se explora el testimonio de Jesús de Nazaret que tiene un sentido reconciliador desde el vaciamiento por amor incondicional (ORLOV, 2012).

2. Frente al poder pastoral, Jesús cuida y abraza nuestras heridas

2.1. Testimonio de Jesús frente a nuestras heridas

Jesús cuidaba “abrazando nuestras heridas”, tocando al indigno, indeseable y enfermo (Mc 1,40-41), lo cual era un escándalo porque esas personas en su época eran consideradas impuras. Por otro lado, frente al código de santidad de los jefes religiosos, en Jesús se reconoce una actitud de inclusividad de género (PAGOLA, 2012, p. 195-197) mediante el cuidado cercano a las personas que viven excluidas socialmente, como lo demuestra el relato de la mujer sirofenicia (Mc 7,29) y cananea (Mt 15,28).

Los evangelios muestran también cómo Jesús se relacionaba activa y afectivamente con los enfermos (Mc 10,52; 5,34; Mt 9,22)¹⁰, cómo invitaba

¹⁰ “Jesús servía y amaba a los ‘pequeños’, son imagen de las personas despojadas de su condición de ciudadanos en el pleno ejercicio de sus derechos” (ORLOV, 2012).

a la persona a ser protagonista de su sanación al decirle “levántate” (Mc 2,11; Mt 9,2), cómo suscitaba encuentros personales con la Samaritana, Nicodemo y Zaqueo, e invitaba a la vida en abundancia (Jn 10,10), al Hijo Pródigo (Lc 15,20-24) para adherirse al banquete de la diversidad en la unidad (1 Cor 12,3-13).

De estas maneras: tocando, vinculándose e incluyendo alegremente a todos y a todas, Jesús reconcilia y abraza celebrativamente nuestras heridas. Lo anterior invita a revisar el modo como el pastor, el presbítero, los agentes pastorales y la comunidad de creyentes en general se relacionan hoy con las personas que viven con VIH y con la misma epidemia.

3. Cultura del cuidado pastoral frente al VIH. Caminos abiertos de reconciliación

3.1. Las heridas frente al VIH, cuestión de dignidad humana

Cuando Jesús cuida y reconcilia ama incondicionalmente (PAGOLA, 2007); le interesa que la persona no sufra, no sienta miedo y sea incluida socialmente, reconociendo su dignidad de persona humana, como en el caso del leproso (Mc 1,40-45) porque Dios no desprecia a nadie (Hch 10,34) y todos somos imagen de Dios y con capacidad de conocer y amar al Creador (CONCILIO VATICANO II, 1991).

Además, se ve en el Reinado de Dios la efectuación libre del compromiso histórico de reconciliación de todos nacido como memorial grato de su entrega eucarística (NARVÁEZ, 2010, p. 75), en nuestro caso la reconciliación de los pastores, presbíteros, líderes religiosos, agentes pastorales y otros ministros eclesiales con las personas que viven con VIH.

3.2. Cuidados de las heridas por VIH: perdón¹¹ y reconciliación

Queda un camino abierto para vivir una propuesta educativa de reconciliación. Un largo y complejo proceso de construir confianza, emprender el cuidado integral (aquí está la propuesta de este artículo), restablecer

¹¹ “El perdón es un don, un regalo divino, es un amor excesivo y al mismo tiempo es una decisión que se aprende, no es olvidar, no es impunidad, es recordar con otros ojos” (NARVÁEZ, 2010).

la restauración, dialogar (aquí se rompe el silencio eclesial por VIH) y acordar la comunión, y finalmente hacer memoria y celebrar la eucaristía (NARVÁEZ, 2010).

El cuidado como cultura política, específicamente la justicia restaurativa (NARVÁEZ, 2010) y reparación de las heridas frente al VIH, constituye un imperativo evangélico del mensaje cristiano: “perdónense y ámense los unos a los otros como yo los he amado”. Queda el desafío de profundizar y procurar la práctica de la justicia teologal, que es “la justicia no con la que Dios es justo, sino con la que Dios nos hace justos, es la raíz última de la justicia social y de la paz social” (PARRA, 2010, p. 29). Aplicado al tema de este artículo, significa que abrazaremos nuestras heridas estructurales en la medida que social, comunitariamente e interpersonalmente los presbíteros, pastores y más ministros de la Iglesia pongamos en práctica el imperativo evangélico del cuidado, la solidaridad y inclusividad social, reconciliadora, reparadora material y de la dignidad humana y sobre todo la “utopía” del Reinado de Dios acerca del compromiso deliberado y evaluado del “nunca más” exclusión, heridas y miedos a todos y todas especialmente a las personas que viven con VIH.

Conclusiones

Luego de este recorrido desde una aproximación a la antropología de los rostros heridos por VIH en Latinoamérica, pasando por el testimonio del cuidado de Jesús: tocando e incluyendo a los pequeños, y hasta llegar a proponer abrir un horizonte de re-significación y ejercicio personal y comunitario del cuidado pastoral a todas las personas, de manera preferente a quienes viven con VIH y desde la cultura del perdón y reconciliación, se concluye lo siguiente:

El cuidado de Jesús se caracteriza por tocar nuestras heridas, lo cual significa la cercanía, inclusión y devolver la dignidad al desacreditado, a todos y todas, entre ellos a personas por que viven con VIH. En este orden de ideas la cultura política del perdón y reconciliación y VIH es un campo abierto de indagación que acoge la justicia teologal restaurativa del Reino y protege los derechos humanos como imperativo evangélico. Así, se puede iniciar un camino auténtico de perdón y reconciliación si hay apertura de vivir la humildad (kénosis) y si en la práctica el pastor y el presbítero se dejen evangelizar por la persona que vive con VIH.

Se ve la necesidad de una formación continua e integral de los ministros eclesiales. Así, paralelamente al proceso de cuidado a las personas que viven y conviven con VIH, es menester que los agentes de la acción pastoral, el pastor, el presbítero, entre otros, tengan la oportunidad para una formación continua e integral: espiritual, académica, apostólica y comunitaria. Se sugiere la necesidad de un autoconocimiento, una honda vida de oración, examen de conciencia diaria, un acompañamiento espiritual, es decir un camino que favorezca una responsabilidad frente a su ministerio y de creatividad en su desempeño¹².

Se recomienda que una de las reflexiones de los ministros eclesiales en la cotidianidad frente a las heridas por VIH sea ¿cómo asumir creativamente el cuidado de sí y del otro como proyecto del Reinado de Dios como alternativa ética para responder a la epidemia por VIH? De entre ellas se invita a la práctica de solidaridad, el servicio, la diaconía que se muestra en el camino abierto de Jesús, “disestigmatizando al leproso, siendo capaz de cambiar la mirada de quienes le miran la llaga olvidándose de la persona” (LUQUE, 2012) al tocar a todos y todas, preferencialmente a los más excluidos, necesitados y empobrecidos.

Finalmente, uno de los caminos abiertos es como re-significar comunitariamente el cuidado de sí, el cuidado del otro y la reconciliación eclesial-social. Una de las pistas es el abordaje integral y sistémicamente con base en el respeto a la dignidad de la persona humana, imagen de Dios. Con este fundamento identitario damos el salto al cuidado del otro o alteridad, camino hacia la reconciliación comunitaria mas allá del sacramento de la confesión de la Iglesia Católica y de las consejerías.

Referencias

ALBANO, S. *Michael Foucault: glosario de aplicaciones*. Buenos Aires: Quadrata, 2005.

ARISTIZÁBAL, C. Estigma y discriminación frente a personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención de salud. *Sida y Sociedad*, p. 289-320, 2010.

¹² Para “sensibilizarnos y reflexionar a todos los ministros y agentes eclesiales sobre ¿desde qué relectura bíblica, confesional y propuesta pastoral estamos actuando?” (ORLOV, 2012).

- BARRIOS, H. *La comunión de mesa*. Bogotá: Javegraf, 2007.
- BENEDICTO XVI. *Verbum Domini*. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana, 2010.
- BOFF, L. *La Trinidad es la mejor comunidad*. Bogotá: Paulinas, 1992.
- CLIFFORD, Paula. *Teología cristiana y VIH/SIDA*. Buenos Aires: Epifanía, 2005.
- CONCILIO VATICANO II. *Dignidad humana*. Bogotá: Paulinas, 1991.
- GIL, M. I. El amor nos hace libres: una aproximación al horizonte liberador de la moral. *Theologica Xaveriana*, p. 98-129, 2011.
- GONZÁLEZ, Antonio. *Teología de la praxis evangélica*. Bilbao: Sal Terrae, 1999.
- GONZÁLEZ-FAUS, J. I. *Crear solo se puede en Dios*. Santander: Paulinas, 1985.
- GUTIÉRREZ, G. www.memoriayprofecia.com.pe/.../Donde_est__el_pobre. Disponible en: <www.memoriayprofecia.com.pe/.../Donde_est__el_pobre: www.google.com/webhp?hl=es&tab=mw#hl=es&gs_nf=1&tok=18-ze_4QN4o4OHwnEsdKwQ&pq=rasgos%20sufriente>.
- _____. Situación y tareas de la Teología de la Liberación. *Theologica Xaveriana*, p. 503-529, 2002.
- _____. *Conferencia sobre Teología y VIH*. Lima, 2011.
- LONERGAN, B. *El método en teología*. Salamanca: Verdad e Imagen, 1988.
- LUQUE, R. ¿Es usted vulnerable al SIDA? In: _____. *El SIDA en primera persona*. Bogotá: Panamericana, 2001. p. 125-143.
- _____. Cuidado de sí y su relación saber, poder y discursos médicos sobre SIDA y su impacto en el hombre gay. *Anamnesis*, p. 11-28, 2011.
- _____. *Seminario de Ciencias Sociales y VIH*. Bogotá, 2012.
- MADERA, I. Tendencias de la antropología teológica. *Historia de una vida*, p. 125-148, 2007.
- MOKGETHI-HEATH, J. P. *Seminario Teología Pastoral y VIH*. Bogotá, 2012.
- MOLTMANN, J. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1985.
- MONTERO, O. Iglesia diaconal para una Iglesia de los pobres en Latinoamérica. *Reflexiones Teológicas*, p. 81-94, 2011.
- NARVÁEZ, L. *La revolución del perdón*. Bogotá: Paulinas, 2010.
- ORLOV, L. *Comunicación personal*. Buenos Aires, 2012.
- _____. *Toquemos las vulnerabilidades*. Lima, 2011.
- _____. *Seminario de Teología Pastoral en VIH*. Bogotá, 2012.
- _____. *El amor incondicional*. Buenos Aires: Epifanía, 2010.

- PAGOLA, J. A. *Jesús, aproximación histórica*. Madrid: PPC, 2007.
- _____. *Camino abierto por Jesús: Marcos 2*. Bogotá: PPC, 2012.
- PARRA, A. S. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- _____. *Violencia total y paz real*. Bogotá: Javegraf, 2010.
- PINOS, J. L. *Los imaginarios sociales*. Bilbao: Sal Terrae, 1995.
- PIÑÓN, M. F. *Prevención integral del VIH*. México, 2006.
- QUEIRUGA, A. T. *El Dios para hoy*. Bilbao: Sal Terrae, 1997.
- QUEZADA, M. D. *VIH y sida: respuesta desde la fe*. Bogotá, 2011.
- RAHNER, K. *¿Qué debemos creer todavía?: propuestas para una nueva generación*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe*. Madrid: Herder, 1979.
- ROMERO, O. *Cartas pastorales*. San Salvador, 1979.
- SANDERS, F. El sida: ¿Castigo de Dios? *Concilium*, p. 61-74, 2007.
- TRIGO, P. S. *El poder en perspectiva teológica*. Bogotá: Javegraf, 2004.
- URIBARRI, G. El estilo kenótico del amor cristiano. In: GABINO, U. *Portar las marcas de Jesús*. Madrid: Desceleé De Brouwer, 2001. p. 140ss.

El VIH desde la ontología del cuidado teológico

José Edgar Alarcón Manrique

Esta presentación intentará mostrar cómo una ontología histórica de la facticidad en una disposición afectiva del cuidado teológico tiene fuertes consecuencias de lectura y comprensión teológica en un sujeto el *Virus de Inmunodeficiencia Humana*. Este giro ontológico respeta la noble tradición teológica que determina la significatividad teológica del cuidado en los convivientes del VIH y abre los caminos de lectura y asimilación del fenómeno que conduzcan a prácticas curativas del sentido ante las personas que en su circulación por el mundo han sido objetos de nuestra más cruda y cruel respuesta humana.

1. Situación del infectado

Sabemos que la pandemia del VIH y Sida plantea muchas cuestiones a los escenarios humanos y a las ciencias históricas, sobre todo a la teología. Pensamos que el tratamiento del asunto debe ser adecuado y moderado, ya que los intereses que están sobre la mesa son vidas humanas en devenir histórico en el mundo. Estos intereses deben, necesariamente, atenderse a las necesidades de aquellos que, viviendo con el virus, son altamente maltratados y excluidos por hermenéuticas que alienan, subyugan y asesinan.

No siendo suficiente la experiencia personal de maltrato en aquellos que reciben una serología positiva para VIH, también encontramos discursos que no sólo alienan, excluyen, marginalizan, sino que al mismo tiempo matan su valor innegable de existir (cese de relaciones humanas), por medio de interpretaciones o mejor dicho objetivaciones, consecuencias de procesos hipócritas y fantasiosos de las ópticas. Tales interpretaciones ópticas ponen

en riesgo la humanidad de estos pacientes de una enfermedad mortal, como también su historicidad, es decir, su posible desarrollo histórico en el mundo.

Esta doble experiencia de muerte puede tener dos posibles respuestas: altamente positiva (otorgando sentido) o altamente negativa. En cuanto a la última, notamos empíricamente que la experiencia de un ser humano ante la noticia de su infección sanguínea ocasiona una posición negativa en su mundo *de conciencia* sobre su devenir próximo, esto es la muerte. Una muerte espacio-temporal, entendida como dejar de existir en el mundo que se conoce. Tal experiencia la califican algunos pensadores como Heidegger, Jaspers, Frankl, Ricoeur como experiencia límite. La experiencia altamente nihilista genera una conciencia fracasada, sin sentido Jasper dice: “la forma en que se experimenta el fracaso es lo que determina en qué acabará el hombre” (JASPERS, 1973, p. 20). Por tanto, pensamos que la experiencia crecientemente nihilista de su existencia genera la situación más frustrante del hombre, su comunicabilidad de su ser con los otros (Mit-Sein, HEIDEGGER). Ya que el nihilismo por el VIH conduce a una negación de su existencia en el mundo, la negación de los otros en el mundo, la negación del futuro en el mundo. La experiencia consecuente es la combinación de tres situaciones históricas que permiten un proceso de extrañamiento o impropiedad de su ser humano: *sufrimiento, culpa y muerte* (FRANKL, 1994, p. 35).

a. Sufrimiento

Este fenómeno de la existencia humana recaba mucho las conciencias de las personas alienándolas, en muchos de los casos, sin sentido y sin futuro prometedor. Ahora, en las situaciones de los vivientes de VIH la teología no puede ser indiferente y su incursión deberá ser ineludible en su acercamiento perceptivo y analítico.

En la tradición judeo-cristiana se tienen diversas perspectivas en las que se implica el sufrimiento en la relación con Dios. En el A.T., sobre todo en la tradición judía, el sufrimiento es considerado como un castigo por el pecado. Efectivamente el Génesis, en su tratamiento sobre el problema del mal, reduce el trabajo y el sufrimiento como consecuencia de la libertad humana, en su deliberación contraria de los preceptos de Yahvéh. Además, detrás de los libros de corte sacerdotal se encuentran concepciones como

soportar el sufrimiento como el mecanismo para aplacar la ira divina o para mover a la compasión a un Dios ofendido por el pecado; así se justifican los ayunos y los maltratos y desprecios al cuerpo (RAD, 1982, p. 64).

En el N.T. la interpretación es diferente. Jesús explícitamente afirma que las desgracias sufridas por una persona no son producto de su pecado o por sus padres (Jn 9, 2), sino que es condición de posibilidad para mostrar su gloria. Asumir esta realidad del ser en su existencia, el sufrimiento, se interpreta como vínculo y potencial salvífico o como instrumento de superación de cualquier realidad negativa (no ser Dios) para obtener la realidad positiva (divinidad). Así el sufrimiento que es inherente a la existencia humana es oportunidad de contribución a este proceso de salvación, en tanto se une al sacrificio de Cristo.

Por tanto, la experiencia del sufrimiento es un elemento importante y valioso en la tradición cristiana, que, asumido en la lógica de Dios, nos configura en su divinización (Theopoiesis). Y enérgicamente se quiere decir que la propuesta platónica o gnóstica no tiene nada que ver con la propuesta cristiana. Sin embargo, vemos en la historia que el movimiento monacal y en la Edad Media la flagelación y los maltratos corporales alcanzaron una gran importancia para producir sufrimiento (PATIÑO, 1999, p. 54).

Mirar el sufrimiento como elemento intrínseco de la existencia humana, dentro del seguimiento de Cristo, debería de cubrir la experiencia de vivir y convivir con el VIH y llevar nuestras vidas de los lastres de las ópticas a la vida crística.

b. Culpabilidad

Puede decirse que en la psicología como en la ética se trabaja este tema entendiendo la culpabilidad *como un sentimiento negativo y angustioso* que la persona experimenta a partir de realizar lo que ella considera como comportamiento ético indebido.

La culpabilidad tiene una relación directa con la conciencia, la cual opera de manera compleja pero clara, *indicando* a cada persona la característica de bondad o maldad de cada una de sus actuaciones libres. Para este asunto se hace necesario distinguir, en el complejo comportamiento humano, sus diversos niveles de culpabilidad.

- Sicológica: refierese a las sensaciones que experimenta la psique.
- Ética: la que surge automáticamente en reproche a un comportamiento calificado por nuestra conciencia como malo o indebido.
- Religiosa: es la sensación de malestar por el mismo proceder contrario a los valores propuestos por la conciencia, se trata de realidades subjetivas en relación con Dios.

c. Muerte

La muerte es el fin del hombre entero (GONZÁLEZ DE CARDENAL, 2002). Esta afirmación supone una noción determinada de lo que es él. Nos posiciona en una perspectiva antropológica unitaria. Se espera que por un lado la persona humana se centra sobre sí misma (conciencia ontológica) y se aferra a la vida biológica, y por otro se descentra y busca un tú y el encuentro con las diferentes realidades (cuidado).

Esto se ha expresado diciendo que el hombre en su realidad física concreta es una unidad. Pero a nivel de principios metafísicos es un compuesto de cuerpo y alma. Lo que muere es el cuerpo, lo que vive es el alma. Grave tratamiento!. Desde la experiencia de la muerte no podemos seguir sosteniendo que en un ser existan dos realidades físicas (cuerpo y alma), que unidas den origen al ser humano. Desde la ontología del cuidado este hombre histórico, espacio-temporal, comprendemos que corporalidad es todo él en su dimensión de limitación dentro de su situación terrestre, y espíritu es toda su realidad en su dimensión de tendencia a una plenitud. La persona humana es la unidad de estas dos dimensiones. El cuerpo es el modo como el espíritu vive en el mundo, encarnado en la materia, exteriorizado; que expresa visiblemente su trascendencia.

Sin embargo la experiencia posible de sentido en las personas vivientes de VIH, como aquellas que conviven con el virus, desde las comprensiones ontológicas de sentido histórico, no establecen estos giros, sino que se anclan en las fauces de la onticidad. Miremos una diferenciación óptica y ontológica en la comprensión antropológica que aborda el VIH:

Óntico	Ontológico
Animal racional	Existencia histórica
Cuerpo y alma	Existencia mundana, temporal, histórica, finita, relacional
Normatividad	Significatividad
Esencia	Existencia
Substancia	Devenir
Naturaleza	Género
Especie	Diferencia
Pecado original	Pecado constitutivo
Pecado mortal-venial	Error, falta, situación, carencia
Gracia	Gracia constitutiva
Gloria celestial	Sentido histórico
Metafísica	Ontología del cuidado
Contagio	Infección
Estigmatizado	Reconoce su posición, su marca
Verdad	Sentido

2. Un conocimiento teológico-histórico es un conocimiento fáctico

En la doctrina del ser, Heidegger rompe con un estilo de conocimiento del Ser: la metafísica (HEIDEGGER, 2010, p. 23-24). Al romper ese camino expone una alternativa ontológica lejos de las formas abstractas, universales, a veces unívocas en su predicado y ocasionalmente desprovistas de sentido y cargadas de objetividad con pretensión de verdad. La ontología en Heidegger no equivale a la teoría del objeto de carácter formal, ya que equivaldría a la ontología antigua que se denomina metafísica (HEIDEGGER, 2007, p. 18). La ontología a la que refiere el autor está inscrita en el carácter material de aquello que se entiende por fenomenología, ya que es desde la fenomenología “donde se puede levantar una ontología correspondiente sobre bases firmes y puede mantener un camino adecuado” del pensar disciplinario de las ciencias, poniendo en relieve su función temático-categorial (ibid.).

La novedosa cuestión de esta ontología no estriba, entonces, en el uso de la metafísica que “coge al azar de lo que se oye decir, de lo que se lee y que adereza con un gesto de profundo ensimismamiento” (ibid., p. 21) sino que en este método las cuestiones emergen de la misma actitud del sujeto que “tiene ojos” y ve en las “cosas mismas” la inquietud de sentido-significado para su existencia fáctica (será lo que denominaremos conciencia teológica), entendiendo facticidad como el carácter de nuestro existir más propio y auténtico.

Un conocimiento factico es una ontología del cuidado

La ontología fáctica del cuidado no está en la interpretación de teorías u objetos escogidos al azar gestando un ensimismamiento, sino que se abraza en el fenómeno del estar aquí, o de la ocasión particular de existir¹; es decir, depende de ese modo más suyo de existir develado para interpretar y comunicar ese existir *propio* de cada momento. *Sorge* (cuidado) constituye al ser-ahí abierto (solicitud) y entregado al mundo:

La *perfectio* del hombre, el llegar a ser lo que puede ser en su ser libre para sus más peculiares posibilidades, en la proyección, es una “obra” del “cuidado”. De un modo igualmente original define el “cuidado” como aquella forma fundamental de este “ente” con arreglo a la cual es entregado al mundo de que se cura (el estado de “yecto”).²

Grosso modo, metódicamente la ontología histórica del cuidado procede en un primer paso al conocimiento factico de su existenciarío situado en el mundo (es la posibilidad de autocomprensión). A esto lo llama Heidegger analítica existenciaría³. Consentir este previo a la comprensión del ser es estar despierto al existir de sí mismo (histórico), como el estar abierto a la intencionalidad del cómo se existe en su facticidad. Luego devine la relación entre hermenéutica y facticidad que está a merced no de objetos escogidos al azar, sino está sujeto a aprehender aquello que se ajusta a su existenciaridad (variables situacionales) y es posible dispositivo de hermenéutica (*Ser y tiempo*, p. 39-63). Por último, ocurre, por el devenir fenomenológico, ya

¹ HEIDEGGER, p. 25.

² *Ser y tiempo*, p. 172.

³ Ibid., p. 48.

despejado analíticamente, ya interpretado la comprensión de sí en el mundo, esto es lo que Heidegger y Gadamer denominan comprensión (*Verstehen*).

Por tanto, la facticidad del Ser es susceptible o conductor de hermenéutica del cuidado que hace posible convocar la fenomenología como camino de acceso al sentido-significado del ser mismo que existe en el mundo, en el tiempo, en el espacio, en la historia. Más aún, la manera más propia y auténtica de conocimiento del ser está desde la condición de posibilidad de su autocomprensión en la situacionalidad en la que se encuentre, su conocimiento estará ordenado a significar su misma existencialidad, desde las formas propias en que su facticidad se devela o se muestra.

3. Estado del VIH y Sida

Los datos arrojados por las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales en la situación del virus, esto es: la prevalencia de infección y el riesgo para las poblaciones en Latinoamérica, el índice de muertes por enfermedades secundarias a causa de la inmunodeficiencia, como la persistente tensión intersubjetiva de rechazo, estigma y marginación, siguen no sólo registrándose por cifras (números), sino que siguen quedándose en la enunciación del fenómeno histórico. Y nuestra pregunta es ¿qué respuesta tienen aquellos cuyo modo existencial está afectado por la historicidad de una enfermedad? ¿qué respuesta tiene la sociedad latinoamericana frente a este modo existencial histórico?

El peligro de las estadísticas estriba en quedarse en el dato numérico y una aparente consolidación del fenómeno. Decimos aparente, ya que las cifras se levantan por el dato “accidental” en las bases de datos de los centros de salud; dado que la descompensación de un paciente, más algunas sintomatologías, obligan al médico a sugerir un examen que permita “descartar” o “identificar” una infección.

Las noticias de las organizaciones de la OMS⁴, UNUSIDA⁵ y todas las fuentes de información estadística que se pueden acceder nos posicionan

⁴ Organización Mundial para la Salud.

⁵ Asociación innovadora de las Naciones Unidas que lidera e inspira al mundo para lograr el acceso universal a la prevención, el tratamiento, la atención y el apoyo relacionados con el VIH.

factualmente o fenomenológicamente ante una situación que debe ser considerada y abordada.

La OMS, cuyos datos recientes son del diciembre del 2011⁶, expone que el VIH sigue siendo uno de los problemas más embarazosos que compromete a la salud pública del mundo; con especial atención y esmero en los países pobres. Esta organización informa al mundo que son aproximadamente 34 millones de personas viven con el VIH/Sida en el mundo. Cifras alarmantes, y que por lo menos ha cobrado la vida de 30 millones de existencias, por lo que se calcula que y alrededor de 1,8 millones de personas mueren cada año⁷.

Los afectados por la infección dejan de ser pacientes hombres, mujeres, la OMS habla de 3,4 millones de niños que habitan el mundo con el virus. Infección que se contrae por madres cero-positivas durante el embarazo, el parto o el periodo de lactancia. Este virus no da espera. Informa esta organización que probablemente 1.100 niños cada día se infectan⁸.

Por su parte UNUSIDA, en su informe del 1 de diciembre del 2011, en su lectura estadística propone para el 2015, *Cero: infección, discriminación y cero muertes relacionadas con el SIDA*, informa que la infección ha disminuido entre 1997 y el 2010, es decir se habla de 10 millones de personas infectadas hasta el 2010; sólo que la probabilidad de aumento sólo la siguen teniendo los centros de salud que de forma eventual, para descartar una sintomatología de un ser humano, identifican su cero-prevalencia.

¿Qué puede responder la teología ante estos “datos” y qué responde a un sujeto que vive con el *virus de inmunodeficiencia humana*?. Los datos son agresivos y eventualmente manipulados por aquellos que se especializan en la recolección de los mismos. Sin embargo, no deja de ser preocupante, al reconocer la trayectoria histórica del virus, como de las políticas humanas en la búsqueda de sostenibilidad y solución a la enfermedad del siglo XX y XXI.

⁶ Cf. en <<http://www.who.int/features/factfiles/hiv/es/index.html>>.

⁷ 10 datos sobre el VIH y SIDA. In: *ibid*.

⁸ Women and Health: Today's Evidence, Tomorrow's Agenda. *Mujeres y la Salud: la evidencia de hoy agenda de mañana*. Organización Mundial de la Salud, 2009, in: <http://whqlibdoc.who.int/publications/2009/9789241563857_eng.pdf>.

4. Qué decir desde una ontología del cuidado teológico?

La finalidad o el interés que deriva este artículo propende en hallar nuevamente la solicitud, la prestancia y el cuidado significativo del hombre en su realización divina (*theoanthropos*) en este horizonte de vida-en-el-mundo que regenere, despierte y cure la necesidad de infinito. Sobre todo, aprovechando esta población víctima del VIH que muestra un gran signo de los tiempos, que invita a todas las personas a una transformación interna y a un decisivo seguimiento de Cristo en su ministerio de curación, gracia y amor.⁹

El VIH es hoy en día un modo de existencia humana, independientemente de la taxonomía médica o del origen viral. Es una existencia que se verifica, se comprueba y que afecta directamente al ser humano (por medio del giro a la ontología). Pensar el virus VIH como un modo de existencia sería, por tanto, dejarnos des-velar su historicidad en seres humanos, que nos revelan el proceder de Dios Trino en los sufrimientos, dolores y angustias de quienes viven con el VIH. Así, la teología tiene la tarea de hacer explícito el “Dios Trino” de tal modo que la noticia evangélica de la vida Eterna asombre la muerte, el fin y el detrimento del sujeto viviente. Podemos decir que: en el VIH se muestra la elección de “theos” ya que se muestra débil, necesitado, excluido, estigmatizado. La voz que resuena es: Tu viviente del VIH eres bendito y tu futuro está en mí.

Referencias

FRANKL, V. E. *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, 1990 [1980].

_____. *El hombre dolente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. 3. ed. Barcelona: Herder, 1994.

GADAMER, Hans-Georg, El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica. In: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 2005.

⁹ Mensaje de esperanza para el pueblo de Dios, Obispos Católicos de Sudáfrica, Botswana y Swazilandia, 30 de Julio de 2001.

GUTIÉRREZ, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de las Casas.

HEIDEGGER, Martín. *Ser y tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

_____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 2010.

_____. Fenomenología y teología. In: HITOS, Alianza, 2007.

HIV and AIDS Curriculum for Theological Institutions in Africa. *Oikoumene*, Geneva: WCC, 2001.

JASPERS, K. *La filosofía: breviarios*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1973.

PATIÑO, José Uriel. *Historia de la Iglesia Antigua y Medieval*. Bogotá: San Pablo, 1999.

RAD, G. von. *Teología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1982.

Parte II

*Estudios de género,
jóvenes, niños y niñas*

*Estudos de gênero,
jovens e crianças*

Empoderamiento de la mujer y acción eclesial: aproximación a una respuesta al VIH y Sida desde el contexto colombiano¹

Fabián Wilches García

Introducción

El presente artículo surge de la pregunta por la situación de desigualdad en las relaciones de género que generan mayor vulnerabilidad² para las mujeres. Esta desigualdad se traduce particularmente en situaciones de violencia contra la mujer, las cuales se exacerban en contextos de violencia sociopolítica³. Surge entonces la pregunta por la violencia contra la mujer y su relación con el VIH.

Uno de los factores por los cuales se presenta la violencia contra la mujer es el hecho que hay una práctica generalizada de patriarcalismo y androcentrismo en todas las sociedades; en América Latina y el Caribe se conoce como machismo. Un aspecto que puede legitimar esta desigualdad

¹ Este artículo es resultado del trabajo de investigación titulado *Empoderamiento de las mujeres en el ministerio de Jesús: relectura de las narrativas lucanas (la mujer con flujo de sangre y la viuda persistente) como aproximación a una respuesta a la situación del VIH y el Sida en Colombia*, (tutora: Dra. Socorro Vivas), para optar por el título de Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

² Vulnerabilidad entendida como: Los diferentes grados y naturalezas de la susceptibilidad de los individuos y las colectividades a la infección, a enfermarse, o a la muerte por el VIH, que dependen de su situación frente al conjunto integrado de aspectos sociales, programáticos e individuales que los ubica en relación con el problema y con los recursos para enfrentarlo, atendiendo a circunstancias socioeconómicas, culturales, religiosas, de género, políticas y personales (MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL, UNFPA & UNIVERSIDAD NACIONAL).

³ Violencia política es aquella ejercida como medio de lucha político-social, ya sea con el fin de mantener, modificar, sustituir o destruir un modelo de Estado o de sociedad, o también con el fin de destruir o reprimir a un grupo humano con identidad dentro de la sociedad por su afinidad social, política, gremial, étnica, racial, religiosa, cultural o ideológica, esté o no organizado (CINEP, Marco conceptual, 2008).

en las relaciones de género son ciertas interpretaciones que se hacen de los textos bíblicos sobre el papel de la mujer en la iglesia y la sociedad. Diversas interpretaciones de pasajes bíblicos han fundamentado la situación de sumisión y opresión de las mujeres.

En este sentido, la denuncia de las estructuras opresoras, la búsqueda de la justicia en las relaciones de género, así como una relectura de la Biblia basada en el ministerio liberador de Jesús de Nazaret, mediante la hermenéutica crítica feminista y el método latinoamericano, permitirían, primero, reconocer la situación actual de la mujer en relación con la violencia ejercida contra ella, para luego especificar lo que sucede con la mujer en el contexto de violencia política en Colombia y finalmente hacer una relectura de algunos pasajes en la narrativa de Lucas en el que las mujeres son reconocidas en su proceso de empoderamiento para liberarse de las estructuras que les oprimen, dando como resultado una praxis para la transformación de aquellas situaciones que producen o legitiman situaciones de vulnerabilidad para las mujeres en relación con el VIH.

Dominio sobre las mujeres

La desigualdad en las relaciones de género se ha dado, entre otros aspectos, por la supuesta superioridad de lo masculino sobre lo femenino. Para Françoise Héritier (2007, p. 114), “La relación hombre/mujer está construida sobre el mismo modelo que la relación padres/hijos, mayor/menor, y generalmente que la relación anterior/posterior, donde la anterioridad equivale a superioridad”. En este sentido, podemos recordar el relato del Génesis en el cual el varón es creado primero y la mujer viene después de él (Gn 2.18,20-23)⁴, relato en el cual también se evidencia que la mujer viene como “ayuda idónea” a colaborar con el varón en su desarrollo existencial, dejando a la mujer como ser marginal.

Desde una lectura androcéntrica de la Biblia, el poder negativo de la Eva-símbolo deriva del relato bíblico de La Caída (Gn 3.1-13), en el que

⁴ Las citas bíblicas en este artículo son tomadas de la Biblia traducción Reina – Valera revisión de 1960.

Eva se convierte en la tentadora, receptiva de los halagos de la serpiente, para después envolver al íntegro Adán con sus seductoras artimañas (PATERSON, 1997, p. 130-131). Así, la imagen de inferioridad moral, volitiva, racional o espiritual de la mujer, por una parte, y la superioridad del varón, por otra, aparece sustentada también como voluntad divina o como natural, según algunas de las interpretaciones judeo-cristianas del texto bíblico.

También tenemos la imagen de María, la madre de Dios, quien se convierte en el modelo de mujer casta, pura, virgen y a la vez madre entregada, reforzando además el carácter maternal de María, dando primacía al valor de la mujer en la medida que ejerce funciones determinadas socialmente para la maternidad. Esto refuerza además el estereotipo de la mujer como cuidadora primaria, esto en la medida que hay una exigencia cultural la cual determina que las mujeres son quienes tienen que renunciar a su proyecto de vida y hacer sacrificios, como, por ejemplo, cuidar de las personas que necesitan atenciones especiales. Esto la mayoría de las veces reduce las posibilidades de acceso a un trabajo digno o al estudio por parte de las mujeres.

Como se evidencia en lo descrito anteriormente, los estereotipos de género generalmente degradan a las mujeres, por cuanto les asignan roles serviles en la sociedad, devaluando sus atributos y características, asegurando que las relaciones desiguales de poder entre los sexos se mantengan. No obstante lo anterior, los estereotipos de género pueden ser transformados, por cuanto son una construcción cultural. Se puede avanzar hacia la acción crítica para su erradicación, en la medida que se identifiquen los estereotipos de género, se los nombre y se eleve la conciencia sobre el daño que ocasionan (COOK & CUSACK, 2010, p. 1-3).

Violencia sexual y VIH en contextos de violencia política

Las condiciones de violencia e inestabilidad agravan el impacto que la epidemia del VIH y el Sida tiene sobre la población (MATEOS, URGELL & VILLELLAS, 2004, p. 15). En estos contextos, los impactos negativos de los estereotipos de género sobre las mujeres tienden a profundizarse. Estos roles de género en la guerra son casi universales porque la dominación de

las mujeres por parte de los varones es casi universal (GOLDSTEIN, 2001, p. 332).

Defensoras de Derechos Humanos de Mesoamérica (2010, p. 12) denuncian el aumento del feminicidio, femicidio y su vinculación con el crimen organizado, la violencia física y sexual en entornos familiares, los abusos de militares, la violencia y prostitución forzadas, en contextos sociopolíticos atravesados por la debilidad democrática, poderes fácticos, desigualdades sociales y económicas.

Para el caso colombiano, entre los procesos estructurantes más significativos que contribuyen a configurar el comportamiento de la epidemia del VIH y Sida se encuentran la situación de pobreza, el desempleo, el conflicto armado y el desplazamiento forzado (ONUSIDA & MINISTERIO DE PROTECCIÓN SOCIAL, 2006, p. 15). En el contexto del conflicto armado, entre los años 2001 y 2009 anualmente un promedio de 54.410 mujeres fueron víctimas directas de algún tipo de violencia sexual, es decir 149 diariamente y 6 cada hora (CASA DE LA MUJER, 2011, p. 7-8).

En su visita a Colombia, Margot Wallström, representante especial del Secretario General de las Naciones Unidas sobre violencia sexual en los conflictos, afirmó que la violencia sexual en el contexto del conflicto armado interno es el “lado oscuro de Colombia” (ONU, 2012). La Corte Constitucional de Colombia (2008) evidenció que entre las secuelas de las mujeres víctimas del conflicto armado interno se cuentan “las lesiones físicas y el contagio de infecciones de transmisión sexual – incluido el VIH/SIDA- [...]”.

Durante el proceso de desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC, paramilitares) en Santa Fe de Ralito, la demanda de prostitutas se incrementó, con trabajadoras sexuales llegando de diferentes lugares del país, incluidas niñas vírgenes solicitadas por los paramilitares. La Organización Mundial de la Salud reportó un incremento de ITS, incluido el VIH, en esta región luego de los acuerdos entre los paramilitares y el Gobierno Nacional (TÖRNQVIST, 2008, p. 25).

Narrativa lucana y liberación

El ministerio de Jesús, en la narrativa lucana, evidencia la transgresión de las normas sociales para acercarse a aquellas personas que eran excluidas

del sistema religioso. Por medio de sus acciones, Jesús encarna lo anunciado por su predicación del Reino de Dios, la experiencia de una nueva comunidad en la que, principalmente, hay buenas noticias para las personas empobrecidas, marginadas y que no tenían acceso a la comunión con Dios ni con la sociedad. La acción de Jesús evidencia que el Reino de Dios es una experiencia presente, está entre nosotros (Lc 17.21) y está realizando transformaciones profundas en las relaciones de la comunidad.

El anuncio de la llegada del Reino de Dios y la salvación son sinónimos o están estrechamente relacionadas en la experiencia narrativa de Lucas (Lc 8.1; 9.2; 10.9; 24.18-30). La comunidad de los creyentes confía en el Reino de Dios como esperanza de resurrección para una vida nueva, especialmente para aquellos que sufren opresión, pero el Reino de Dios se manifiesta actualmente mediante acciones tendientes a dar por terminado con las situaciones y estructuras que producen la opresión. De aquí surge la teología de la esperanza, que no es otra cosa que el revés de la teología de la cruz. El cristianismo en su integridad es escatología, es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente (MOLTMANN, 1975, p. 364).

Esta experiencia de salvación no está reducida a la comunidad de creyentes, sino que está abierta a cualquier persona. Para Lucas, todas las personas tienen la posibilidad de la conversión, de manera que la propuesta del Reino de Dios no solamente pretende que las transformaciones se realicen al interior de la comunidad de creyentes, sino que se lleven a cabo en la sociedad de la cual estos hacen parte (Hch 1.8).

La participación de las mujeres en esta nueva experiencia del Reino de Dios también es evidenciada en la narrativa lucana, al considerar el seguimiento que ellas hacían como discípulas de Jesús (Lc 8.1-3) y como testigos de la esperanza de la resurrección y de la vida nueva para la comunidad (Lc 24.1-10, 22-24). Estas imágenes nos dan indicios del ministerio inclusivo de Jesús, del discipulado de iguales (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989), mediante el cual las mujeres son partícipes y puestas como ejemplo, para la transformación de la comunidad.

Empoderamiento y praxis liberadora de las mujeres en el ministerio de Jesús

A quienes primero Jesús dirigió su mensaje fue a los marginados, los pobres, los desheredados, los que pesaban poco en la sociedad, quienes sufrían injusticia y violencia o los insignificantes, como los llama Gustavo Gutiérrez⁵; entre estos se encontraban las mujeres. En este sentido, Aubert señala que

[...] Jesús tomaba en serio a las mujeres judías (y no judías), que la sociedad de su tiempo marginaba de toda vida social o religiosa pública. Por tal razón no era sorprendente ver a muchas mujeres que desafiaban también las prohibiciones legales para seguir a Jesús (AUBERT, 1976, p. 23-24).

Al inicio del evangelio de Lucas, se aprecia a María, la madre de Jesús, ejerciendo una labor de carácter profético mediante el *Magnificat* (Lc 1.46-55), siendo precursora de lo que será la misión de Jesús durante su ministerio: dar buenas noticias a los pobres, sanar a los quebrantados, dar libertad a los cautivos, vista a los ciegos, libertad a los oprimidos (Lc 4.16-19).

El *Magnificat* es el clamor de una mujer que se niega a que las situaciones de opresión continúen, en un contexto de exclusión social, en el que se imponían cargas económicas y también cargas determinadas por la ley religiosa, se anuncia un nuevo camino que transforma las relaciones sociales y que es favorable a aquellas personas que han sido oprimidas. María se atreve a narrar su verdad y a proclamar lo que Dios está haciendo, amenazando el poder religioso y político: “[...] esparció a los soberbios en el pensamiento de sus corazones. Quitó de los tronos a los poderosos, y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes, y a los ricos envió vacíos” (Lc 1.51-53). Un ejemplo de lo liberador y transformador que pueden ser estas palabras de María es la prohibición del gobierno de Guatemala, en la década de los ochenta, de que se recitara públicamente el *Magnificat* (REID, 2009, p. 180)⁶.

⁵ Categoría expresada en el marco de la conferencia del Simposio Internacional Teología y VIH y SIDA en América Latina, Lima, Perú, 13-15 de diciembre de 2011.

⁶ Guatemala fue escenario durante 36 años de la violencia política representada en el conflicto armado interno que enfrentó al poder político, a la insurgencia y al Estado. Este conflicto armado interno encontró su origen en la exclusión social, económica y política. La mayor intensidad del conflicto comprendió el período entre 1978 y 1984. Durante este período se registraron violaciones masivas a los derechos humanos, masacres y se arrasaron más de 460 aldeas (HERNÁNDEZ DELGADO, 2000, p. 31).

Otra mujer que es referente para el ejercicio de una labor profética de denuncia de las estructuras políticas y religiosas que oprimen es la mujer viuda que persiste en clamar por justicia ante un juez injusto (Lc 18.1-8). En esta parábola se nos habla de una mujer viuda que insistentemente iba delante de un juez para pedir que le hiciera justicia de su adversario. El juez se negó por un tiempo, pero cansado de la persistencia de la mujer, al final le hizo justicia.

Jesús nos muestra a través de esta mujer viuda lo que es esencial para él y su mensaje del Reino de Dios, la búsqueda de la justicia. Es así que, mediante la figura de una mujer en situación de vulnerabilidad⁷, Jesús enseña a sus discípulos, también a la iglesia y sociedad de hoy, la importancia del empoderamiento de las mujeres, mediante su participación en el espacio público, y la necesidad de seguir exigiendo justicia ante las situaciones que generan contextos de vulnerabilidad para las mujeres.

Jesús nos enseña que las mujeres se han atrevido a nombrar aquello que las mantiene en situaciones de opresión, exigen justicia y actúan para transformar estas situaciones. Como iglesia, es necesario que sigamos el ejemplo de estas mujeres y la acción de Jesús, reconociendo y siendo solidarios con las mujeres que hoy, en el contexto del VIH y el Sida, han decidido transformar las situaciones que les hacen mayormente vulnerables a la epidemia, especialmente en contextos de violencia política como en Colombia. En este sentido la teología de la cruz y la propuesta de recuperar el significado de la iglesia como espacio de participación pública pueden ayudar a lograrlo.

Teología de la cruz, VIH y justicia

Desde la teología de la cruz en el contexto del VIH y el Sida, uno de los principales elementos que ha de contener la acción en respuesta a la epidemia, desde el seguimiento a Jesús y su mensaje, es la identificación y

⁷ Recordemos que una mujer viuda solamente tenía un lugar en la sociedad a través de un pariente varón, su cuñado, según la ley del levirato (Dt 25.5-9), o a menos que tuviera suficiente dinero para que se le hiciera justicia (situación conocida también en América Latina); al parecer la viuda de la parábola no tenía lo uno ni lo otro. Las viudas son también un grupo de especial consideración para Dios y para el pueblo de Israel por su situación de vulnerabilidad (Sal 146.9; Is 1.17; Lc 20.47).

la solidaridad con las personas que a diario ven vulnerados sus derechos y son excluidas. Dios se revela en acciones concretas de solidaridad, de exigencia de justicia, en la escucha y restauración de las personas más vulnerables (ORLOV, 2006, p. 113, 115), es Dios mismo quien “hace justicia y derecho a todos los que padecen violencia” (Sal 103.6). Si la praxis de la iglesia quiere ser coherente con el mensaje del evangelio, necesariamente tiene que haber un compromiso histórico con aquellas personas que han decidido transformar las situaciones que les han llevado a la cruz. Realizar la teología de la cruz significa sobrepasar la crítica a la iglesia para convertirse en crítica de la sociedad (MOLTMANN, 1975, p. 13).

En la medida que se realizan acciones críticas de las estructuras que han mantenido a las mujeres en situaciones de vulnerabilidad, en este caso que las hacen mayormente vulnerables al VIH y el Sida, y se realizan acciones encaminadas a transformarlas, se estará manifestando el Reino de Dios. Si, por el contrario, la iglesia permanece callada ante estas situaciones, o continúa legitimándolas mediante interpretaciones de las Escrituras opresoras, negando la participación activa de las mujeres en contextos eclesiales o sociales, limitando la autonomía de la mujer sobre su cuerpo y las decisiones que les afectan, lo único que conseguirá será mantener la injusticia en las relaciones de género y las situaciones de mayor vulnerabilidad para las mujeres en el contexto del VIH y el Sida.

Por ello, desde la teología de la cruz, un primer momento que caracterice la actitud de la iglesia es el arrepentimiento por aquellas posturas que han dado lugar a la injusticia en las relaciones de género; por otra parte la cruz es denuncia de las estructuras que mantienen oprimidos a ciertos sectores de la sociedad (las mayorías), y también la cruz da lugar a la resurrección, la esperanza del poder de transformación que nos lleve a vivir una nueva comunidad.

Ekklesia y VIH como oportunidad para la transformación de las relaciones sociales

La experiencia del VIH y el Sida tiene que ver con relaciones sociales. La epidemia ha evidenciado las rupturas que hay socialmente entre las personas viviendo con el virus y las que no. También se han generado rupturas por las divisiones que se hace entre diferentes grupos sociales,

que regularmente son estigmatizados y discriminados por su identidad sexual o de género. Por su parte, algunas posturas de las iglesias regularmente hacen también divisiones entre los que son puros o impuros, entre los que son santos y los que no, o entre los que están dentro de la iglesia y los que están fuera de ella. Las relaciones de género no son la excepción a estas rupturas sociales, que tradicionalmente se caracterizan por ser relaciones de poder asimétricas y que mantienen la hegemonía del varón, blanco, propietario y heterosexual.

La experiencia del VIH y el Sida es entonces una oportunidad para revisarnos como sociedad y para transformar aquellas situaciones que mantienen el distanciamiento entre las personas, la hegemonía de una parte de la sociedad sobre otra y las desigualdades estructurales. Jesús, mediante su ministerio, abre un nuevo camino en el cual invita a restaurar las relaciones rotas por los sistemas de exclusión política y religiosa, e incorpora en la comunidad a las personas rechazadas o ignoradas por el sistema. Esta inclusión se da en la medida que Jesús mismo comparte con las personas excluidas, se hace un excluido más, se une a su clamor por la justicia y se hace participe de su destino, la cruz. Esta es la forma en que Dios se revela. En palabras de Lutero (1518):

[...] no es suficiente ni provechoso para nadie conocer a Dios en su gloria y majestad, si no se le conoce también en la humildad y en la vergüenza de la cruz [...] Por consiguiente en Cristo crucificado está la verdadera teología y el conocimiento de Dios.

El seguimiento a Jesús, el tomar la cruz, necesariamente tiene que llevarnos a mantener el compromiso cotidiano por la justicia, especialmente en solidaridad con aquellas personas que han sido víctimas de cualquier poder opresor. De manera que la praxis de Jesús ha de ser la praxis de la iglesia. Y ¿qué significa esto de ser iglesia (*ekklesia*)?

El término utilizado para la iglesia en el Nuevo Testamento, *ekklesia*, no es tanto un concepto religioso como un concepto civil y político. Designa la asamblea de ciudadanos libres que se reunían para decidir sobre sus asuntos espirituales y políticos (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989, p. 402). El hecho que los seguidores de Jesús se denominen como iglesia tiene implicaciones a nivel social y político; no es simplemente una comunidad que se ocupa de asuntos concernientes al interior de la vida de fe, sino que se ocupa de los

asuntos políticos de la sociedad en general, o mejor, la experiencia de fe ha de ser reflexionada desde la realidad social y política que les rodea, para actuar sobre esta realidad para transformarla de acuerdo con lo anunciado y experimentado por Jesús como Reino de Dios.

Este sueño sólo podrá hacerse realidad en el pueblo de Dios, y en la sociedad en general, cuando la idolatría masculina y sus estructuras demoníacas sean rechazadas en la confesión del pecado estructural y personal del sexismo y cuando la plenitud de la *ekklesia* se haga posible en la conversión genuina de las personas individuales y las estructuras eclesiales (SCHÜSSLER FIORENZA, 1989, p. 406).

Para Schüssler Fiorenza, desde la teología crítica feminista, más que identificar el patriarcado como un sistema de dominación binario macho-hembra, es preciso entenderlo como un sistema político piramidal complejo, de dominación y sumisión, estratificado por género, raza, clase, religión y taxonomía cultural, además de otras formas de dominación históricas (SCHÜSSLER FIORENZA, 2008). La teóloga agrega las mujeres a la *ekklesia*, acuñando el término “*ekklesia* de las mujeres”.

Esto tiene como intención que la *ekklesia* sea realmente la asamblea democrática en que todas las personas tienen voz y participación real en las decisiones que les afectan y que son capaces de decidir por sí mismos su destino, y no dejar su destino en manos de unos pocos. También la *ekklesia* de las mujeres tiene como intención vincular la lucha de las mujeres en el seno de la religión bíblica de antaño con los movimientos religiosos y políticos de hoy, como las defensoras de los derechos humanos de las mujeres en Latinoamérica, en pro de la igualdad y la libertad. De esta manera la teología feminista de la liberación no se ubica en el seno de la política de identidad, sino de una política de lucha, ubicada en el horizonte de la *basileia*, o un mundo alternativo de Dios de bienestar y salvación de todos sin excepción (SCHÜSSLER FIORENZA, 2008).

Para el contexto colombiano, esto es particularmente importante, en la medida que, como se señaló anteriormente, las situaciones de desigualdad económica, social, política, así como la estructura patriarcal (machista), el estigma, la discriminación y la violencia, particularmente contra las mujeres, todo lo cual se exagera en el contexto del conflicto armado interno, son factores deshumanizantes que estructuran el VIH y representan una oportunidad para luchar por una nueva sociedad.

De manera que la justicia en las relaciones de género, así como la transformación de las estructuras eclesiales y político-sociales son necesarias si se quiere realmente dar una respuesta eficaz al VIH y el Sida. Así, podremos afirmar junto con Bonhoeffer (1935): “Resulta que existen cosas por las cuales merece la pena comprometerse sin reservas. Y me parece que la paz y la justicia social, o propiamente Cristo, son algunas de ellas.”

Conclusiones

Desde la teología de la cruz y la teología crítica feminista de liberación, es necesaria una relectura continua de la Biblia para poder desenmascarar los textos patriarcales y androcéntricos, así como sus interpretaciones, que pretenden el sometimiento de la mujer y la limitación de su participación en la vida pública y privada.

La teología de la cruz ha de llevar al arrepentimiento por aquellas situaciones de opresión toleradas o producidas por las prácticas sociales y eclesiales, que producen contextos de vulnerabilidad de la mujer al VIH y el Sida, pero también nos impele a mantener una actitud de permanente denuncia de las estructuras patriarcales

De igual forma, el ministerio de Jesús nos muestra que la participación de las mujeres en escenarios públicos es fundamental para transformar los estereotipos de género, la violencia contra las mujeres y las desigualdades sociales, lo cual reduciría la afectación por el VIH y el Sida, generando mayor participación de las mujeres en la toma de decisiones libres y autónomas.

La experiencia del VIH y el Sida es una oportunidad para revisarnos como sociedad y transformar las relaciones que han dado lugar a los estereotipos de género, al estigma, la discriminación y a diversas formas de opresión.

La teología de la cruz, desde la perspectiva de liberación latinoamericana y la teología crítica feminista, ayuda a comprender que el compromiso cristiano en respuesta al VIH y el Sida no puede ser un compromiso ajeno a la realidad, sino que ha de ser un compromiso encarnado, atendiendo a las causas estructurales y profundas del conflicto social, político y armado en Colombia, de manera que se viva una praxis alternativa mediante el empoderamiento de la mujer, una cultura de paz y vivencia de la justicia.

Referencias

- AUBERT, Jean Marie. *La mujer: antifeminismo y cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- BONHOEFFER, Dietrich. A Karl-Friedrich Bonhoeffer, Londres, 14 de enero 1935. In: *Redimidos para lo humano: cartas y diarios (1924-1942)*. Ed. José J. Alemany. Salamanca: Sígueme, 1979. p. 92-93.
- CASA DE LA MUJER. *Primera encuesta de prevalencia de violencia sexual en contra de las mujeres en el contexto del conflicto armado colombiano 2001-2009: resumen ejecutivo*. Campaña – Violaciones y otras violencias: saquen mi cuerpo de la guerra. Bogotá, enero 2011.
- CINEP. *Marco conceptual del Banco de Datos de Derechos Humanos y Violencia Política*. Bogotá D.C.: Noche y Niebla, octubre 2008.
- COOK, Rebecca J.; CUSACK, Simone. *Estereotipos de género: perspectivas legales transnacionales*. Trad. Andrea Parra. Bogotá: Profamilia, 2010.
- CORTE CONSTITUCIONAL DE COLOMBIA. Sala Segunda de Revisión. Providencia del 14 de abril de 2008. Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa. Providencia A.092 de 2008. Disponible en: <<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/A092-08.htm>>. Consulta: 04 de julio de 2012.
- DEFENSORAS DE DERECHOS HUMANOS DE MESOAMÉRICA. *Violencia contra defensoras de derechos humanos en Mesoamérica: un diagnóstico en construcción*. Julio, 2010.
- GOLDSTEIN, Joshua S. Conquests: sex, rape, and exploitation in wartime. In: *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2001.
- HÉRITIER, Françoise. *Masculino/Femenino II: disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- HERNÁNDEZ DELGADO, Esperanza. *Superación de la impunidad, reparación, reconstrucción y reconciliación*. Memorias Seminario Taller Internacional 4-6 Octubre 1999. Cuadernillo pedagógico. Bogotá, 2000.
- LUTERO, Martín. La Disputación de Heidelberg: conclusiones (1518). In: *Obras de Martín Lutero*. Versión castellana Carlos Witthaus. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967. v. 1, tomo 1, p. 41-42 (conclusiones 20 y 21).
- MATEOS MARTÍN, Oscar; URGELL GARCÍA, Jordi; VILLELLAS ARIÑO, María. *La relación entre VIH/SIDA, conflictos armados y crisis humanitarias: ¿el*

huevo o la gallina? Unidad de Alerta. Bellaterra, ES: Escola de Cultura de Pau, agosto 2004.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL DE COLOMBIA; UNFPA; UNIVERSIDAD NACIONAL. Factores de vulnerabilidad a la infección por VIH en mujeres. UNFPA.

ONU. Radio ONU, noticias y medios de comunicación. Conferencia de prensa Margot Wallström en Colombia. Disponible en: <<http://www.unmultimedia.org/radio/spanish/2012/05/conferencia-de-prensa-margot-wallstrom-en-colombia/>>. Consulta: 25 de mayo de 2012.

ONUSIDA; MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL REPÚBLICA DE COLOMBIA. *Infección por VIH y SIDA en Colombia: estado del arte 2000-2005*. Bogotá D.C., mayo 2006.

ORLOV, Lisandro. La teología de la cruz y la epidemia del VIH y SIDA. In: KRÜGER, René; ORLOV, Lisandro. *Para que puedan vivir: la comunión luterana escucha y responde en el VIH y Sida*. Buenos Aires: Federación Luterana Mundial & ISEDET, 2006.

PATERSON, Gillian. *El amor en los tiempos del SIDA: la mujer, la salud y el desafío del VIH*. Cantabria: Sal Terrae, 1997.

REID, Bárbara E. *Reconsiderar la cruz: interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 2009.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1989.

_____. D**s obra entre nosotros: de una política de identidad a una política de lucha. *Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico*, Poder y Género, n. 50, p. 2-12, 2008. Disponible en: <<http://revista.ecaminos.org/articles/article/ds-obra-entre-nosotros-de-una-politica-de-identida/>>. Consulta: 27 de octubre de 2012.

TÖRNQVIST, Caroline. *Linking HIV/AIDS, Conflict and National Security: A Colombian Case Study*. Bogotá, diciembre 2008. (Documentos de CERAC, n. 10).

Evidencia para una incidencia eclesial

Ensayo a partir de la experiencia de acercamiento a mujeres en ejercicio de la prostitución en la ciudad de Bogotá (Colombia) y también desde el testimonio de hombres estigmatizados y discriminados por estar relacionados con el VIH y el Sida

René Rey, cjm

“La finalidad del evangelio no es explicar el mundo sino salvarlo” (Albert Nolan).

Introducción

A través del siguiente artículo, pretendo dar a conocer una experiencia de fe que, a partir del acompañamiento a algunas comunidades cristianas católicas romanas y a personas que viven con el virus de inmunodeficiencia humana – VIH, he venido teniendo por cerca de ocho años. Quiero decir que hago esta socialización en perspectiva de lo que se ha considerado como uno de los principales factores estructurantes de esta epidemia en todo el mundo: el estigma y la discriminación. A su vez, esto lo realizo considerando el estatuto epistemológico propio de una teología de la acción humana, crítica y latinoamericana planteado por Mario Peresson (p. 23-31). Esto quiere decir que pretendo realizar un acercamiento comprensivo y crítico del contexto del que participo y de sus sujetos, haciendo uso de determinadas mediaciones sociales. Luego, realizo una lectura de fe de la realidad ayudándome de una hermenéutica de la revelación. Para ello, me valgo del texto santo de tradición y del magisterio de la iglesia. Finalmente, haré uso de la mediación praxica con el fin de proponer un breve marco teológico de reflexión (para el alcance de este artículo), con la pretensión, que en este texto dejaré abierta, de promover determinados y necesarios cambios eclesiales en la consabida

erradicación del estigma y la discriminación asociados al VIH y el Sida. Debo añadir que entiendo fundamentalmente la experiencia como revelación (NOLAN, p. 39).

La Fundación Eudes, una experiencia de fe

Trabajo en Colombia, en una obra social y pastoral conocida como la Fundación Eudes. Esta organización se ha dedicado desde hace 25 años al acompañamiento de personas que viven con VIH. Desde sus inicios, el presbítero católico Bernardo Vergara se encargó de brindar un hogar a las personas que, con frecuencia, siendo sintomáticas, llegaban a él, no pocas veces, como un último recurso. Algunos habían sido desterrados de sus familias al conocer el diagnóstico, otros habían ejercido la prostitución y manifestaban estar solos y otros más eran profesionales que decidían vivir en los hogares. Por aquel entonces, tanto la realidad como la palabra Sida eran sinónimo de muerte y no fueron pocos ni pocas los y las pacientes que morían en los hogares. Con el tiempo, viendo la necesidad no sólo de acoger personas que vivían con VIH y Sida sino de prevenir su transmisión, se creó el *programa Unidad Móvil de promoción y prevención en VIH y Sida*. Es así como se contó con una especie de camión, que se acercaba principalmente a las llamadas zonas de tolerancia de la ciudad en donde se ejercía la prostitución. Lo hizo con el fin de ofrecer un servicio básico de atención en medicina, odontología, psicología, trabajo social y, por supuesto, de acompañamiento espiritual a esta población. Se llegó a convertir en un espacio de acogida y descanso frente a la carga de ansiedad que generan estas zonas.

Ahora bien, desde hace más de un lustro he estado coordinando este programa *Unidad Móvil*. Durante este tiempo he sentido cómo los esfuerzos de trabajo en el área de prevención se desbordan frente a la realidad de un aumento de la epidemia en el país. Debo aclarar que todavía el indicador de prevalencia general es de 0,6%, lo que hace que se cumpla con el objetivo de desarrollo del milenio número seis que propone estar por debajo del 1,2% antes del 2015 (PNUD, 2005). Sin embargo, también es cierto que la epidemia es de tipo concentrado, es decir, que está focalizada en determinados grupos poblacionales asociados a contextos de alta vulnerabilidad que, para el caso

de Colombia, están relacionados con *hombres que tienen relaciones sexuales con hombres*¹, *mujeres trabajadoras sexuales*², *personas privadas de la libertad, personas en situación de calle, usuarios de drogas intravenosas, jóvenes desplazados por el conflicto armado, personas desmovilizadas de los grupos armados organizados al margen de la ley* (UNFPA, 2012, p. 91-97). De acuerdo a esto, vale la pena preguntarse, ¿Qué factores estructuran esta realidad del VIH y del Sida en Colombia?

El armazón que nos ayuda a comprender esta epidemia

Son varios los factores socioeconómicos, políticos y culturales que estructuran la realidad de la epidemia en Colombia. Nombro sólo algunos: la amplia brecha social (pobreza y desempleo); el conflicto interno con su correlato el desplazamiento forzado; las deficiencias en el acceso al Sistema General de Seguridad Social en Salud; las representaciones sociales de un escenario donde la sexualidad se rige por patrones patriarcales, machistas y heterosexistas; las desigualdades de género; el comercio sexual y la homofobia. Todo lo anterior relacionado con la vulnerabilidad social de mujeres, niños, niñas y adolescentes (ONUSIDA, 2006, p. 15-32). Como telón de fondo nos encontramos con un modelo de desarrollo neoliberal que ha venido proponiendo como sujeto el mercado y que, finalmente, resulta tratando como cosas a quienes deberían ser los verdaderos sujetos de su historia, esto es, a personas concretas de “carne y hueso”. Este sistema es idolátrico y alienante (NOLAN, 1989, p. 96).

Ahora bien, el estigma y la discriminación resultan ser otro de los factores estructurantes de la epidemia (ONUSIDA, 2001, n. 13, 17). A éste lo considero un factor transversal a los anteriormente mencionados, con un origen que en primera instancia recae en el imaginario social que considera la epidemia del VIH como un “castigo divino” y que identifica a determinados

¹ Para el caso de mujeres trabajadoras sexuales, la prevalencia puede llegar hasta 2,5% y en algunos casos hasta el 4,5%. En el caso de hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres, puede ser de 20% e incluso llegar hasta el 25%. Datos de Ministerio de Salud y Protección Social (2010) y de la Fundación Eudes (2010).

² Uso el término con el que las mismas mujeres se reconocen y también el utilizado por ONUSIDA.

grupos poblacionales como sus chivos expiatorios (SONTAG, p. 36, 54). Es lo que está detrás del VIH. Resulta ser que estos grupos corresponden a los mismos en que, en el caso colombiano y latinoamericano, se ha concentrado la epidemia. Valga la pena repetirlo: hombres que tienen relaciones sexuales con hombres (especialmente los conocidos como homosexuales u hombres gay) y mujeres trabajadoras sexuales. Ha resultado evidente que en los diferentes sectores de la sociedad, como es el caso de la salud o el de la educación, existe estigma y discriminación asociados al VIH y al Sida. Muchos informes atestiguan esto a lo largo y ancho del planeta (ONUSIDA, 2010, p. 20). En realidad esto no deja de ser sorprendente, pero lo es aún más, evidenciar que al interior de las comunidades de fe también se da. Es claro, se dirá, pues estas comunidades también están conformadas por personas que se mueven diariamente en esos sectores sociales. Con todo, la pregunta al interior de estas comunidades es ¿Qué imagen se tiene de estas identidades? ¿Qué se escucha decir de estos sujetos? En últimas, ¿Qué actitudes toman las personas de fe integrantes o feligreses hacia estas personas?

Clave, los testimonios

Comparto aquí algunos testimonios, tal vez suenen un poco crudos: “Vaya y denúncieme, a ver a quien le hacen caso. No ve que yo soy policía y usted es una puta”. Esto lo dice el policía luego de haber violado a una trabajadora sexual. Puede ser que aquí ya se esté evidenciando la inequidad social y de género que subyace al problema del estigma, como Aggleton lo clarifica (ONUSIDA, 2002, p. 9). En cierta ocasión, escuché, en una predicción de un ministro sacerdote católico de rito romano, lo siguiente: “Mi papá nos quería mucho, nos abrazaba y nos decía que nos amaba. Y no por eso nos volvimos gay”. Un feligrés de un grupo del movimiento de la renovación carismática católica dijo: “Yo creo que lo mejor es que le hagan una oración de liberación de ese espíritu de la homosexualidad y así hasta podría ser parte de nuestro ministerio”. Una trabajadora sexual testimonió que un día fue a confesarse, y al decir que ejercía la prostitución, el ministro sacerdote la tomó del brazo y la sacó de la iglesia (templo parroquial). Lo que me llamó la atención es que ella insistió y fue a otra iglesia; y cuenta que el ministro de culto la comprendió y absolvió sin problema. Un ministro sacer-

dote católico le contó a su obispo que él vivía con VIH. Este obispo le respondió: “Usted es un problema para nuestra diócesis; nadie quiere trabajar con usted; mejor váyase para su casa”. Lo siguiente lo dice un laico comprometido, quien da su testimonio de vida: “Luego de dos años de estar en una comunidad religiosa, le comenté al rector del seminario que era homosexual, y me echaron como a un perro”. Otros casos reportan que como requisito para el ingreso al seminario les exigieron la prueba de ELISA para la detección del VIH.

Estos testimonios denotan que existe un prejuicio machista y homofóbico ligado al patriarcalismo en la Iglesia Católica Romana. Esto no es difícil de demostrar. Se creería que las actitudes de tales personas “sospechosas” van a subvertir un orden establecido, que entrarían en detrimento de un aparente “buen” desempeño de la comunidad y que afectarían la identidad, el imaginario y la cohesión grupal, frente a las personas que frecuentan la parroquia, el seminario o el convento. Es por eso que no basta con que los afectados por la epidemia, o sospechosos de estarlo, estén marcados por esta señal o atributo; sencillamente, una persona que vive con VIH o que se declara homosexual es rechazada de la comunidad eclesial. Es más, en no pocos casos, si se quiere ingresar o permanecer a algún tipo de comunidad religiosa, se debe callar u ocultar. Algo más, estas evidencias denotan el papel de autoridad, entendida como poder, del líder religioso sobre el afectado o estigmatizado, cuando ordena callar y excluir. Paterson lo ha sintetizado claramente en el seminario de Windhoek (Namibia) cuando interpreta a Douglas:

Cuando la sociedad estigmatiza y excluye [...], está intentando protegerse a sí misma del contagio y asegurar su propia supervivencia. Se cree que la persona estigmatizada es una influencia contaminante y, por tanto, peligrosa para el resto de la comunidad. Los contaminadores potenciales se convierten en cabezas de turco, individuos que han roto un tabú de algún tipo y tienen que ser expulsados o castigados. La religión desempeña un papel clave en este proceso al actuar como puntal del orden social. El orden, añade Douglas, es el valor supremo de la sociedad: es la ley que gobierna la pureza y la contaminación que la salvaguardan; es la religión que articula el sistema de creencias e institucionaliza los rituales en los que encuentra expresión la vida corporativa de la sociedad (ONUSIDA, 2003, p. 38).

A esto se le ha de sumar el sentimiento de vergüenza que el mismo afectado experimenta y que hace parte de la auto-estigmatización, que le lleva a obedecer, enmudecer e inmovilizarse. Veo que, frente a todo esto, siguen

siendo pertinentes las preguntas de Robert Vitillo que aquí parafraseo al propósito de este escrito, ¿Cómo es posible que exista estigma y discriminación en nuestra Iglesia Católica Romana? ¿De qué ha servido el ejemplo de Jesús atestiguado en los evangelios? ¿Qué estamos haciendo realmente para la erradicación de este fenómeno social? (ONUSIDA, 2003, p. 20). Por lo pronto, el llamado Consejo Mundial de Iglesias ha reconocido, con sendas declaraciones, esta situación y se ha comprometido a su eliminación; destaca el papel fundamental de la prevención cuando esta se apoya en el conocimiento de este fenómeno social (CMI, 2003, p. 5, 9, 112). Se ve que, frente a la desesperanza, surge la esperanza.

Inclusión sí, pero ¿y participación?

Desde mi propia experiencia de acercamiento a comunidades de personas que pertenecen a los mencionados grupos poblacionales (principalmente homosexuales y trabajadoras sexuales), me ha llamado la atención ver cómo se puede llegar a “tolerar” tenerlos cerca en una aparente actitud de inclusión. Parecen ser aceptados con un aparente desinterés por ellos. En verdad, ellos no tienen un papel participativo en nuestras comunidades y con dificultad en el desarrollo de la polis. Solamente participan quienes han arrebatado el espacio político, o quienes lo han construido mediante el reclamo, la apelación y el coraje.

Al parecer, para algunos es un asunto denigrante ser sujeto de servicio de una persona de identidad “dudosa” si se admite su participación activa en la misma comunidad. Esto resulta ser incomprensible y resulta hasta escandaloso. Pero, a mi parecer, esto es simple y llanamente hipocresía. Jesús catalogó de sepulcros blanqueados a los escribas y fariseos de la época (Mt 6,1-18; Mt 23,13-32; Mc 12,15). Esto lo digo porque se quiere vivir una contradicción como si no lo fuera, cual es, la de obviar la realidad de aquellas personas. Son miradas en nuestras ciudades todos los días recorriendo con frecuencia viejos edificios bajo el cielo gris de la ciudad, pero poca gente se percata de su presencia. ¡Y esto es hipocresía! La misma que Jesús denunció. Para Jesús, la hipocresía es la característica fundamental de todo pecado. “Es el elemento de autoengaño o de ceguera que está presente en

todo pecado” (NOLAN, 1989, p. 56). A pesar de esto, como se explicará enseguida, las personas vulnerables a la infección por VIH o ya afectadas por la misma, y que son consideradas desgraciadas y que han sido irrespetadas, rechazadas y no pocas veces despreciadas, son el lugar privilegiado que nos enseña cómo debería trabajar nuestra Iglesia ante el desafío que nos presenta la epidemia del VIH. Mejor dicho, en ellas se encuentra la posibilidad de sentido o esperanza de nuestras comunidades de fe.

Son la Buena Noticia...

Para desarrollar lo anteriormente expresado, quiero volver sobre los testimonios. Ellos evidencian como lugar común un sentimiento de temor. Este miedo surge tanto en el líder religioso como en el miembro de la comunidad, porque se sienten amenazados ante la sola idea de ver sucumbir el orden establecido. Y esto debido a la presencia de un sujeto subversivo. Ahora bien, apelando de nuevo a la experiencia de fe, hay algo que, creo, a muchos nos ha sucedido a través del acompañamiento a personas empobrecidas³: estos encuentros suscitan un “no se qué” de gozo que con frecuencia he vivenciado y que no podía explicar. ¿Por qué sentir alegría cuando inicialmente lo que siento es el padecimiento de tantas hambres, angustias, dolores, sometimientos, golpes, etc.? Sufro sus relatos de vida que me estremecen, pero también vivencio ese *no se qué* de gozo que me deja una sensación adicional de plenitud. Estoy seguro que esto tiene que ver con la “buena noticia”.

Algo es “buena noticia” porque su efecto nos alegra al oírlo y nos hace felices. Dice Nolan, porque elimina algo que hemos temido, porque promete un futuro mejor, porque nos hace felices y porque nos permite mirar esperanzados al futuro. Acto seguido dice que esa buena noticia nos llena de energía, “porque nos despierta, nos sacude de nuestro letargo y nos permite responder a los desafíos de la vida” (1989, p. 26). Y si es buena noticia, debe cumplir que lo sea para los pobres, como lo fue el anuncio de Jesús en la sinagoga (Lc 4,18; 7,22; Mt 11,5). Estos pequeños son a quienes les fueron revelados los secretos del Padre (Mt 11,25s) y a quienes se les heredó el

³ En el desarrollo de este artículo iré dando a conocer qué entiendo por esta categoría de *empobrecido*.

Reino de Dios (Lc 6,20). Ahora bien, en concreto, en el encuentro con estos grupos poblacionales en contextos de vulnerabilidad que se han relacionado con el VIH y el Sida, como los son los hombres que tienen relaciones sexuales con hombres y las mujeres trabajadoras sexuales, todos ellos sujetos centrales en nuestra reflexión, ¿qué se considera como buena noticia?

Signos de salvación

Para responder a la pregunta anterior, se hace necesario introducir la categoría *signos de los tiempos*. Peresson los define desde dos miradas. La primera es una perspectiva antropológica e histórica que los considera

[...] hechos o acontecimientos históricos que, por su generalización y grande frecuencia, demuestran en un determinado período histórico y contexto social las aspiraciones más profundas de un grupo humano, los anhelos de crecimiento en humanidad en un mundo deshumanizante (2011, p. 18).

De alguna manera se puede decir que, desde esta mirada, son signos hoy los movimientos gay o de la diversidad sexual. También han sido característicos los movimientos de jóvenes indignados en España, Chile o Colombia motivados por razones de desigualdades económicas, sociales y educativas. Pero también, según Peresson, se tiene una segunda perspectiva que es la teológica y pastoral y que identifica a estos acontecimientos generalizados como

[...] voz e interpelación de Dios que invita al cambio, al compromiso por el reino [...] en los que se expresan los anhelos de cambio según el proyecto de Dios y se afirman los valores del reino inaugurado y presente en Jesús de Nazareth, el Cristo. [...]. Hechos en los cuales se afirma la vida en medio de condiciones de muerte y violencia. [...]. Signos de solidaridad en un mundo egoísta y discriminatorio (2011, p. 19).

Pero hay algo más. Nos aclara este teólogo que para interpretar y juzgar los acontecimientos según los criterios del evangelio, hay que mirarlos desde la óptica de los pobres, *desde el reverso de la historia* (p. 19). Entiendo aquí la acepción de pobre como los materialmente pobres. Esto es, aquellos a quienes vivir se les impone como su máxima tarea. Pero también como los sociológicamente pobres, aquellos que son, por lo general, ignorados y marginados o despreciados (SOBRINO, 2007, p. 6). Son aquellos a quienes, entiendo, se les niega la posibilidad de compartir el pan y no se les

ve como compañeros. Esta actitud de marginación la pueden atestiguar generalmente los homosexuales y las mujeres trabajadoras sexuales. No pocas veces escuché decir: “¿Cómo es posible que un homosexual predique la palabra o me vaya a evangelizar?” o “¿Cómo es posible que esté hablándonos de Dios si es una travesti!”. Lo que se colige es que estas identidades “sospechosas”, siendo ignoradas y despreciadas, estigmatizadas y discriminadas, y aún más, excluidas y marginadas, se convierten en los sujetos privilegiados para juzgar los acontecimientos de la historia. A ellos y ellas les debemos total atención para comprender qué quiere Dios en nuestro contexto colombiano hoy de nuestra Iglesia y sociedad. Pregunto, ¿Qué nos querrá decir Dios hoy a nuestra nación colombiana, cuando es Él mismo quien es el vulnerable marginado en esas personas vulneradas y marginadas? Para empezar, hay que ver a estas personas con los mismos ojos con los que se miran a sí mismas.

Una joven abogada voluntaria de la Fundación Eudes me decía: “Es increíble pero lo que más me llamó la atención de conversar con estas mujeres ha sido su alegría. No lo entiendo. Yo misma trabajo con personas que tienen mucho dinero y nunca les he visto esta expresión. Por el contrario, son muy amargados”. Por otra parte está el testimonio de una transgénero con identidad femenina y trabajadora sexual, conmueve: “El dinero que consigo, en parte, es para ayudar a mi mamá y también mando para pagar el estudio de mi hermanito. El podrá hacer algo diferente a lo que hago yo”.

Ahora bien, considerando estos testimonios y para responder al interrogante último, debo decir que el documento de Puebla (1978), al exhortar sobre el servicio al hermano empobrecido, introduce la categoría *potencial evangelizador de los pobres*. Ellos, dice, interpelan constantemente a la iglesia, “llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (1147). Y el asunto es claro pues, desde la fe cristiana, su pobreza posee una dimensión teológica, la predilección de Dios por ellos. Pero también una dimensión cristológica, la presencia de Cristo en ellos (SOBRINO, 2007, p. 7). Añado algo más. Ya que se introdujo el término conversión, he de decir que éste remite a una experiencia de salvación. En concreto a la liberación del pecado del mundo. Este pecado se

entiende como abuso del poder, que provoca desesperanza y alienación, entendida como cosificación de la persona (NOLAN, 1989, p. 121-147).

Por lo visto, los pobres actúan como los vicarios de Cristo. Pero, ¿Cómo determinar la salvación que viene del mundo de los pobres? La respuesta la tomo en consonancia con Sobrino, quien dice que se puede pensar la salvación que de ellos proviene de tres formas: “nos ofrecen una superación de la deshumanización, nos brindan elementos positivos de humanización y nos invitan a la solidaridad universal” (p. 7).

Relaciono un par de relatos de mujeres trabajadoras sexuales: “Mire padrecito, si no nos ayudamos, quedamos en la inmunda”. “Es que debo ayudar a la compañera porque yo misma he pasado por eso”. “Yo soy muy pobre pero ya tengo mi perro y le doy su comida. Es que es un pecado ver un perro en la calle”. Sus vidas están marcadas por la entrega y la lucha, el sacrificio y sufrimiento, una dignidad herida. Sin embargo, dan todo por sus hijos y quieren construir con ellos la utopía, luego de ver truncados desde niñas sus propios sueños. Conciben a Dios como un “papá”, un ser que les acompaña, muy cercano y respetuosos de sus decisiones. Además, consideran como valor fundante de su dignidad como personas el respeto. Así fueron caracterizadas un grupo de mujeres de acuerdo a una investigación adelantada en esta ciudad (REY, 2008, p. 97-100). Teniendo cuidado con la reproducción de estereotipos de género, sobre todo legitimando una mirada eminentemente maternal y sobre la mirada patriarcal de Dios, impresiona su tenacidad para mantener la vida. Veo que la vida quiere vivir. Esta es la que considero *la santidad primordial* que “invita a dar unos a otros, a recibir unos de otros, y a celebrar unos con otros el gozo de ser humanos” (SOBRINO, 2007, p. 13). Pero hay otra muestra de amor, viven *la gratuidad*.

Esta interpretación de la revelación en ellas y en su realidad no es una actitud conformista con el sistema y con la ciudad, y mucho menos con la política en boga. Es ante todo un énfasis que quiero poner, particularmente, en la gratuidad de estas mujeres. Un énfasis porque ellas anuncian un mundo mejor basado en la gratuidad y, en nuestro caso, denuncian que nuestras comunidades eclesiales están sirviendo a dos señores: a un supuesto dios y al dinero (*mammón*); denuncian que hemos perdido la gratuidad, y con la gratuidad la nueva Alianza.

En la zona de tolerancia (conocida también como zona roja, como el lugar en donde se concentra una gran población de personas trabajadoras sexuales) unas mujeres trabajadoras sexuales, y algunas de ellas mujeres transgénero, en un garaje de residencia, oran por sus familias. A veces, a cientos de kilómetros de distancia, estas mujeres interceden por algunos de los que han sido sus clientes e incluso por aquellas personas que las victimizaron de niñas (padres, pareja, etc.). Imagino que estas mujeres, cargando con el sufrimiento, impregnan de humanidad al mundo. Es una gracia, es un tesoro. Se constituye la dimensión de don de la salvación (SOBRINO, 2008, p. 9). Sería arrogante no abrirse a este potencial evangelizador y dejarse acoger por ellas. Pero surge el interrogante, ¿No será ingenuidad darle este lugar salvífico privilegiado a los empobrecidos y, en particular, a mujeres trabajadoras sexuales o a personas transgénero?

No soy ingenuo; creo que, en general, el empobrecido está atravesado por la fragilidad que se manifiesta en pandillas, violaciones, matanzas, mutilaciones, machismo recalcitrante. Este es el conocido *mysterium iniquitatis* (2 Tes 2,7). En Colombia con frecuencia destacan los medios que los mismos ciudadanos (generalmente campesinos pobres) se han involucrado con movimientos armados al margen de la ley (paramilitares y guerrilleros) que desplazan, asesinan, violan mujeres y reclutan niños y niñas. Hace poco una mujer trabajadora sexual me decía: “En el barrio nos quemaron la casa porque se enteraron que mi hija y yo trabajábamos en esto”. Es más, en la misma zona de tolerancia, entre las mismas mujeres o las transgénero, suceden la envidia y las riñas callejeras. Según estudios adelantados por la misma Fundación Eudes⁴, entre ellas hay más irrespeto que el recibido por parte de un cliente o de la misma policía. Sin embargo, como bien lo ha desarrollado Sobrino, en el mismo pueblo marginado y excluido acontece la gracia divina, el *mysterium salutis* hace presencia (SOBRINO, 2007, p. 12-14); y una manera de definirlo ha sido bien registrada por Peresa y Villar en entrevista a José Comblin:

En los medios de comunicación se habla de los pobres siempre de forma negativa, como los que no tienen bienes, los que no tienen cultura, los que no tienen para comer. Visto desde fuera, el mundo de los pobres es todo negatividad. Sin

⁴ Para la fuente confrontar con la nota de pie de página 1, de la página 81.

embargo, visto desde dentro, el mundo de los pobres tiene vitalidad, luchan para sobrevivir, inventan trabajos informales y construyen una civilización distinta de solidaridad, de personas que se reconocen iguales, con formas de expresión propias, incluidos el arte y la poesía (PERESA y VILLAR).

Ellos y ellas son el Buen Samaritano

Recordemos la parábola del Buen Samaritano (Lc 10,25-37). Normalmente, nos dejamos interpelar por la actitud de este hombre que acoge al caído y apaleado en el camino. Pero, ¿hemos reparado en verdad quiénes eran los samaritanos? Dentro del sistema de pureza y santidad, que estructuraba la vida social y religiosa de Israel, ellos eran marginados morales y sociales por ser un pueblo considerado extranjero y pagano. Eran considerados impuros. Y uno de ellos es motivo de ejemplo, según Jesús, para el pueblo judío por cumplir con el mandato del amor al prójimo. El samaritano se hizo él mismo prójimo del necesitado. Desde la reflexión que hemos venido realizando, propongo que estas identidades “sospechosas” son los buenos samaritanos y samaritanas para nosotros hoy. Decir esto nos ubica en una posición incómoda, pues acaso dejarse servir ¿no implicaría entrar en comunión con estos “impuros”? ¿No me convertiría en sujeto de sospecha para terceros, esto es, en uno de ellos o una de ellas?. Doy testimonio que a veces me dicen los feligreses de una parroquia en donde trabajé en Bogotá: “¿Qué hace usted por aquí, padrecito? Usted no debería estar en estos sitios”. No faltó que alguien dijera: “¿Qué hace abrazando a esas travestis? ¡Tenga cuidado, Padre, porque el diablo es puerco!”.

Bueno, el asunto es, en aplicación del tal vez conocido principio de Ellacuría (1975, p. 418ss), suponiendo que estamos encarnados en estos contextos de alta vulnerabilidad social con estos grupos poblacionales, ¿estamos dispuestos a *asumir* la realidad de ser estigmatizados y hasta discriminados por asocio a grupos “sospechosos” como son las trabajadoras sexuales o las personas transgénero?. Y de ser así, ¿estamos dispuestos a *encargarnos de esta realidad*, esto es, a comprometernos en su transformación? Yo debo decirles que, en principio, después de este tiempo de acompañar especialmente a esta población sujeto de reflexión, tengo la vocación de la *samaritaneidad* desde la experiencia de la trabajadora sexual, pues es a partir de esta asimilación de sus valores y verdades que aprendí a amar a la persona que se pone enfrente de

mí. Por supuesto, este “nuevo estado” no me deja quieto sino que me interpela en conocer la estructura que promueve el sufrimiento de las personas que son estigmatizadas y marginadas para su eventual transformación. Por lo pronto, trato de asumir una nueva mirada con estas poblaciones. No es la de estar frente a ellas, sino la de ubicarme en el lugar de ellas. Ciertamente, no voy a ser una igual, pero sí puedo ser afín a su causa a partir de las verdades que aportan. Tal vez esto es lo que Goffman denominó como “sabios” (2006, p. 31). Es por esto que puedo decir que esta realidad del VIH y del Sida me lleva a ubicarme en la posición de quien está estigmatizado y discriminado por vivir o ser sospechoso de vivir con este virus. En otras palabras, *convivo* con las personas estigmatizadas y discriminadas por vivir con VIH. Nuestro lugar, insisto, cambia y esto es consecuencia de asumir la gracia del llamado *mysterium salutis*.

Un marco de reflexión

Y finalmente la praxis de misericordia. Con el fin de proponer un marco de reflexión teológico que permita asumir de manera seria la realidad de las personas que viven con VIH, y aún más, la realidad de tantos y tantas identidades consideradas “sopechosas” en nuestra sociedad, me permito realizar una breve propuesta de marco teológico que ilumine nuestro quehacer práxico de incidencia a nivel eclesial:

Quiero seguir a Bonhoeffer de la mano de Corbic en su imagen de Dios: “Dios es impotente y débil en el mundo y sólo así está con nosotros y nos ayuda. Mt 8,17 nos indica claramente que Cristo nos ayuda, no por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos” (CORBIC, 2002, p. 53). Dios se revela en la historia, y el sufrimiento es parte de la historia humana. Dios se manifiesta en la historia de Jesús, y una parte nada desdenable de esa historia es la pasión, la cruz, la muerte.

Por otro lado, los sufrimientos y la muerte de Dios en su Hijo incluyen la pasión y el dolor de los condenados de la tierra. Hay, por tanto, una solidaridad, una comunión, de Dios y de Jesús con éstos. Se establece de esta forma el triángulo hermenéutico desarrollado por Ellacuría y Sobrino, quienes relacionan a Dios y a Jesús crucificados con los pueblos crucificados,

a quienes reconocen potencial soteriológico, es decir, valor salvífico-liberador (AMERINDIA, 2004, p. 95).

Es por todo lo anterior que, con el fin de ir construyendo un marco teológico de reflexión que nos ayude a erradicar el estigma y la discriminación asociados al VIH y al SIDA, propongo, y considerando las limitaciones de este artículo, la siguiente concepción de pecado: un sistema económico, político y social que aliena al hombre y le considera mercancía. Esta va acompañada de hipocresía, de silencio, de terquedad y ceguera, y también de abuso de poder. Esto puede ser equiparado al pecado del mundo y la actitud que lo defiende, al pecado contra el Espíritu Santo, del que no se tiene perdón.

También propongo una concepción de salvación: La salvación nos libera del pecado del mundo. La entiendo como proceso y como acción concretas que generan concienciación y transformación del sistema idolátrico. Una praxis de transformación a partir del dejarse interpelar por los empujados por el sistema. Ellos saben de las falencias del mismo: porque lo han sufrido. Esto quiere decir que no están alienados precisamente. Su lectura de los signos de los tiempos, para ayudar a determinar un tiempo kairótico o salvífico para Colombia, será determinante. Con esto, he apelado a la dimensión profética de la revelación; pero también a la dimensión de enseñanza (*didaskalia*). Lo que sugiero es que es necesario que entre todos aprendamos a leer los signos de los tiempos. Y esto supone el enseñar y aprender a hacerlo.

Conclusión

En el contexto del VIH y el SIDA, el estigma y la discriminación hacia las personas que viven con este virus son el obstáculo más poderoso para una prevención, tratamiento y atención eficaces. “La teología cristiana, a veces de forma no intencionada, ha servido para reforzar el estigma y aumentar la probabilidad de discriminación” (ONUSIDA, 2003, p. 11). Pero también, asumiendo una voz profética, ha servido para denunciar la injusticia, que es idolatría y así promover el cambio. Esto se hace patente en la propuesta final del Concilio Vaticano II y, en particular, en el documento

conclusivo de Medellín (Pobreza, 4-18), que nos han llevado a comprender la opción amorosa y preferencial por el pobre.

Si de los pobres o empobrecidos viene la salvación para nuestra sociedad, se colige que estas identidades “sospechosas”, a las que se refiere nuestro imaginario, cuando se nos habla del VIH y del SIDA, como las mujeres trabajadoras sexuales, las personas transgénero, los homosexuales o los usuarios de sustancias psicoactivas, son posibilidad de salvación para mí. ¡Y parece ser que, si son posibilidad para mí, al compartir esta experiencia, estoy considerando que pudieran ser posibilidad también para más personas! De estos rostros sufrientes, reconocidos como tales en el documento conclusivo de Aparecida (65) y que han cargado con el pecado del mundo, proviene la salvación del mundo. Es más, veo con esperanza que ya lo vienen salvando.

Referencias

AMERINDIA (org.). *¿Es posible otro mundo?: reflexiones desde la fe cristiana*. Bogotá: Indo-American, 2004.

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS (CMI). *Enfrentando el SIDA: el desafío y las respuestas de las iglesias*. Ginebra: Publicaciones CMI, 2003.

CORBIC, Arnaud. Dietrich Bonhoeffer: Cristo, Señor de los no-religiosos. *Selecciones de Teología*, n.161, p. 51-58. 2002. Basado en las cartas de Bonhoeffer en prisión, entre el 30 de abril y el 18 de julio de 1944. Disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=24129>>. Acceso: 25 set. 2012.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1973.

ELLACURÍA, Ignacio. Hacia una fundamentación filosófica del método teológico latinoamericano. *Revista ECA*, San Salvador, n. 322/-323, 1975.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu. 2006.

NOLAN, Albert. *Dios en Sudáfrica: el desafío del Evangelio*. Santander: Sal Terrae. 1989.

ONUSIDA. Declaración de compromiso en la lucha contra el VIH/SIDA. UNGASS. *Onusida*, 27.06.2001. Disponible en: <http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/dataimport/publications/irc-pub03/aidsdeclaration_es.pdf>. Acceso: 15 fev. 2012.

_____. *Estigma y discriminación relacionados con el VIH/SIDA: marco conceptual y base para la acción*, 2002-2003. Ginebra, 2002.

_____. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA*. Ginebra, 2003.

_____. *Infección por VIH y Sida en Colombia: estado del Arte 2000-2005*. Bogotá: Pro-Offset, 2006.

_____. *Voces positivas: resultados del índice de estigma en personas que viven con VIH en Colombia*. Bogotá: Nuevas Ediciones, 2010.

PERESA, Carlos; VILLAR, Evaristo. José Comblin: pionero de la Teología de la Liberación. *Revista Éxodo*. Disponible en: <<http://www.comitesromero.org/prensa/EntrevistaComblin.html>>. Acceso: 25 jun. 2012.

PERESSON, Mario. *Apuntes para la discusión de una teología de la praxis*. Bogotá DC: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.

PNUD – Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. *Hechos del Callejón*, año 1, n. 4, jun. 2005. Disponible en: <<http://www.pnud.org.co/hechosdepaz/echos/pdf/4.pdf>>. Acceso: 02 nov. 2012.

_____. *Informe de Colombia: Objetivos de Desarrollo del Milenio*, 2005. Disponible en: <http://www.pnud.org.co/img_upload/9056f18133669868e1cc381983d50faa/Combatir_el_VIH_SISA_la_malaria_y_el_dengue.pdf>. Acceso: 18 jul. 2012.

REY, René. *Prostitución, derechos humanos, liberación y vida nueva en Cristo: a partir de la situación de realidad de la prostitución en la llamada zona de alto impacto de Bogotá*. Trabajo de grado para optar como profesional en teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

SOBRINO, Jon. Fuera de los pobres no hay salvación. *Revista Envío*, n. 301, 2007. Disponible en: <<http://www.envio.org.ni/articulo/3516>>. Acceso: 28 jun. 2012.

SONTAG, Susan. *La enfermedad y sus metáforas: el SIDA y sus metáforas*. Buenos Aires: Taurus Pensamiento, 2003.

UNFPA – Fondo de Población de las Naciones Unidas y Ministerio de Salud y Protección Social. *Panorama del VIH/SIDA en Colombia 1983-2010: un análisis de situación*. Bogotá: Legis, 2012.

Liberarse del maltrato infantil
Pastoral transformadora a partir de las imágenes
sobre Dios de un grupo de niñas y niños
dominicanos huérfanos a causa del Sida

Perfecto Jacinto Sánchez

Introducción

En vista de que esta problemática está afectando en gran proporción a la niñez en todo el mundo, se hace pertinente abordar los trabajos de investigación que analicen y brinden propuestas resolutivas ante esta situación. De acuerdo a los datos que se han publicado en el Informe Mundial sobre Violencia en Niñas, Niños y Adolescentes (2006), se contempla que la niñez es víctima de maltrato en sus diferentes tipologías. La niñez huérfana que sufre a consecuencia del VIH-Sida es una población que está en mayor riesgo y vulnerabilidad, debido a las condiciones que estos enfrentan al perder uno o ambos de sus progenitores por esta causa.

Los trabajos existentes en la temática de niñez y VIH-Sida no siempre consideran las variables de maltrato ni la orfandad a causa de la enfermedad, sino que están dirigidos más hacia situaciones de pobreza, estigma y discriminación, entre otros temas. Por tal razón nos hemos dedicado a trabajar este tema de investigación. Nuestro tema es trabajado en la Villa Altigracia, República Dominicana, con un grupo de niñas y niños ya mencionado anteriormente, a partir de donde propondremos una pastoral transformadora a partir de imágenes de Dios.

Realidad de la niñez

La situación económica para niños y niñas huérfanos a causa del VIH en Villa Altagracia es precaria debido a que viven en un contexto socio-económico de desigualdad porque viven en un batey¹. Allí no existe posibilidad alguna de empleo rentable puesto que hay pocas actividades laborales en la comunidad, razón que obliga a los padres, madres, familiares o tutores a salir de ese entorno para poder trabajar en lo que encuentren.

La realidad de esta niñez es cada vez más desafiante, pues a medida que van creciendo cambia la forma en cómo se ven en la sociedad. En algunas y algunos se vislumbra una alta expectativa de superación; otros son un poco más pesimistas debido a la realidad de pobreza en la que se encuentran. En los encuentros realizados durante nuestro trabajo de campo, dialogamos desde su experiencia sobre el lugar donde viven, cómo ven la situación de maltrato hacia ellos y ellas y cómo la comunidad les da o no apoyo al saber que son hijos e hijas de personas que han fallecido a causa de Sida. Un caso muy interesante es el de una adolescente que comentaba que “aquí nadie muere de Sida, muere de un ataque al corazón o de otra enfermedad” (CÁNDITA, 2012). Con esta información, se visualiza que la realidad del VIH-Sida sigue oculta en esta comunidad.

Esta población infantil es una de las más vulnerables y con mayor desventaja en relación con las demás, debido a las situaciones difíciles que les toca vivir en su experiencia diaria.

En nuestro país, la población de niños, niñas y adolescentes afectados y vulnerables por el VIH-Sida aumenta cada día. Se entiende por vulnerables aquellos niños, niñas y adolescentes de familias cuyas madres y padres están infectados, enfermos o fallecidos a causa del VIH-Sida. Miles de niños y niñas viven en familias afectadas por la epidemia y arropadas por la pobreza, situación que irrespeta los derechos que como menores tienen y que compromete su futuro de seres adultos sanos y productivos para la sociedad dominicana (UNICEF, 2006, p. 9).

¹ Los bateyes fueron formados en sus inicios por obreros del corte de la caña traídos desde Haití en base a acuerdos con el gobierno de ese país. Los obreros migrantes quedaron residiendo en esos lugares, echaron raíces y luego de la capitalización de los ingenios convirtieron a los bateyes en sus residencias permanentes. Se produjo un grupo de personas nacidas en la República Dominicana que han elegido al batey como su demarcación de residencia. Los 240 bateyes que pertenecían a ingenios azucareros tienen una población de 105.000 hogares, un tamaño promedio de 4.1 personas por hogar, una proporción de niños y niñas menores de 5 años superior a la media nacional (COPRESIDA, 2007, p. 2).

El aumento de la niñez afectada por causa del Sida es preocupante pues las condiciones socioeconómicas no son las mejores, ya que, aparte de sufrir al ver el deterioro de algún familiar por VIH y Sida, les toca coexistir con la experiencia de otro factor clave que influye en su vida: la pobreza. Según afirma UNICEF (2006),

La epidemia del VIH agudiza la situación de pobreza que afecta a casi la mitad de los hogares dominicanos. La relación entre VIH-Sida y empobrecimiento es muy clara, ya que la pérdida del empleo es una de las primeras consecuencias que sufren en nuestra sociedad las personas afectadas por el VIH. Además, un gran número de estas familias están bajo la responsabilidad de la madre, bien sea porque el padre-marido falleció, o porque aunque está vivo, no asume su responsabilidad paterna de contribuir a las necesidades de sus hijos y, si lo hace, es de manera muy precaria y esporádica [...] La pobreza en que viven tiende a cortar la vida de los infectados, además de que tampoco tienen acceso a servicios médicos ni antirretrovirales de manera que puedan evitar o retrasar las infecciones oportunistas por lo que pronto dejarán huérfanos a sus hijos e hijas (p. 31).

Las esperanzas de tal niñez son muchas: verse en una comunidad en la que ellos y ellas crezcan sin maltrato, libre de las injusticias sociales; ser parte de una comunidad donde su voz cuenta y sus derechos son respetados; pertenecer a una comunidad en la cual los temas del estigma y la discriminación no estén presentes. Pero estos sueños se ven limitados por las pocas iniciativas dirigidas hacia esta población por parte del Estado.

Según las estadísticas mundiales, “se calcula que 2,3 millones de niños y niñas menores de 15 años están infectado con el VIH, y 15, 2 millones de niños y niñas menores de 18 años han perdido a uno o ambos de sus progenitores a causa del Sida, y millones más son vulnerables a esta enfermedad” (UNICEF, 2007, p. 2). Esta es la realidad que vive la niñez afectada a raíz del VIH-Sida no solamente en República Dominicana, sino en muchos países del mundo. Todo lo antes señalado permite afirmar que la infancia huérfana producto del VIH se convierte en un desafío primordial para los estados, las diferentes organizaciones y la sociedad civil e iglesias.

Maltrato infantil: concepto y tipos

Según afirman Ruiz, Valdez y García, el maltrato es “Un acto de injusticia, donde un sujeto en condiciones de superioridad ocasiona daño físico, psicológico y/o sexual al objeto de su acción, en contra de su voluntad o con su pseudo-aceptación por represión o engaño” (en MEJÍA, 2009, p.

4). En lo que respecta al maltrato infantil, en el Informe sobre la Consulta en Prevención del Abuso a los Niños de la Organización Mundial de la Salud (OMS) se declara lo siguiente:

Constituye todas las formas de trato físico y/o emocional, abuso sexual, negligencia o trato negligente o comercial u otra forma de explotación que resulte en daño presente o potencial a la salud del niño o niña, su supervivencia, desarrollo o dignidad en el contexto de una relación de responsabilidad, confianza o poder (OMS, 1999).

Del maltrato infantil no está exento ningún país ni clase social, pues tal situación está presente en todos los países y clase sociales. Efectivamente, aunque República Dominicana ratificó la Convención de los Derechos de la Niñez desde 1991, la cual afirma que el Estado debe adoptar todas las medidas necesarias para la protección de los derechos de las niñas y los niños, el porcentaje de casos de maltrato es alarmante en la sociedad dominicana. Naciones Unidas lo afirma en su estudio sobre violencia o maltrato a la niñez: “En República Dominicana, el uso de prácticas abusivas para disciplinar a los niños, las niñas y adolescentes está presente en el 83.4% de los niños y niñas de 2 a 14 años, siendo los mayores afectados los niños 85.3%, frente a las niñas 81.5%” (2006, p. 39).

Para la población adulta, muchas veces el maltrato hacia las y los menores es una práctica que ayuda a corregir las acciones negativas. El maltrato a la niñez se ha argumentado en varios espacios de la sociedad como medida correctiva, lo cual confirma el grado de institucionalización del ultraje a esta población. Estos espacios son: la familia, la escuela, las instituciones, el trabajo y la comunidad. Frecuentemente, el agravio es causado no sólo por personas conocidas o desconocidas, sino que también por los mismos familiares. El maltrato no debe ser justificado de ninguna manera. Cualquier acción que atente contra el bienestar y disfrute de los derechos de la infancia es condenada por los organismos judiciales competentes.

Imágenes sobre Dios

De acuerdo con la construcción de Dios que tengamos, así será nuestro acercamiento al prójimo. Hablar de imágenes sobre Dios es ver cómo se ha categorizado a Dios desde los inicios de la humanidad. Al respecto, Estrada dice:

La creatividad del pensamiento tiene mucho que ver con la interpretación de lo racional y lo emocional, que es lo que permite superar la esterilidad de la misma lógica. El pensamiento simbólico es especialmente propenso a las emociones, ya que trabaja con imágenes, arquetipos y referencias que tienen que ver con el cuerpo y no solo con la mente (2003, p. 24).

La capacidad creativa del ser humano es una de las habilidades más interesantes, porque a través de ella construimos y soñamos un mundo diferente al que tenemos hoy. Los adultos y adultas hemos perdido esa capacidad creativa y por tal razón les resulta muchas veces difícil comprender el mundo de la niñez, que está cargado de creatividad e imaginación. Veamos algunas imágenes sobre Dios.

Dios Adulto: Es aquella que enseñan desde muy temprano. Un Dios que ha creado todo a imagen y semejanza suya y que todo lo ve y lo puede. De la misma manera que el patriarcado ha creado una cultura de exclusión e imposición, también el adultocentrismo es parte de este sistema que no contempla espacios para el mundo infanto-juvenil. Más allá de las imposiciones de las y los adultos, nos gustaría pensar o dejar volar la imaginación en un Dios con las cualidades e imaginación creativa de la niñez.

Dios Padre, Dios madre: La imagen de Dios padre, todopoderoso, rey y señor del mundo ha estado presente desde los inicios del cristianismo, lo que ha dado lugar para construir una estructura de poder dependiente. Para Sallie McFague,

Al convertirse en modelo, ha permitido la comprensión de muchas cosas. Si se contempla a Dios como padre, los seres humanos se convierten en hijos; el pecado puede ser entendido como rebeldía, y la redención como restauración del status privilegiado de primogenitura (McFAGUE, 1994, p. 71).

Por lo contrario, la autora utiliza imágenes de Dios como madre, amante y amigo que tienen como propósito desafiarnos a decir lo que no somos capaces de decir. Por eso el énfasis en estos modelos o imágenes de Dios que ella plantea en su reflexión bíblico-teológica, las cuales compartimos, que se oponen a las imágenes del Dios Todopoderoso, Guerrero, Padre, Rey, Señor, entre otras. Hemos olvidado que a través de la imaginación tenemos la capacidad de recrear la imagen de Dios, desde un punto de vista más inclusivo y participativo, pensando en un Dios Liberador o Liberadora y

Amante de la justicia, del bienestar y, sobre todo, como Amigo y Amiga de quienes sufren a causa del sistema opresor que tenemos en el mundo.

Dios Amigo: La amistad es uno de los principios que la niñez cultiva con mayor facilidad en sus espacios de socialización en el entorno donde se desarrolla. La metáfora o imagen de Dios como amigo nos parece una buena herramienta para la reflexión bíblica-teológica en torno a la infancia. Por tal razón, estamos desafiándonos a pensar en una teología o hermenéutica metafórica, que tome en cuenta a la niñez, a través de los conocimientos que éstos han construido a partir de su experiencia de vida. La teología, como tal, no está limitada a una sola forma de reflexión, sino que emerjan nuevas perspectivas para el enriquecimiento de la misma.

La teología metafórica se centra principalmente en la tarea de establecer unas metáforas convincentes y acordes con la situación que estamos viviendo, aunque también pretende, por supuesto, mostrar las implicaciones conceptuales y el carácter globalizador de los modelos de Dios y el mundo que propone (McFAGUE, 1994, p. 79).

Sabemos que la reflexión bíblico-teológica en torno a la niñez es nueva, pero urge que también estos sujetos sean escuchados y tomados en cuenta en nuestro quehacer teológico y hermenéutico. Los modelos o imágenes de Dios presentados en las líneas anteriores nos dan las pautas para re-pensar lo que sería una reflexión pastoral desde una perspectiva de la infancia, tomando en cuenta que estas imágenes son elaboradas desde el adultocentrismo, en especial la de un Dios represor. Efectivamente, se ha relacionado a Dios con una imagen castigadora. No es posible evadir que el maltrato o violencia está muy presente en el Antiguo Testamento. En el apartado que sigue abordamos esta problemática desde la infancia.

Dios Castigador: En el Antiguo Testamento encontramos varios textos que hacen alusión a esta imagen de un Dios que castiga a quienes no obedecen sus mandamientos. Este énfasis ha permeado las diferentes comunidades de fe en nuestros días, y no es extraño encontrar algunos líderes cristianos que se esmeran en predicar haciendo énfasis en estos textos, provocando temor y miedo. Esta imagen ha sido fortalecida por una teología de la violencia, que se ha usado para legitimar acciones injustas de guerras y muchas veces se hace en nombre de Dios.

La imagen de ese Dios que castiga también penetra las enseñanzas dirigidas a las niñas y los niños, construyendo en ellos los imaginarios de un Dios del cual debemos temer y obedecer sus mandamientos porque de lo contrario nos castiga. Para la niñez esta imagen de Dios no es favorable, pues a través de la misma se justifican prácticas de maltrato y abuso a esta población.

Para Barbaglio,

La imagen del Dios de la ley, contrapuesta a la de un Dios de la gracia, resulta totalmente paralela a las dos imágenes antitéticas de un Dios violento y un Dios no violento. En una palabra, la no-violencia divina de la Biblia cristiana rescata la creencia de la Biblia judía en un Dios violento (1992, p. 17).

Dios Amor: El amor de Dios es una de las categorías que más señalaron las niñas y los niños en los diferentes encuentros que compartimos. El Antiguo Testamento hace diversas referencias al amor.

En un sentido más amplio, el amor es considerado en el AT como la raíz de la convivencia social: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19,18). En este contexto, por amor se entiende la inclinación hacia la persona del otro, más o menos cercana a uno, y esto por ella misma (no por interés); dicha inclinación lleva a acoger al otro como hermano y a respetar su propio derecho de persona. La legislación social desarrolla precisamente este aspecto y se preocupa principalmente de los extranjeros (Lv 19,34), de los pobres (Lv 25,35) y de los huérfanos (COENEN, BEYREUTH y BIETENHARD, 1990, p. 111).

En esta dirección, podemos afirmar que Dios hace una opción preferencial por aquellas personas que son excluidas y lo demuestra a través de su amor. La cita anterior evidencia, de manera clara, cómo se entendía y vivía el amor; en el libro de Levítico, en cumplimiento a la ley, el amor se traduce como bienestar. Pero la mayoría de las personas no cumplían con el mandato de procurar el bien para los demás.

Hoy en día pasa algo similar en nuestras sociedades. No podemos olvidar que el amor que se plantea en Levítico está limitado a los miembros de la comunidad y no se esperaba que se compartiese con cualquier persona fuera del grupo de la cultura judía. Lo interesante es que en este libro se hace mucha referencia a la igualdad, pero ésta siempre limitada a aquellos y aquellas que son parte del entorno social, religioso y comunitario judío.

En el Nuevo Testamento, el término amor es una de las palabras más empleadas, de manera especial en el evangelio de Juan.

El “Amor” es uno de los conceptos más centrales del NT, que da expresión al contenido total de la fe (cf. Jn 3,16). El actuar de Dios es amor, que espera como respuesta el amor del hombre. Incluso la ética está fundada en el amor de Dios y cobra de ahí su significado (1Jn 4,7). El amor está por encima de la fe y de la esperanza (1Cor 13,13), y finalmente el mismo Dios es designado como Amor (1Jn 4,8.16) (COENEN, BEYREUTH y BIETENHARD, 1990, p. 112-113).

Esta categoría del amor de Dios como amigo cercano es clave para nuestro trabajo desde la perspectiva de la niñez huérfana que ha sido maltratada a raíz del VIH-Sida. Hablar desde este punto de partida será de liberación para esta niñez, pues han vivido situaciones difíciles de que sólo podrán liberarse desde un amor con ternura, como lo expresa Dios por la humanidad, un amor sin condena ni rechazo: “El amor es el dominio de aquellas conductas relacionales a través de las cuales un otro surge como un otro legítimo en coexistencia con uno mismo bajo cualquier circunstancia” (MATURANA, 1999, p. 45).

Dios como niño y niña: ¿Por qué pensar en la imagen de Dios como niño o niña? En un primer momento porque Jesús fue niño. Aunque hay pocas documentaciones que hablan de la niñez de Jesús, el solo hecho de pensar en la niñez de su tiempo es un punto de partida para hablar de la imagen de Dios niño o niña. Esto resultaría extraño para una teología tradicional adultocéntrica y excluyente, pero la realidad de esta población nos invita a reflexionar y visibilizar la niñez como lo han hecho otras teologías y hermenéuticas. Si observamos en el Antiguo Testamento, encontramos diversos textos que presentan el papel fundamental que la niñez desempeñó tanto en los libros de la ley como en los profetas. De acuerdo a Cabodebilla:

Vivimos en un mundo adulto. He aquí un mundo controlado al fin por la razón, un mundo empírico y realista, pragmático, es un mundo donde el prioritario es la utilidad. Las tijeras sirven para cortar, el bolígrafo sirve para escribir. Desde los llamados útiles o utensilios, el criterio de utilidad se ha hecho hoy extensivo a todo, aun a las cosas que parecían más alejadas o incluso más opuestas a dicho concepto (1994, p. 23).

Este mundo adulto necesita ser creado a luz de la imagen de un Dios niño o niña, que se vaya construyendo a la par del proceso de crecimiento, un Dios niño o niña que se preocupe por la solidaridad con los demás, pero que tenga espacios para el ocio como medio de construcción de conocimiento a partir del juego. La imagen de Dios niño/niña re-creará el reino desde su

perspectiva de amor y sinceridad, transparencia y, sobre todo, justicia. Según Panotto (2012, p. 72):

El lugar de los niños y las niñas como sector determinado y específico que debe ser reconocido en medio del mundo adulto plantea un desafío para la teología. Cuando esta realiza una opción, es porque se identifica con una problemática así como con un lugar concreto en la sociedad para dicho grupo.

La imagen de Dios niño/niña se construye a través de la experiencia adquirida por esta población desde su contexto social. Este Dios que está más cercano es un amigo al cual se le puede hacer la siguiente pregunta: “Dios, ¿quieres jugar conmigo?” La situación que vive la niñez en nuestro continente es alarmante por los diferentes peligros a los cuales está expuesta. Por lo tanto re-crear a Dios es una forma de re-crear la vida de la infancia en cada contexto del cual es parte.

La niñez como metáfora o modelo del reino es una construcción utópica para entrar al reino de los cielos, lo cual mantiene con esperanza a la niñez excluida y marginada.

Ser como las niñas y los niños: El reino de Dios es fruto de la gracia y como tal debe recibirse como lo hacen los niños y las niñas, “porque el reino de Dios es de quienes son como ellos. Les aseguro que el que no reciba el reino de Dios como un niño de ninguna manera entrará en él” (Mr 10,14-15). Jesús también enseña que quien recibe a los niños y a las niñas “me recibe a mí” (Mt 18,5). La participación ciudadana en el Reino de Dios implica ser como un niño o una niña, que extiende sus manos generosas para dar sin límites y recibir lo que necesita sin pretensiones egoístas (MOVIMIENTO JUNTOS POR LA NIÑEZ, 2004, p. 4).

Con estas palabras los evangelios afirman que Jesús señala a la niñez como referencia para entrar al reino. Esto nos dice que la imagen de Dios debe ser construida también desde esta perspectiva de la niñez.

Partiendo de los resultados obtenidos en la investigación de campo, el maltrato infantil y sus tipos son una realidad preocupante y urgente de resolución en la vida de miles de niñas y niños que son víctimas de este flagelo en nuestra sociedad. Esta situación inquieta en gran manera. En el caso de la niñez que ha perdido a uno o ambos de sus progenitores, la situación de maltrato es aun más difícil, porque no solo reciben maltrato físico, emocional y económico, sino que también sufren el estigma y la discriminación por parte de sus pares, familiares y de la comunidad en la cual hacen vida social. El maltrato no puede ser justificado por ninguna razón.

**Fortalecer las imágenes: Dios esperanza,
Dios solidaridad, Dios amigo, Dios fortaleza,
Dios amor y Dios de paz**

Estas son las imágenes principales que aparecen informadas por las niñas y los niños de nuestro trabajo de investigación. Por lo tanto es de mucho valor retomarlas en nuestras pautas, para desde ellas fomentar una vida más equitativa y de igualdad entre la población infantil.

Podemos afirmar que las imágenes que tiene esta población son elementos claves para la construcción de una teología de la esperanza que es la que se refleja a partir de sus experiencias. Las imágenes que menciona este grupo de niñas y niños nos hablan de que a pesar de la triste realidad que viven por sufrir la pérdida de algunos de sus progenitores a causa del Sida, hay una luz de esperanza que le guía a caminar y desafiar su contexto. Por ello enfatizamos una teología de la esperanza, por la manera y forma en cómo la niñez ha expresado su confesión de Dios desde lo cotidiano.

Según afirma Gutiérrez:

Ante un ser humano consciente de su fuerza, la teología habla de un Dios “débil” [...] Desde la experiencia de muerte de los pobres se afirma, en cambio, un Dios que libera y da vida. Las vivencias y reflexiones sobre Dios que vienen de los sectores pobres y marginados de la humanidad acentúan esta perspectiva [...] Lo mismo pueden afirmar los insignificantes de este mundo, aquellos que sufren en su cuerpo y en su dignidad el atropello de los poderosos (1989, p. 21).

La niñez como tal ha sido marginada por mucho tiempo en nuestras sociedades. Pero esto no debe ser obstáculo para afirmar la capacidad de recrear, una nueva mirada de la teología desde esta experiencia de la niñez. Por lo tanto creemos que el fortalecimiento de estas imágenes se debe implementar en los diferentes espacios eclesiales, comunitarios y hogares en los cuales hace vida esta población infantil, las mismas deben ser trabajadas como medio de liberación de los malos tratos de la niñez. Según afirma Retana:

Si la fe cristiana no se entiende sin la premisa del amor al prójimo, es justo entonces decir que los niños y las niñas que viven en ambientes de exclusión y violencia social son nuestro prójimo más sensible y por ello el sujeto primario de toda acción pastoral que libere y dignifique a las personas (2010, p. 6).

Aunque los espacios de fe en la comunidad de Villa Altagracia realizan algunos trabajos con la niñez que sufre a raíz del Sida, no es suficiente, pues muchas de las actividades que se hacen están dirigidas más a la evangelización

de las niñas y los niños. Las imágenes que tiene esta niñez nos permiten profundizar de manera más concreta su realidad y trabajar con ellos y ellas desde estas imágenes, las cuales proponemos que sean integradas de manera más específica en la praxis pastoral que se realiza. También procuraremos que las niñas y los niños sean agentes de liberación y transformación para los demás; por lo tanto ellos y ellas serán los primeros en empezar a comunicar desde sus espacios y grupo de pares como ven a Dios en su vida. Y lo que la iglesia debe incorporar para que ellas y ellos sean integrados.

Referencias

- BARBAGLIO, Giuseppe. *Dios ¿Violento?* Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 1992.
- CABODEVILLA, José Maria. *Hacerse como niños*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.
- COENEN, Lothar; BEYREUTH, Erich; BIETENHARD, Hans. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento: Volume I*. 3. ed. Salamanca: Sígueme, 1990.
- ESTRADA, Juan Antonio. *Imágenes de dios la filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *El Dios de la vida*. Lima: CEP, 1989.
- LEY DE VIH Y SIDA DE LA REPÚBLICA DOMINICANA No.135-11 (07 de Junio de 2011).
- MATURANA, R. Humberto. *Transformación en la convivència*. Santiago: Dolmen, 1999.
- McFAGUE, Sallie. *Modelos de Dios: teología para una era nuclear*. Santander: Sal Terrae, 1987.
- MOVIMIENTO CRISTIANO “JUNTOS POR LA NIÑEZ”. *Las niñas y niños en los propósitos de Dios: aporte bíblico-teológico sobre la niñez*. Agosto de 2004.
- PANOTTO, Nicolás. Hacia una hermenéutica teológica desde la niñez: experiencia en el Cono Sur. In: PINEDO, Enrique (ed.). *Niñez, adolescencia y misión integral*. Buenos Aires: Kairós, 2012. p. 57-84.
- RETANA, Edmundo. *Consolando la niñez en riesgo: abuso sexual, físico y emocional en niños, niñas y adolescentes*. San José: SEBILA, 2010.
- UNICEF. Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. *Unidos por la infancia 1946-2006*. 2006.

El toque teológico de Jesús y la mujer con flujo de sangre

Rosa María López Pérez

El sentido del artículo es provocar una reflexión analítica acerca de la vida de las mujeres que tienen VIH o Sida con pareja estable, tomando en cuenta los comportamientos y acercamientos que tuvieron estas mujeres y que posibilitaron la infección del VIH. Los toques que recibieron fueron y son dados por un sistema jerárquico que domina y controla los cuerpos de las mujeres. Estas formas de conducirse son aceptadas por ambos, mujeres y varones, porque sostienen ganancias secundarias, pero actúan en mayor detrimento para las mujeres.

En las relaciones humanas hay contactos físicos, psicológicos, espirituales y sociales; sin embargo, por la manera cómo se llevan a cabo, han ocasionado graves consecuencias para las mujeres como lo ha sido la infección del VIH. Por lo tanto se puede inferir que todos los toques/contactos son enseñados por sistemas que mantienen el poder y las personas los aprenden, los transmiten y se los apropian, porque necesitan cariño para una calidad de vida en plenitud como Jesús lo planteó, pero la cultura enseña acercamientos agresivos que deterioran la vida. Por eso interesa contrastar ambos acercamientos para buscar un camino de reconstrucción de las vidas deterioradas, como señales de esperanza, de la buena nueva de salvación.

Introducción

Este artículo pretende la reflexión crítica sobre las actitudes y los comportamientos que hasta hoy se han tenido en cuanto a las formas de contacto que tienen las personas. Con el deseo de provocar y motivar cambios que tejan relaciones saludables hemos dedicado la investigación a las mujeres

infectadas de pareja estable. Para lograrlo se intentará mostrar la situación en la que viven las mujeres con VIH o Sida y cómo el poder hegemónico puede ser perjudicial para ellas. Gracias a cinco mujeres infectadas con VIH/Sida, pudimos realizar este trabajo, conocer sus estilos de vida antes y después de la infección. Cada una aparecerá con nombre de flores (Geranio, Violeta, Clavel, Gladiola, Orquídea).

Se estarán analizando distintas formas de contacto que tienen las mujeres con VIH o Sida y cómo les ha afectado. Para ello es necesario tener en cuenta la función del kyriarcado, los roles que establece y el tipo de atención que promueve, para así trabajar en la recuperación integral de ellas.

Como propuesta de cambio se propondrá “la pastoral del toque”. Para ello enfocaremos la relectura bíblica en el texto de la mujer con flujo de sangre y el tipo de acercamiento entre ella y Jesús, con la aspiración de encontrar elementos esperanzadores para una pastoral “del toque”, que sea eficaz y rescate los toques responsables, de cuidado y solidaridad con las mujeres que tienen VIH o Sida. Toques que brinden fortaleza, confianza y seguridad, toques que magnifiquen la vida.

Mujeres tocadas¹

Por la pareja, el VIH dentro de un orden kyriocéntrico

Desde el ámbito teológico se habla de kyriarcado, como un “sistema piramidal gradual de dominación, derivado de la palabra griega *kyrios* y del latín *dominus* – el señor, amo de esclavos, padre, esposo, hombre adinerado nacido libre a quien todos los miembros de la casa están subordinados y por quien son controlados” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2012, p. 8). En esta definición encontramos elementos pertinentes y válidos para desarrollar un trabajo que evidencie la problemática del VIH y Sida en las mujeres, ya que este sistema u orden kyriarcal connota “las múltiples relaciones de gobierno que incluyen la manera en que las relaciones de género se articulan con la

¹ Usamos la palabra “tocadas” para significar las relaciones que tienen las mujeres así como las afectaciones y manifestaciones en torno a las experiencias de vida a partir de la infección del VIH.

economía, los estados y los mercados [y las religiones]” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2012, p. 8), afectando de manera particular a las mujeres, porque: “La opresión de género jerarquizó a unos y los colocó en posición de superioridad y de dominio sobre las otras, cautivas de esa relación” (LAGARDE, 2003, p. 200), relación desigual que resta significación a las mujeres y a sus vidas.

Por lo tanto, la escasa importancia que se le ha dado a la infección del VIH en mujeres evidencia una problemática que debe ser causa de preocupación de las instituciones estatales y religiosas, debido a que dicha situación está “estrechamente relacionada con la inequidad de género, con la violencia intrafamiliar y con la falta de reconocimientos de sus derechos y de su identidad” (ORLOV, 2009, p. 4). Esta desigualdad de género que lamentablemente se promueve en las iglesias agrava la situación de las mujeres, exponiéndolas al impresionante aumento de infecciones de VIH.

Estas infecciones del VIH han sido transmitidas por tipos de contactos irrespetuosos que han afectado a las mujeres de múltiples maneras y que las aquejan y perturban no sólo en el cuerpo físico, sino que tocan otros aspectos como el emocional, sentimental, relacional y espiritual, porque “mujeres y niñas con VIH enfrentan el estigma, la discriminación y la violencia que afecta [además] su acceso a los servicios de salud sexual y salud reproductiva y en consecuencia a la información, tratamientos y cuidados” (ORLOV, 2009, p. 4) que deben de tener sobre todo cuando tienen el VIH o Sida.

Por lo tanto, analizamos esta situación, donde operan diferentes sistemas, incluyendo el religioso; que es el que está representado en nuestras iglesias y que nos atañe analizar pues se debe asumir el compromiso de solidaridad y denuncia, como buena noticia de salvación, basada en amor, ternura, solidaridad y búsqueda de soluciones que posibiliten el bienestar integral de las mujeres que conviven con VIH o Sida.

Por las razones mencionadas, analizamos el texto de la mujer con flujo de sangre en Lucas 8,40-48 porque brinda elementos bíblico-teológicos pertinentes para la “Pastoral del toque”, basada en nuevas formas de contactos que procuran relaciones humanas alternativas a las hegemónicas, y desarrolla “toques” para un acompañamiento eficaz, tal como enseñó y mostró el maestro Jesús.

La enfermedad de la mujer con flujo de sangre era vista como impureza, como todo lo que estaba relacionado con los fluidos de las mujeres. La mujer en el texto muestra atrevimiento, desobediencia, desafío y valentía porque en su condición debía de estar fuera de la comunidad, marginada, “apartada de toda vida social y contacto humano” (GÓMEZ, 2008, p. 240), como ocurre hoy con las mujeres que tienen VIH o Sida. La mujer necesita la salud, por eso no duda en tocar a Jesús y recibir la sanación magnificadora que anhelaba.

A través del contacto gozoso del cuerpo y de las manos, la mujer obtiene la sanidad de su cuerpo, deteniéndose el flujo de sangre, a la vez que se gesta una sanidad integral porque puede volver a convivir junto con todas las personas. La sanidad alcanza a toda la comunidad presente e incluso a Jesús porque percibe su “*dynamis* (= “fuerza”, “poder”: cf. Lucas 8,46) en pleno ejercicio; una *dynamis* que tiene que ser “la fuerza del Espíritu”, según Lucas 4,14, o “la fuerza del Señor”, que estaba en él “para realizar curaciones” (Lucas 5,17)” (FITZMYER, 1986, p. 41). Con el toque de la mujer pudo demostrar su *dynamis*. Insistió: “Alguien me tocó, porque he sentido que una fuerza ha salido de mí” (Lucas 8,46).

El sistema kyriocéntrico se ha implantado en sociedades, culturas, tradiciones y en todo tipo de educación y formación, incluida la religiosa. Y como señala Schüssler Fiorenza, influye en la forma de cómo se relacionan las personas según el género, creando exclusiones que discriminan, estigmatizan y oprimen a las personas y en especial a las mujeres y a sus cuerpos, ya que el cuerpo “es punto de referencia tanto para quienes lo desprecian como para quienes lo exaltan, tanto para quienes lo oprimen como para quienes lo respetan” (GEBARA, 1995, p. 78), afirmando o cuestionando el comportamiento establecido por el sistema predominante.

Todas las mujeres y en particular las mujeres con VIH o Sida se han visto sometidas a una “sujeción, [...] disciplina de su cuerpo, de su subjetividad y de su ser todo, [de sus] experiencias vitales que experimentan [las mujeres] en su cuerpo, [y que] son tan extraordinarias que desbordan el destino de la anestesia pecaminosa” (GEBARA, 1995, p. 201), y que han sido nocivas porque en ellas se han desencadenado consecuencias que han perjudicado su vida y comprometido la salud integral por la infección del VIH a través de su pareja estable.

La problemática del crecimiento de la infección en mujeres o feminización del VIH, como se menciona en algunas estadísticas, es producto del aprendizaje con el que se las ha formado o deformado. Por tal motivo es que deseamos rescatar las buenas nuevas en la praxis de Jesús.

Hoy urge que las personas retomemos la forma de relacionarnos, de comunicarnos, de interrelacionarnos para suplir mutuamente, cooperativamente las necesidades básicas materiales e inmateriales. Por lo tanto, en Jesús encontramos un paradigma de ese acercamiento, que no sólo transmite su entrega amorosa y tierna, sino que irradia una energía sanadora. Un toque que sana, que restablece a las personas de manera integral, esa es la auténtica pasión humana, que encontramos en Jesús. Es la que debe rescatarse, principalmente en las comunidades de fe, para que los estigmas generados por las discriminaciones y exclusiones contra mujeres, y más enfáticamente con mujeres que tienen VIH o Sida, sean alejados para siempre de los corazones de las personas que se confiesan seguidores y seguidoras del maestro Jesús.

El maestro con su ejemplo enseñó y además asumió las formas de relacionarnos para acabar con los comportamientos insensibles que producen alienación, enfermedad y muerte. Porque esos toques insensibles están estrechamente relacionados “con la inequidad de género, con la violencia intrafamiliar y con la falta de reconocimientos de sus derechos y de su identidad” (ORLOV, 2009, p. 4).

Las comunidades eclesiales necesitan promover acercamientos amorosos, respetuosos y tiernos que restauren la unidad, la sensibilidad, la confianza y solidaridad mutua. Que, al igual que Jesús, se entreguen con pasión en cada encuentro, para que puedan sentir el toque de la sanación magnificadora y así recuperar la fuerza y el encanto por la vida. Para evidenciar lo arriba descrito, mostraremos de forma sucinta diferentes tipos de toques que experimentan las mujeres, en particular las que conviven con VIH o Sida:

Toque ontológico

El tocar es una caricia que necesitamos para vivir

Los seres humanos necesitamos del contacto físico para satisfacer las necesidades fisiológicas y las relacionales, llamadas por Bowlby conducta de apego. Él explica que ambas se manifiestan desde que nacemos para satisfa-

cer necesidades básicas como el alimento y el calor. Esta acción conlleva a un encuentro con los iguales –humanos–. Además dice que estas necesidades físicas y sociales son cubiertas por “una figura materna”² (BOWLBY, 1976, p. 203) y que, satisfechas, generan gratificación y afecto.

Toque colonizador

Tocar y dejarnos tocar

El ser humano experimenta y percibe sensaciones que afloran en el cuerpo, pueden ser agradables y producir placer o desagradables y generar violencia. Para las mujeres es apremiante permitir y rescatar los toques que son deleitables, sin sentir pena ni vergüenza, porque aunque: “El cuerpo de las mujeres [ha sido] un cuerpo sujeto” (LAGARDE, 1993, p. 200), obligado a ser “cuerpo-para otros” (ibid, 1993, p. 224), las mujeres pueden y deben frenar la violencia institucionalizada que las gobierna y que trasgrede sus cuerpos.

Toque emocional

Estigma, discriminación, exclusión

Los toques emocionales no se reciben directo en el cuerpo, pero sí lo afectan directamente ya que los golpes que se reciben lo perturban de múltiples maneras, psicosomáticamente, afectando las diferentes dimensiones de su ser. Esas impresiones repercuten en alguna parte del cuerpo físico porque: “Las mujeres pagan las consecuencias de esos impactos dentro de sus propios cuerpos [...]” (RESS, 2012, p. 100).

Toque físico o táctil

Cariñosos, curativos, violentos

Cuando hablamos de toques físicos, nos referimos a los diferentes acercamientos de las personas cuando tocan y son tocadas en cualquier parte

² Bowlby aclara que esta figura materna no necesariamente es la madre.

del cuerpo. Hay variedad en los contactos y desde luego también formas y calidades en ellos, por eso se mencionan los:

Cariñosos: abrazos, roces, masajes, contacto relacional, para entregar o recibir alimento, dinero o cualquier objeto; besos en cualquier parte del cuerpo, como lo expresa la sulamita en Cantares 2,4: “Mi amado me llevó a la sala de banquetes, y allí me cubrió de besos”.

Curativos: frotaciones, masajes, diferentes terapias, abrazos de consuelo, de acompañamiento, toques para entregar un remedio o de sanidad como Jesús, quien toca para sanar (Lucas 8,52-56).

Violentos: violaciones, abusos sexuales, golpes, tirones, pellizcos, patadas, bofetadas, jalones de pelo y orejas, toques coitales irresponsables, infidelidad de la pareja – al respecto Geranio manifestó que sintió “odio, traición, entre otros”, cuando se enteró de la infidelidad de su pareja (Entrevista a Geranio, 2012) – todos aquellos toques que no son deseados, que molestan o causan indignación porque se ejercen bajo “la dominación violenta sobre las mujeres” (LAGARDE, 2003, p. 230, en Teología y Género).

Toque sexual

¿Placer o deber?

“La sexualidad femenina tiene dos espacios vitales: uno es el de la procreación y otro es el erotismo. Estos ámbitos de la sexualidad son la base de la especialización sociocultural de las mujeres” (LAGARDE, 1993, p. 202). Ellas han aprendido que su necesidad de caricia debe ser postergada porque han aceptado que ella es un ser para otros y “se cosifica como objeto materno o sexual, se autodiscrimina, devalúa y [se] culpa por no cumplir adecuadamente con sus deberes de género” (LAGARDE, 2003, p. 230, en Teología y Género).

Toque relacional

Desconfianza, inseguridad, conformismo

Este tipo de toques pueden clasificarse como emocionales, sin embargo, los separamos porque se enfatizarán en golpes que deterioran los lazos afectivos y los vínculos. Se pueden nombrar las separaciones familiares por

diferentes razones, entre ellas alejamiento por estudio, trabajo o de otro tipo. También por decesos, divorcios, etc. Este tipo de toque/golpe genera “dolor, familias desgarradas, desesperación y sufrimiento” (BALDODANO, 2007, p. 120). Así lo expresó una de las mujeres que colaboraron para este estudio; ella, al enterarse de que su pareja la había infectado con el VIH, expresó: “La primera reacción que tuve, honestamente fue el de desaparecerlo o desaparecerme yo...” (Entrevista a Violeta, 2012).

Mujeres infectadas con VIH por su pareja estable

Toques que infectan y deterioran

En las entrevistas colaboraron mujeres que tienen VIH, infectadas por su pareja estable, y aseguran que, antes de verse en esta situación, ellas tenían una vida considerada por ellas “normal”. Es decir, dentro de un marco de confianza en el cual mantenían relaciones sexuales con sus compañeros sin protección, y así lo expresaron:

[...] realmente yo creí que él me quería, que, que, que en verdad este iba a ser mi esposo, eh mi verdadero esposo, pero diay en ese tiempo yo estuve sola y nunca, nunca había tenido eso y él decirme que, que formáramos un hogar y yo feliz le dije que sí y diay yo creyendo en él siempre confié en él y nunca quise protegerme con preservativo, diay cuál fue mi sorpresa que él fue el que me contagió (Entrevista, Clavel, 2012).

En esta declaración Clavel evidencia diferentes toques que recibió de su pareja; además refleja cómo las mujeres asumen un comportamiento fundamentado en el sistema dominante. Gladiola, al preguntarle ¿cómo se enteró de que tenía el virus?, ella dice:

Bueno eh me enteré cuando el papá de mi hija eh cayó enfermo y tuve que ir a [...] me dijeron que tenía que hacerme un estudio de sangre para ver si éramos eh compatibles para una trasfusión de sangre y llegué allá a Cristo Rey donde quedaba la Clínica del Sida y ahí fue donde me di cuenta de todo [...] (Entrevista, Gladiola, 2012).

Gladiola tiene dificultad para narrar cómo se entera que tiene VIH; ella por medio de gestos expresa y muestra dolor y vergüenza. Ella continúa: “Me sentí engañada, eh no tenía para dónde agarrar, no sabía qué hacer, no pensé ni en mí sino en mis hijos, nada más, y eh que, qué iba a pasar conmigo” (Entrevista, Gladiola, 2012). Estas formas de relación y de toques se asumen

de manera inconsciente y responden a imaginarios religiosos del aprendizaje colonizador.

Toque espiritual o teológico

Rescatando el toque curativo

Toques espirituales son contactos con una intención concreta, colmada de amor, ternura y entrega sublime como la de Jesús que trasciende el ser; donde la fe, la esperanza y la paz promueven calidad en las relaciones, que originen sentimientos y emociones indescriptibles. Dentro de estos toques espirituales encontramos toques sublimes, trascendentes, holísticos... producidos por el amor, como lo expresa el apóstol Pablo en 1 Corintios 13,13 y la mujer con flujo de sangre quien toca a Jesús (Lucas 8,43-47).

Es de reflexionar cada momento y soñar que el Creador como un océano de posibilidades nos da esperanza para romper la monotonía y los silencios tenebrosos. Con la llama de su amor nos calentará y dejaremos de sufrir los momentos fríos. Nos unirá unos con otros para sobrepasar la división a muerte por el individualismo. Se precisa vernos como hermanos, personas rodeadas de la gran familia humana, con los brazos abiertos para dar solidaridad, comprensión, acompañamiento para que toda persona tenga el sueño de vivir pleno. Si buscamos bueno, nuestro Creador nos ayudará a encontrar lo mejor (OTZOY, 2012, p. 2).

Conclusión

El ser humano vive en un sistema que le dicta y dirige el actuar y las formas de comportamiento en la vida; ésta dirección ha sido nociva para las mujeres porque promueve relaciones desiguales, perjudiciales para ellas mismas. Las diferentes formas de tocar muestran conductas que afectan a las mujeres en su totalidad, generando insensibilidad e invisibilización, siendo sometidas y obligadas a conducirse contra sí mismas y a favor de los demás.

El toque de la mujer con flujo de sangre y la pasión dinámica de Jesús muestran un ejemplo para que las mujeres se atrevan a buscar la sanación a sus dolencias. El toque teológico de Jesús desafía con su praxis liberadora, animando a sus seguidores y seguidoras a dejar los estigmas, las exclusiones y rechazos que el sistema jerárquico ha instituido alienando las mujeres y atentando contra la vida.

Asimismo urge que las comunidades eclesiales recuperen su propósito en el mundo y se sientan estimuladas a ser mejores y a brindar fortaleza a quienes lo necesitan. Por lo tanto apremia una “Pastoral del toque”, que retome las enseñanzas de Jesús basadas en el amor, el respeto y la dignidad humana. Para que nos reconozcamos como criaturas del Universo y que los toques que producen nuestras relaciones humanas sean sublimes, trascendentes, holísticos, llenos de gracia y ternura y donde sintamos arder el corazón con el fuego gozoso de la *dynamis* del maestro eterno.

Referencias

- AJO, Clara Luz; DE LA PAZ, Marianela. *Teología y género: selección de textos*. La Habana: Caminos, 2003.
- BALTODANO, Sara. *Nutriendo familias: Cuaderno n° 2*. San José: UBL, 2007.
- BOWLBY, John. *El vínculo afectivo*. Versión castellana de Inés Pardal. Buenos Aires: Paidós, 1976.
- FITZMYER, Joseph. *El evangelio según Lucas: Volumen III*. Madrid: Cristiandad, 1986
- GEBARA, Ivone. *Teología siglo XXI: teología a ritmo de mujer*. Madrid: San Pablo, 1995.
- GÓMEZ, Acebo Isabel. Lucas. Guías de lectura del Nuevo Testamento # 3. Navarra: Verbo Divino, 2008.
- LAGARDE, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. 2. ed. México: Universidad Nacional Autónoma, 1993.
- _____. Mujeres y hombres, feminidades y masculinidades al final del milenio. *Teología y Género*, La Habana: Caminos, p. 197-252, 2003.
- MATHES, Patricia. *Sanación y transformación: despertando un nuevo corazón con prácticas de Cuerpo-Mente-Espíritu*. Managua: CAV (Centro Ecueménico Antonio Valdivieso), 2004.
- ORLOV, Lisandro. *Acceso universal y Derechos Humanos: mensaje de la Pastoral Ecueménica VIH y SIDA para el Día Mundial del Sida 2009*. Buenos Aires: Epifanía, 2009
- OTZOY, Antonio. 2012, 2, Inédito (no prelo).
- RESS, Mary. *Sin visiones, no podemos: reflexiones sobre teología ecofeminista latinoamericana*. Traducido por Maruja González Torre. Santiago: Con-spirando, 2012.

SANTA BIBLIA. Reina-Valera. Revisión de 1995, Edición de Estudio. Traducción bajo la dirección de Sociedades Bíblicas Unidas. Santa Fe de Bogotá: Sociedades Bíblicas Unidas, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. Poder, diversidad y religión. *Vida y Pensamiento*, Edición Especial, vol. 32, n. 2. San José: Sebila, 2012.

Entrevistas

Clavel. Entrevistada por Rosa María López. 20 de mayo de 2012. San José. Grabación.

Gladiola. Entrevistada por Rosa María López. 20 de mayo de 2012. San José. Grabación.

Geranio. Entrevistada por Rosa María López. 10 de mayo de 2012. San José. Grabación.

*A escola bíblica dominical atuando
na prevenção do HIV/AIDS*
*Um estudo a partir da Igreja Evangélica
Assembleia de Deus*

Sonia Carvalho Santana

Introdução

A epidemia da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS) é uma realidade no mundo desde há muito. Na década 1980, começou a despertar interesse e pesquisa. Muitas pessoas, organizações e setores da sociedade, desde então, empenham suas energias no controle da epidemia. Fortalecer o caminho da prevenção representa um marco na integração saúde – educação – religião e não pode privilegiar uma em detrimento da outra, pois todas são espaços que, articulados com as políticas públicas de saúde, atingem os diversos sujeitos desse processo: estudantes, famílias, profissionais da educação, da saúde e comunidade religiosa. Partindo dessa preocupação, surge a pergunta disparadora que envolve abordar a temática de prevenção do HIV/AIDS nos currículos da escola bíblica dominical, como espaço que abriga diferentes faixas etárias. Despertar para a inclusão do tema nos currículos de ensino das escolas bíblicas, chamadas escolas bíblicas dominicais, destaca potencialidades a serem descortinadas com o objetivo de contribuir para a prevenção em diferentes agravos, entre eles, HIV/AIDS no âmbito do meio religioso. A temática envolvendo HIV/AIDS desperta reflexão responsiva no contexto religioso, aponta para a necessidade de rever posturas, conceitos e entendimentos. Dessa forma, surge a preocupação para entender como ocorre a prevenção em HIV/AIDS no currículo das escolas bíblicas dominicais da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil.

O fortalecimento e valorização das práticas no campo da promoção da prevenção das DST/HIV/AIDS, tão focado pela iniciativa científica, embora seja um direito, não é uma verdade que orienta escolhas racionais nem é suficiente para aumentar a liberdade de decisão das pessoas (BRASIL, 2008). O conceito de vulnerabilidade e a estratégia da intersectorialidade surgem como possibilidades, embasando ferramentas para a abertura de caminhos promissores na prevenção do HIV/AIDS. Este entendimento é condição necessária para o ato de cuidar, sob o ponto de vista humanístico e integral (FERREIRA, 2010).

Este artigo está pautado em duas hipóteses. A primeira parte da perspectiva da escola dominical, discutindo a utilização de seu currículo e materiais didáticos enquanto disparadores para a tomada de decisão frente à prevenção do HIV/AIDS. A segunda hipótese é o discurso da igreja diante do vírus da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (HIV/AIDS). Tendo em vista que é uma doença incurável que pode levar à morte e, ainda, carregada de preconceito, a igreja, que deveria ser espaço de acolhimento dos portadores do HIV/AIDS, tem sido omissa nessa função.

A Igreja Assembleia de Deus

A história da Igreja Assembleia de Deus (AD) faz parte do movimento, conhecido como maior fenômeno religioso do século, denominado pentecostalismo (ARAÚJO, 2007). Os marcos históricos fundantes ocorreram em 1901 em Topeka (EUA), quando uma senhora falou línguas estranhas após ter sido batizada com o Espírito Santo, e, em 1906, no episódio conhecido com Azusa Street, em Los Angeles, Califórnia, Estados Unidos. A glosolalia passou a identificar o movimento chamado pentecostalismo de “primeira onda” (FREESTON, 1994), trazido ao Brasil por dois imigrantes suecos. Estes chegaram a Belém do Pará, região norte do país. Os suecos eram Daniel Berg e Gunnar Vingren, jovens batistas, imigrantes que haviam recebido a experiência pentecostal e foram impulsionados pela chama de obedecer ao chamado divino. Berg e Vingren chegaram ao Brasil vindo dos Estados Unidos da América. Enfrentaram percalços para se hospedar, alimentar e subsistir nos momentos que se seguiram e acabaram sendo conduzidos à Igreja Batista de Belém. Aí permaneceram morando e frequentando cultos.

Estiveram falando em várias igrejas locais, pois a notícia de que haviam chegado missionários estrangeiros se espalhou entre os fiéis, e todos acorriam a ouvi-los (ARAÚJO, 2007). Como pregadores logo causaram impacto, suscitando resistências e divisões internas entre a membresia batista local. Segundo Freston (1994, p. 104-128), por conta de dissidência quanto aos ensinamentos sobre o Espírito Santo e a glossolalia, ocorreu um cisma a respeito da sua mensagem pentecostal. Dezenove pessoas foram excluídas da Igreja Batista e formaram uma nova igreja, a qual adotou o nome de “Missão de Fé Apostólica”, posteriormente chamada de Assembleia de Deus. Relata o *Dicionário do Movimento Pentecostal*, conforme informação do diário de Gunnar Vingren, que tal fato ocorreu no dia 13 de junho de 1911 (ARAÚJO, 2007).

Os princípios das doutrinas pentecostais, assim citadas por Andrade (2000, p. 89-98), enfatizam a crença em um só Deus; na inspiração verbal da Bíblia Sagrada; na concepção virginal de Jesus; em sua morte vicária e expiatória; em sua ressurreição corporal dentre os mortos e sua ascensão vitoriosa aos céus; na pecaminosidade do homem e na obra expiatória e redentora de Jesus Cristo; na necessidade absoluta do novo nascimento pela fé em Cristo; no perdão dos pecados; na salvação presente e perfeita e na justificação eterna da alma; no batismo bíblico efetuado por imersão do corpo inteiro uma só vez em águas; na necessidade e na possibilidade que temos de viver vida santa mediante a obra expiatória e redentora de Jesus no Calvário no batismo bíblico no Espírito Santo com a evidência de glossolalia; na atualidade dos dons espirituais distribuídos pelo Espírito Santo à Igreja para sua edificação; na Segunda Vinda pré-milenial de Cristo, em duas fases distintas. Primeira – invisível ao mundo, para arrebatá-la Sua Igreja fiel da terra, antes da Grande Tribulação; segunda – visível e corporal, com Sua Igreja glorificada, para reinar sobre o mundo durante mil anos; que todos os cristãos comparecerão ante o Tribunal de Cristo, para receber recompensa dos seus feitos em favor da causa de Cristo na terra; no juízo vindouro que recompensará os fiéis e condenará os infiéis; na vida eterna de gozo e felicidade para os fiéis, e de tristeza e tormento para os infiéis.

A organização eclesiástica é pautada na atuação dos pastores ligados a convenções regionais e a ministérios dirigidos pela Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGADB). Possui conselhos atuando em

diferentes áreas. A relação piramidal evidencia a figura do pastor-presidente da igreja-sede, e o pastor-presidente é a palavra final e definitiva sobre tudo e todos (ALENCAR, 2000).

Escola bíblica dominical

Destinada inicialmente ao ensino secular, a escola dominical (ED) nasceu da visão de Robert Raikes em 1780 na Inglaterra e transformou-se, ao longo dos anos, em uma importante ferramenta de ensino bíblico/religioso. Chegou ao Brasil a partir de 1850, ao mesmo tempo em que o país começou a receber missionários americanos e europeus (MENDONÇA, 1995). É o local onde se aprende os rudimentos da fé, ensinando a prática cristã, os valores que norteiam a vida inteira (SILVA, 2012). A ED se confunde com a própria essência da igreja. Pelo fato de a igreja estar intrinsecamente associada à educação cristã, a atividade da escola dominical como departamento principal de ensino não é opcional, mas é vital, na medida em que incrementa e dinamiza todas as atividades e iniciativas educacionais e evangelísticas dos demais setores (TULER, 2007). Imbuída do propósito de oferecer ensino bíblico teologicamente exato, espiritualmente poderoso e existencialmente relevante, procura capacitar os discípulos para o enfrentamento de todos os obstáculos à vida cristã amadurecida e frutífera, seja conceitual ou metodológico (relacionados à prática espiritual). O conteúdo e o desenvolvimento harmônico focado envolvem as áreas cognitiva, afetiva e psicomotora, não só facultando ao aluno a aprendizagem, mas também instrumentalizando-o através das informações recebidas, empoderando-o para as ações (TULER, 2007, p. 51).

Quanto à sua dimensão funcional, prevê o funcionamento visando à consecução dos objetivos da ED (ganhar almas para Jesus; desenvolver a espiritualidade e o caráter cristão dos alunos e treinar o cristão para servir ao mestre Jesus). Em especial, a dimensão funcional cuida da: espiritualidade, do ensino da Palavra, eficiência e planejamento. No quesito espiritualidade compreende o exercício da oração, da conduta cristã, santificação bíblica, consagração a Deus e predomínio do Espírito Santo. O ensino da palavra abrange o estudo e ensino da Palavra (conteúdo bíblico), livre de extremismo, modernismo, fanatismo, doutrinas falsas (TOWNS, 2010).

Em 1930, a Casa Publicadora Assembleia de Deus (CPAD) lançou as primeiras revistas para as escolas dominicais, que foram, desde o seu início, chamadas de *Lições Bíblicas*, oportunizadas primeiramente para jovens e adultos. O público infantil recebeu suas primeiras revistas a partir de 1943. O currículo da ED da AD compreende unidades de ensino que envolvem temas graduados voltados a atender as características próprias de cada grupo de idade, quais sejam: físicas, mentais, sociais e espirituais, desde o público infantil ao adulto. O setor de educação cristã tem a proposta de desenvolver processos de ensino e aprendizado de valores, crenças e práticas que estejam de acordo com os ensinamentos bíblicos. Estimulando o crescimento espiritual da família de Deus, incentiva a busca cada vez maior das Escrituras como fonte de conhecimento e adoração (LIMA, 2012).

Assembleia de Deus, Escola Dominical e AIDS

AIDS (Síndrome da Imunodeficiência Adquirida) envolve, desde o seu surgimento questões que assustam (SOARES, 2001). Não só pode destruir o corpo, mas também pode destruir uma família, amigos e até mesmo uma comunidade. A única maneira de superar esta doença é através da educação, assistência e tratamento adequado, já que ninguém está imune. A excelência do espaço eclesial pode ensinar os fiéis a entender este vírus, enfatizando a prevenção como método para evitar a infecção pelo HIV, que não é mais uma sentença de morte. Com uma série de tratamentos disponíveis e o fato das pessoas que estão infectadas com a doença poderem viver, descortina-se espaço de atuação para a igreja (BRODD, 2010). Nas palavras de Exley (1995, p. 37), o cristianismo não é visto somente como um código moral, uma filiação à igreja ou um modo de viver, de se comportar em público, mas antes de tudo como um estilo de vida, com a prática do amor, de mangas arregaçadas. Majewski (2010, p. 61) defende uma presença efetiva da igreja entre os marginalizados, assim como em todos os segmentos sociais. Mediante esta abrangência não há fundamento científico para discriminar ou excluir uma pessoa pelo fato dela estar vivendo com o HIV ou ser portadora dele. Em atitudes de exclusão há a necessidade de enfrentar os próprios medos e julgamentos preestabelecidos, evitando incorrer em atitudes de falta

de solidariedade. A igreja deve manifestar sua resposta fazendo missão, tornando visível o amor incondicional de Deus (ORLOV, 2010, p. 3-9).

Ao enfatizar o tema “As obras sociais na igreja”, há um incentivo à ajuda aos irmãos necessitados bem como aos pobres e necessitados em geral, sendo que a omissão acerca desse assunto é pecado e “pode resultar em graves consequências”. Na análise do tema abordado nas *Lições Bíblicas Romanos: o evangelho da justiça de Deus*, Majewski (apud Soares) destaca: A atividade da Igreja se direciona em dois sentidos: vertical – adoração, atividades espirituais; horizontal – servir ao próximo, atividades filantrópicas e sociais (MAJEWSKI, 2010, p. 21).

Conforme síntese referente aos conteúdos abordados nas Revistas da Escola Dominical, também chamadas de *Lições Bíblicas*, Majewski (2010) aponta uma pequena ênfase aos assuntos relacionados com questões de interesse público, porém não de forma predominante. Os temas relacionados com a igreja/cristão e sociedade estão presentes, ainda que de forma esparsa e ocasional, comparadas com o número de lições anuais (52, uma para cada domingo). Comumente as lições enfocam: “batismo com o Espírito Santo”, sendo a glossolalia sua evidência inicial; a busca e uso dos “dons do Espírito”, para a edificação da comunidade; santificação (muitas vezes com ênfase na separação ou diferenciação moral e ética radical em relação ao mundo); escatologia milenarista (o Reino de Deus será estabelecido em breve, exclusivamente pelo poder de Jesus Cristo, e o cristão deve “estar preparado”, com uma vida santificada, para este acontecimento); a evangelização dos perdidos; doutrinas bíblicas fundamentais.

Em particular a Lição Bíblica do 3º trimestre de 2003, comentada por Elinaldo Renovato Lima, tendo como consultor doutrinário e teológico o teólogo Antonio Gilberto, na lição de número oito, com o título *Cuidando do corpo e da mente*, baseia o estudo bíblico em Êx 15.26; 1Ts 5.23; Gl 6.7. Enfatiza em particular o *Texto Áureo*: “Amado, desejo que te vá bem em todas as coisas e que tenhas saúde, assim como vai bem a tua alma” (3 Jo 2). Na *Verdade Prática* salienta: “O cristão deve cuidar bem do corpo e da alma vivendo e agindo de modo equilibrado”. Conclui dizendo que a “doença é resultante do pecado, do descuido com o corpo e com a mente.” Recomenda o cuidado da saúde baseado em oração, meditação da palavra de Deus, louvor, adoração e jejum (LIMA, 2007, p. 56-61).

Proposta de currículo sobre HIV/AIDS

A proposta de Currículo sobre HIV/AIDS para abordagem na escola dominical da Assembleia de Deus se propõe a subsidiar aconselhamento pastoral, espaço de escuta e contribuir para mudar essa realidade, para que as pessoas contaminadas percam o medo de assumir que têm o vírus ou a doença. Busca que a igreja e os que atuam na escola dominical se tornem agentes de promoção de uma atitude mais segura na prevenção do HIV/AIDS. A igreja, corpo de Cristo, é também infectada e afetada pela epidemia, visto que seus próprios membros também sofrem e morrem dela. A igreja também precisa de Currículo sobre HIV/AIDS para instituições teológicas, tal qual foi realizado na África.¹ A aplicação deste plano curricular refletirá as atitudes tomadas pela igreja que indicam que ela mesma necessita arrepender-se e reconsagrar-se ao evangelho de Cristo.

O conteúdo proposto destaca quatro potencialidades (SPEICHER e WILSON, 2007). **Primeiro**, a igreja interpretou o HIV/AIDS como um castigo do pecado e, com isso, contribuiu para reforçar o estigma e a alienação dos enfermos e dificultou o seu acesso a um atendimento apropriado. **Segundo**, por ter tradicionalmente uma visão negativa da sexualidade humana e por não ter o hábito de falar abertamente sobre ela, a igreja transmitiu mensagens contraditórias e refletiu indecisão em matéria de sexo seguro e de prevenção do HIV/AIDS; sua insistência na pureza sexual como único meio de prevenção fez com que a visão bíblica da sacralidade da vida humana não fosse suficientemente respeitada. **Terceiro**, tendo em vista que HIV/AIDS, além de ser um problema individual, tem uma dimensão social e estrutural, a excessiva concentração da mensagem da igreja na abstinência e na fidelidade era uma forma de evasão de sua responsabilidade profética; a igreja não levou suficientemente, ou profeticamente, em conta aquelas outras epidemias sociais que constituem terreno fértil do HIV/AIDS, como pobreza, guerra, desigualdade de gêneros, discriminação com base em etnia

¹ Iniciativa realizada conjuntamente por ONU-Aids, Conselho Mundial de Igrejas e MAP International elaborando currículo com vistas a ajudar instrutores, conferencistas e professores das instituições que preparam ministros clérigos da igreja a salientarem o HIV/AIDS nos seus respectivos programas de ensino, a fim de formar uma igreja e uma liderança mais aptas para servir. OIKOUMENEN, *Currículo sobre HIV e SIDA para instituições teológicas na África*.

ou orientação sexual, injustiça internacional e violação dos direitos das crianças. **Quarto**, a igreja teve sua ação prejudicada também por insuficiência de informação, de competência em aconselhamento, de habilidade administrativa, de recursos financeiros e de conexões que lhe permitissem superar suas divisões denominacionais e cooperar com outras ONGs e com órgãos governamentais.

Refletindo sobre essa urgente atuação e desafiando as igrejas a entenderem que, sendo partícipe do corpo de Cristo, a igreja vive com HIV/AIDS, Brodd instiga que esta perceba suas potencialidades e rompa a cultura do silêncio ao ignorar essa realidade dolorosa (BRODD, 2010, p. 90-91).

Essas potencialidades indicam fragilidades, acima de tudo, uma carência teológica e uma necessidade urgente de melhorar a educação da igreja e de seus líderes. Daí que o HIV/AIDS constitui uma oportunidade para educação renovada, reflexão intensa, reavaliação da vida, novo planejamento e nova implementação de serviços em todos os setores. A igreja não pode se omitir dessa tarefa. A ciência espera da igreja atuação para a transformação de hábitos da sociedade, como meio para deter o avanço da AIDS. O espaço da igreja seria uma acolhedora casa de portas abertas (BRODD, 2010, p. 90-91).

Considerações finais

A AIDS vem acompanhada de forte impacto nos seres humanos, tanto individual quanto coletivamente. Não é comum, no contexto da teologia da Assembleia de Deus, a abordagem corriqueira do tema prevenção de doenças e/ou forma de transmissão do vírus HIV. Também não é comum disseminar o conhecimento sobre a doença, enfatizando a informação de que o controle da epidemia está relacionado à atitude consciente das pessoas em prevenção, envolvendo o ambiente familiar, social e da igreja. Se isso não acontece de forma corriqueira, contribui para a não desestigmatização do tema e tampouco estimula resposta religiosa e teológica. Estar diariamente com os que vivem e convivem com HIV/AIDS é uma tarefa difícil, porém edificante e compensadora. Desnuda a pequenez de cada um, a falta de sabedoria e total dependência de Jesus, mestre por excelência em situações de dificuldade.

O relacionamento dos que vivem ou convivem com o vírus, seja a partir da família, espaço social e/ou igreja, demonstra que é necessário o envolvimento integral de cada um dos participantes. No relacionamento familiar, afetivo ou religioso, a informação a respeito de prevenção à exposição ao vírus HIV é resultado do esforço de atitudes e conhecimento, aliados a amor incondicional. Por se tratar de uma questão polêmica, esse assunto torna-se investigativo e desafiador. Dessa forma buscou-se propor um novo olhar para a dinâmica da ED, tanto em sua abordagem curricular, quanto em possibilidades de programas extra ou interespaços no convívio da AD. Com a questão do HIV ainda envolta em tabus, estigmas, discriminação e injustiça social, urge atenção à saúde dos participantes ou dos que se achegam à igreja. Isso deve acontecer através de programas intensivos de formação, evidenciando que o problema é mais do que mera questão médica. É necessário mudança na abordagem dada à doença por parte dos que desempenham papel de liderança, bem como dos que fazem parte da comunidade eclesial, de tal forma que os mesmos disseminem o conceito de prevenção entre a comunidade.

Como postura pública mais adequada, o conteúdo aplicado no currículo da ED não deve procurar transmitir os valores do Reino de Deus apenas pela demonstração de poder sobrenatural, através de sinais e prodígios, mas lhe compete contribuir através de uma reflexão teológica equilibrada. Deve levar em conta sua herança espiritual, sem negligenciar os demais saberes teológicos, onde fica aberta a possibilidade de um desenvolvimento posterior mais aprofundado da dimensão pública da teologia pentecostal. O desafio de ser uma igreja relevante e atuante perante a sociedade, que colabora para o bem comum, o aspecto público com ênfase no social, político e ecológico, nunca esteve de todo ausente do discurso oficial da AD. Estas questões sociais começaram a ser abordadas a partir de uma atualização sensível do discurso inclusive na abordagem temática curricular da escola dominical.

Referências

- ALENCAR, Gedeon Freire. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, e todo louvor a Deus: origem, implantação e militância nas quatro primeiras décadas – 1911-1946*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2000.
- ANDRADE, Claudionor Corrêa de. *Manual do superintendente da Escola Dominical*. Rio de Janeiro: CPAD, 2000.
- ARAÚJO, Israel. *Dicionário do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Saúde e Prevenção nas Escolas: *Guia para a formação de profissionais de saúde e educação*. Brasília, 2008.
- BRODD, Sven-Erik. Elementos eclesiológicos para entender “Igreja” na pandemia de HIV/AIDS. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 82-101 jan./jun. 2010.
- EXLEY, Richard. *Cristianismo em ação*. São Paulo: Vida, 1995.
- FERREIRA, Adriana Gomes Nogueira. Religiosidade de adolescentes na prevenção das DST/HIV. *Revenferm UFPE online*, v. 4, n. 1, jan./mar. 2010.
- FRESTON, Paul. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembleia de Deus. *Religião e Sociedade*, v. 16, n. 3, 1994.
- LIMA, Renovato Elinaldo. *Lições Bíblicas: Tempos trabalhosos: Como enfrentar os desafios desse século*. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.
- _____. A didática e a Bíblia. Disponível em: <<http://www.escoladominical.org.br/secoes/espacopedagogico/001.htm>>. Acesso em: 18 ago. 2012.
- MAJEWSKI, Rodrigo Gonçalves. *Assembleia de Deus e teologia pública: o discurso pentecostal no espaço público*. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia/ Programa de Pós-Graduação em Teologia, 2010.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE, 1995.
- OIKOUMENEN. *Currículo sobre HIV e SIDA para instituições teológicas na África*. s.d.
- ORLOV, Lisandro. *Acesso universal y derechos humanos: mensaje de la Pastoral Ecuemênica VIH y Sida para el Día Mundial de Sida 2009*. Buenos Aires: Epifanía, 2010.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Aids e religião: aproximações ao tema. *Impulso*, Piracicaba, v. 13, n. 32, 2002.

SILVA, Antônio Gilberto da. *Manual da Escola Dominical*. Rio de Janeiro: CPAD, 2012.

SOARES, R. L. *Imagens veladas: Aids, imprensa e linguagem*. São Paulo: Annablume, 2001.

SPEICHER, Sara; WILSON, Janice. *Explorando soluções: como falar sobre prevenção de AIDS na Igreja*. Genebra: Aliança Ecumênica de Ação Mundial, 2007. Disponível em: <<http://www.viewpointlearning.com/about/rules.shtml>>. Acesso em: 16 jun. 2012.

TOWNS, Emer L. *O que todo professor de escola dominical deve saber: 24 segredos que podem ajudá-lo a mudar vidas*. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

TULER, Marcos. *Manual do professor de escola dominical*. 9. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

Parte III

*Estudios sobre eclesiología
y exclusión social*

*Estudos sobre eclesiologia
e exclusão social*

Entre la realidad y la simbólica
Una lectura compleja en clave de realidad,
memoria y simbólica en el relato
del ciego Bartimeo¹

Oscar Cabrera

Introducción

América es un continente diverso, cálido, alegre, reflejado en sus paisajes, su gente, sus fiestas, sus tradiciones; es un mundo de aventura, construcciones y deconstrucciones, un nuevo mundo que se descubre a sí mismo, capaz de aportar a las nuevas generaciones. También es escenario de intereses personales, sistemas hegemónicos y opresores que fabrican “mundos” de exclusión, marginación y desigualdad.

La desigualdad y la exclusión se manifiestan en la convivencia, en relaciones disímiles socioeconómicas, en construcciones culturales. Algunos ejemplos lo constituyen la gente que vive en la periferia argentina, los tatuados en Centroamérica que son excluidos laboralmente, la negativa de una docente blanca a promover el avance en educación para los niños de piel negra en Brasil o aquellos/aquellas que viven con VIH-Sida y han sido objeto de estigmatización por años a lo largo del continente.

En la problemática del VIH-Sida es necesario entender que, si bien el fenómeno comenzó con la clara evidencia patológica mortal, la pronta propagación de la enfermedad adquirió formas que contribuyeron a la construcción de un mapa social de significados, generando estigmatización hacia los sectores LGTB de la sociedad.

¹ Este artículo es parte de los resultados parciales en investigación de tesis, cuyo director es el Dr. René Krüger.

Marcel Sendrail dice que la enfermedad no aparece solamente como fenómeno físico; él vuelve a la idea de “un estilo patológico de las civilizaciones, caracterizadas no tanto por una enfermedad dominante como por el sentido que se confiere a la enfermedad” (SENDRAIL, 1983, p. 15).

La situación de exclusión se desarrolla en un doble nivel de significado donde personajes, lugares o cosas adquieren sentido tanto biótico como simbólico, lo que establece un mapa social de significados. Stea y Downs señalan que “el mapa social es el sistema simbólico de orientación social y espacial compartido por una comunidad” (REED, 2006, p. 217). Rafael Aguirre utiliza un concepto similar llamado “mapas de significado” utilizado por los antiguos para saber que las cosas tenían un lugar en el mundo y donde “se califica algo como ‘puro’ si está en el lugar que ese ‘mapa’ le asigna; algo será impuro si está fuera” (AGUIRRE, 2009, p. 49-50), es decir, algunas cosas adquieren un doble nivel significante.

Recordemos que nuestras sociedades a lo largo de la historia han inscrito las enfermedades a un sistema simbólico que la has dotado de asociaciones al pecado, lo diabólico, la hechicería (SENDRAIL, 1983, p. 15), así como a la desigualdad social en torno a las problemáticas de salud, llámese esta enfermedad pandemia, virus, etc.

Método a usar

En el evangelio de Marcos existen muchos personajes que experimentaron estigmatización; Bartimeo es uno de ellos. Utilizando los métodos histórico-críticos y el análisis sociopolítico, nos acercaremos a algunos detalles que nos permitan descubrir las interacciones complejas que existen dentro y detrás del texto en clave de realidad, memoria y simbólica.

A través de este relato me propongo algunos objetivos. El primero de ellos es hacer una lectura de los elementos individuales del texto. Además, llevaré esta lectura a otro nivel, a saber, al de la percepción de imágenes como realidad que no ve la narrativa o la simbólica, ampliando así la lectura del relato al entramado de sus relaciones como estigmatizado con los sectores que le atraviesan. Finalmente, quiero animar a las comunidades eclesiales a pensar en la necesidad de rechazar la simbólica adquirida de las enfermedades o condiciones sociales, ya que en el silencio se hacen cómplices del sistema

estigmatizador –religioso, cultural, económico, social–, necesitando tanto el discurso como la acción para irrumpir el silencio de la complicidad pasiva.

Actores, localidad y significado en el relato

Este artículo lo desarrollo en dos partes. En primer lugar, quiero considerar los elementos del texto de forma individual –personajes, lugares, condiciones sociales, objetos, giros, verbos, etc.– con el fin de ubicar dichos elementos dentro de su mapa social de significados. En segundo lugar, quiero retomar las interacciones de los elementos que nos puedan ayudar a tratar de entender una realidad más amplia y compleja de nuestro personaje. El relato de Bartimeo se ubica en el evangelio de Marcos 10,46-52, y para tomar una idea general del libro resumo a continuación autor, lugar, fecha y destinatarios.

¿Quién escribió el evangelio de Marcos?

No ocuparé mucho espacio sobre el tema del autor, pues mucho se ha escrito acerca de si era un jerosolimitano, un judío grecoparlante, un pariente de Bernabé, etc. La centralidad de la buena nueva de Jesucristo es lo único que queda claro. De acuerdo con Joel Marcus, considero que “el evangelista era bien conocido entre aquellos a quienes originalmente se dirigía, pues pertenecían a su propia comunidad cristiana” (MARCUS, 2010, p. 30).

Lugar, fecha y destinatarios del Evangelio de Marcos

Al respecto del lugar se habla de Roma, Alejandría en Egipto, Antioquia en Siria, Jerusalén, Galilea; hasta el momento no hay consenso sobre el lugar; por ejemplo, Roskam dice que los estudios más recientes apuntan a que pudiera ser Galilea el lugar de escritura (ROSKAM, 2004, p. 113-114), pero Corina Combet-Galland dice que “Roma sigue siendo, no obstante, la hipótesis privilegiada” (MARGUERAT, 2010, p. 47).

Autores como Joel Marcus dicen que el evangelio podía haber sido escrito entre el 69 d. C., como fecha temprana, y una tardía hacia el 74-75 d. C. (MARCUS, 2010, p. 108); Combet-Galland comenta que el periodo en que se escribe es turbulento, tenso, de urgencia a proclamar el evangelio, y lo

ubica en el periodo de la primera Guerra Judía (66-70), aunque privilegia la fecha del 70 siendo “la más acreditada, poco antes o poco después, según se suponga que la caída de Jerusalén es inminente o que ha tenido lugar” (MARGUERAT, 2010, p. 47).

En cuanto a los destinatarios reproduzco a continuación una cita textual de Combet-Galland que a modo de síntesis puede ayudar a ubicarnos en el tema:

Del relato se pueden deducir algunos rasgos que sugieren una vivencia histórica. Se perfila la imagen de una comunidad en camino: ésta se libera de la fiebre apocalíptica (13,6-8); se distancia de las instituciones judías (por ejemplo, el sábado, 2,27-28); se dirige hacia otros, los paganos, inspirándose en la libertad de Jesús, que tuvo que franquear muchas fronteras para poner a todos los hombres en el centro de la creación de Dios; asume su vida desarraigada, itinerante, que atraviesa las tempestades de la historia y de la fe; encuentra la acogida y la fuerza para afrontar la novedad en los panes que le ofrece su Señor –como hizo Dios con su pueblo en el éxodo–. Animada por los momentos de retiro en las casas donde es instruida, es impulsada hacia delante, en busca de reconocimiento, por la pregunta “pero entonces ¿quién es Jesús?”. Preguntándose sobre él, responde de sí misma. Modela su modo de escribir y de leer la propia historia, labra el camino de su porvenir contando dónde comienza su liberación, que ella recibe como una curación, una resurrección (MARGUERAT, 2010, p. 49).

A continuación, considero como parte del primer objetivo los aspectos contenidos en el texto, los cuales pueden ayudarnos a entender a mi juicio una imagen tomada de la realidad.

La localidad de los elementos textuales

Primeramente quiero considerar aquí el paisaje narrativo, el cual describe los aspectos que eran parte de la vida de Bartimeo, y son los verbos imperfectos los encargados de mostrarnos situaciones cotidianas del personaje. Por ejemplo, en el versículo 46, el verbo *estaba sentado* (*ekáthêto*) indica una acción que continuamente realizaba; en 10,48, existe una habitualidad particular: dice que la gente lo *censuraba* (*epetimôn*), al cual se le contraponen que *gritaba a gran voz* (*ekrazen*), marcando un quiebre en su situación de silenciado. Por último, en 10,52 aparece *le seguía* (*ekolouthei*, unido al pronombre *autô*), mostrando de nuevo una acción continua en el tiempo.

Consideremos también los quiebres o rupturas en la vida de Bartimeo. Una irrupción es una entrada violenta de algo o alguien en un lugar, una aparición repentina; para esto el texto emplea los verbos en aoristo que

irrumpen en el paisaje expresando una acción puntual. Por ejemplo, 10,47 dice que irrumpió (a) *oyendo*, lo cual contrasta con la falta de visión; y (b) *comenzó a gritar (Ayúdame)*. En 10,49, es Jesús que irrumpe, pues él *se detiene (stas), habla (eipen) y hace llamar (fônésate)*, indicando que no era algo habitual. Es, pues, una ruptura con la construcción social, cultural y religiosa del momento.

Marcos 10,50 está muy cargado en cuanto a irrupciones: *arrojando (apobalôn) el manto; saltando (anapêdêsas); fue (êlthen) a Jesús; y, en 10,51, particularmente tendrá que ver con los verbos respondiendo (apokritheis); dijo (eipen); y, finalmente, en el v. 52, resalto el aoristo miró (anêblepsen), rompiendo con el paisaje desolador de los primeros versículos.*

Por último, considero algunos personajes, lugares y objetos en el relato. Parto por nuestro personaje principal, que realmente es una especie de apellido doblemente expresado desde el griego *ho huiòs Timaiou* y del arameo *Bartimaios*. Este personaje, al igual que el ciego de Betsaida, es figura de los discípulos y su incapacidad de ver en Jesús una vida de servicio contrapuesta a los deseos de autoridad y poder que éstos esperaban; en la reserva de sentido que tiene todo texto, pensaría que la imagen del silenciado, de aquel “junto al camino”, es también un motivo de ceguera estructural: los discípulos deben renunciar a la configuración sociocultural e integrar a personas como Bartimeo a las nuevas comunidades de fe.

Un término de mucho significado es *camino (hodós)*. Lo encontramos en el Antiguo Testamento, donde se asocia al recorrido del pueblo hebreo, desde Egipto a través del desierto hasta hacerlo entrar en la tierra prometida. Juan Mateos explica que, en los Sinópticos, *el camino* designa un caminar hacia Jerusalén, un lugar de enfrentamiento Jesús/judíos (Mc 10,32; 8,27; 10,32,52); y que en Marcos es figura de entrega voluntaria de Jesús, dinamismo en el modo de vida, progreso a la meta, camino de renuncia (MATEOS; CAMACHO, 2007, p. 35-37).

El manto es un objeto que tiene tres significados en el Nuevo Testamento y está asociado al Antiguo Testamento. El primero es el de reinado o reino (1 Sam 15,26-28), que el Nuevo Testamento recoge con una lectura de universalidad del alcance de la obra de Jesús (Juan 19,23). El segundo significado es la transmisión del espíritu profético (1 Re 19,19ss.) continuando la misma misión (2 Re 2,1-15); en el Nuevo Testamento, Juan utiliza como

figura del Espíritu de Jesús comunicado en su muerte. Por último, el manto como figura de la persona misma; en Mc 10,50 se expresa “un sentido profundo y teológico a modo de sencilla narración histórica. El gesto del mendigo ciego, cuando tira a un lado el manto, significa de algún modo que el ciego deja a un lado su vida o persona” (MATEOS, 2007, p. 23-24).

Dentro del marco de los objetivos de mi artículo, quiero enfocar algunos aspectos sociales del primer siglo que ponen a la narrativa del hijo de Timeo en contexto de su realidad social.

Condiciones socioeconómicas

La escritura del evangelio es una reacción ante disyuntivas de las comunidades cristianas en torno al año 70, una relación entre memoria social, oralidad y textos escritos intrínsecamente relacionados. La memoria son aquellas historias y narraciones que los testigos –discípulos o no– transmitieron a través de los años posteriores a la muerte de Jesús y fueron recogidas de forma escrita por los compiladores/escritores de los evangelios, adaptadas con cierto margen de flexibilidad a sus necesidades comunitarias.

Para Rafael Aguirre, la memoria social es entendida como “los recuerdos colectivos en que se basa la identidad de un grupo, recupera el pasado en función de las necesidades e intereses del presente del grupo” (AGUIRRE, 2010, p. 200-201). En este sentido, existe una relación entre pasado y el presente que apunta a la construcción que hace la comunidad de esa memoria. Dicha memoria es un deseo de conservación que se articula a la necesidad de su contexto inmediato, y la identidad es forjada por el grupo debido a las complejidades que se le presentan, sean estas lucha de poderes, situaciones de riesgo, entre otras. La pregunta que queda en esta sección es: ¿Tiene la memoria social un anclaje directo en una imagen de la realidad observada por el escritor? ¿Quiere transmitir Marcos una imagen de discipulado o de compromiso social con los excluidos y marginados por la sociedad del siglo I?

En segundo lugar, las condiciones culturales tienen un gran valor para entender el relato de Bartimeo, ya que, en el primer siglo, la idiosincrasia reflejada en las investigaciones bíblicas revela un ambiente cultural caracterizado por valores del honor y la vergüenza, oposición del mundo doméstico y el mundo político y el valor de la pureza e impureza. La utilización de

mapas de significado ubica lo puro dentro y a lo impuro fuera del mapa; esto se llama sistema de pureza que separa lo beneficioso de lo perjudicial. Dicho mapa incluye “el tiempo (fiestas, sábado, descansos, etc.), los lugares (la tierra, los templos, etc.), las personas (matrimonios, comensalidad, cualidades, etc.) y las cosas (alimentos, ofrendas, utensilios, etc.)” (AGUIRRE, 2009, p. 50).

Un ejemplo claro del mapa de significados y su disociación de lo puro e impuro es el Templo, construido concéntricamente, donde gradúa espacios de santidad o pureza. En nuestro texto, el hecho que nuestro personaje este fuera del camino y fuera de la ciudad también lo pone en una situación narrativa de marginalidad, impureza y vergüenza. Debemos preguntarnos: ¿Cómo experimentaba Bartimeo el honor/vergüenza, pureza/impureza en el entramado de sus relaciones familiares, culturales, económicas, políticas? ¿A qué nivel de significancia coloca Marcos la figura del camino? ¿Es un reflejo de un círculo concéntrico de inclusión/exclusión, pureza/impureza?

El último aspecto es la consideración de los pobres y ricos. Según Bruce Malina, el sistema social del siglo I era altamente estratificado, “la clara desigualdad en las personas y en los status sociales que podemos descubrir era considerada normal, útil y querida por Dios” (MALINA, 1995, p. 134), es decir, una herencia biótica y simbólica que estaba acorde a la voluntad de Dios.

Otros ejemplos del mundo social son los hijos varones (Lc 1,13) que se constituyen en factor económico en la familia, o la relación diádica siervo-patrón que se puede observar en los ruegos dirigidos a patronos; “Mc 10,46-52 [el mendigo ciego Bartimeo]; Mc 10,35-41 [petición de Santiago y Juan] indican el modo en que alguien podría recurrir a un patrón de status superior, desde la persona local con prestigio, pasando por el propio rey, hasta algún dios o Dios” (MALINA, 1995, p. 135-136). Al recurrir a uno superior, se tenía que ser hábil con la manipulación y buscar la liberación de una situación difícil, por ejemplo, la enfermedad y el dolor, donde la curación es la reinstalación de una persona en la posición social que antes ocupaba; es a esta persona humana o no-humana situada por encima a quien se debe honor y respeto.

Esta obscenidad de la manipulación aprendida de los sectores bajos hacia los altos les hacía dependientes y era compensada con la posibilidad y el privilegio de interactuar con las clases altas; mientras que esto ocurriera,

no importaba el mal pago, trato, desequilibrio, ya que poder interactuar suponía una igualdad simbólicamente aceptada, pero no vivida. Las preguntas que dejan estos datos son ¿Qué tanto se distancia la realidad social del primer siglo con la de Latinoamérica? ¿Existen puntos de contacto con la realidad, la simbólica y la memoria con relación a las construcciones que nuestra sociedad ha hecho de las enfermedades, grupos humanos o cosas?

La relación del material

Para establecer las relaciones de la información suministrada en este artículo, quiero argumentar que al ciego Bartimeo se lo puede leer no solo como relato, sino como imagen tomada de la realidad; imagen que encierra múltiples interacciones que el texto no recoge, pero que podemos descubrir; o por lo menos podemos formular una hipótesis con los datos que nos da la información social, cultural y política del primer siglo.

Supongamos que yo quiero hablar a mi comunidad eclesial acerca del amor de Dios a los indigentes y prostitutas. Para ello, escribo una pequeña historia que tiene por personaje principal a un docente universitario que decide abandonar sus títulos y condiciones socioeconómicas para acercarse al mundo de estos dos sectores marginados viviendo como indigente. La historia serviría a mi comunidad para entender el amor de Dios y animar a mi comunidad a mostrar compromiso con los marginados y el mensaje del evangelio.

En 50 años, alguien leerá esta historia y la compartirá con otras comunidades eclesiales para enseñarles acerca del compromiso social de las iglesias; sin embargo, puede que solo sea símbolo de compromiso y no sea recordada como la imagen real que fue.

Creo que la imagen literaria es tomada de las imágenes reales de nuestra sociedad; con esto digo que la imagen del ciego puede ser leída como una imagen literaria y real a la vez; el panorama se abre ante nuestros ojos y ya no es solamente el ciego que está junto al camino; es el ciego que tiene una familia, que vive en un sistema religioso que lo considera castigado, en una sociedad que lo sitúa bajo la vergüenza, es decir, todo un sistema-mundo que lo excluye y donde Jesús viene a restituirle la dignidad del ser.

Creo que en el relato de Marcos podemos observar en el ciego una simbólica de vergüenza y exclusión contenidas en el estigma asociado a su

enfermedad que era producto de la construcción de un mapa social de significados.

No podemos negar que la narrativa bíblica se desarrolla en medio de un contexto que tiene componentes sociales, económicos, políticos, culturales y que el texto se escribe en familiaridad con las imágenes circundantes. Así el relato de Bartimeo cobra sentido de realidad en la imagen de marginado y silenciado por su sociedad.

Es allí que Bartimeo irrumpe con un grito que rompe el silencio impuesto por una multitud llamada sociedad que lo excluye por las limitaciones físicas, por el color de piel u orientación sexual. Es en esta construcción social donde Jesús se atreve a llamar a Bartimeo y éste toma el valor de dejar su vida llena de vergüenza (impuesta) bajo códigos disfrazados de divinos, violando así el sentido de la vida del ser humano.

Con el correr del tiempo, nuestra sociedad también ha formado una memoria social que ha violentado a sus hermanos, y en medio de una construcción de identidades religiosas y sociales se han establecido códigos que han marginado a distintos sectores de la sociedad. Esta memoria social es parte de un entramado cultural que han construido sobre ciertas enfermedades, colores, orientaciones un estigma que ubica a determinados grupos como los escogidos, los limpios, los únicos y a otros como los de fuera, los excluidos o anormales.

Pensar en el ciego Bartimeo es pensar en un mundo complejo, donde las interacciones personales, familiares y sociales están interconectadas. Me pregunto: ¿Cómo se veía el ciego ante una sociedad que lo invisibilizaba? ¿Cómo fue la vida del ciego como hijo? ¿La familia vivía parte del estigma que operaba sobre su hijo? ¿Cuál era la política económica que imperaba sobre los excluidos? ¿Era la del Antiguo Testamento o se había desfigurado en la helenización? ¿Quiso subrayar Marcos solamente un aspecto simbólico de la ceguera de los discípulos marcanos? ¿O quiso hacer memoria de una realidad social olvidada que solo sirve como simbólica y no como compromiso histórico con la realidad de los estigmatizados?

Pensar Latinoamérica es un mundo de nuevas construcciones desde las cuales la participación activa de las comunidades cristianas tiene un aporte importante desde la responsabilidad social y comunitaria. Construir en igualdad debe ser el objetivo principal de nuestras sociedades, donde los excluidos,

estigmatizados, son incorporados abiertamente aceptados, y donde el mismo sujeto que antes era excluido se vea a sí mismo no como una minoría, sino como una parte de la nueva visión de continente que esperamos tener.

Referencias

AGUIRRE, Rafael; BERNABÉ, Carmen; GIL, Carlos. *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2009.

AGUIRRE, Rafael. *Así empezó el cristianismo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2010.

MALINA, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.

MARCUS, Joel. *El Evangelio Según Marcos (Mc 1-8)*. Salamanca: Sígueme, 2010.

MARGUERAT, Daniel (Ed.). *Introducción al Nuevo Testamento: su historia, su escritura, su teología*. Ginebra, Suiza: Desclée de Brouwer, 2004.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Evangelios, figuras y símbolos*. Córdoba: El Almendro, 2007.

REED, Jonathan L. *El Jesús de Galilea: aportaciones desde la arqueología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

ROSKAM, Hendrika Nícoline. *The Purpose of the Gospel of Mark in its Historical and Social Context*. Leiden-Boston: Brill, 2004.

SENDRAIL, Marcel. *Historia cultural de la enfermedad*. Madrid: Espasa Universitaria, 1983.

*¡Jonás O negativo! ¡y muy excluyente!*¹

Sergio A. López

Jonás, ¡hay que ir al Este!

La historia bíblica del profeta Jonás tragado por un pez gigante tal vez sea una de las historias más conocidas por todos los públicos. Los acontecimientos que sucedieron antes o después es poco probable que se recuerden con precisión. El libro de Jonás es un relato sobre un hombre llamado Jonás a quien Dios lo hace profeta y le pide que lleve un mensaje de Su parte a una ciudad llamada Nínive. Contra toda previsión de que cumpliera con el cometido dado por Dios, Jonás desobedece y se empeña en hacer lo contrario. Finalmente Dios es quien educará a su profeta en el cumplimiento de su cometido.

La mayoría de los comentarios (GONZÁLEZ, 2000, p. 12; WINTER, 1991, p. 43; KILPP, 1994, p. 16-20) coinciden en destacar que el nombre Jonás no necesariamente concuerda con el autor del libro de Jonás. Se sabe por 2 Re 14,25 de la existencia de un Jonás hijo de Amitay en tiempos de Jeroboam II, pero tampoco podemos vincular a este Jonás con el personaje bajo análisis, pues en ningún momento se afirma que haya sido el autor del libro o contemporáneo a la datación del mismo.

La misión de Jonás consiste en proclamar contra Nínive, pues su maldad ha subido hasta la presencia de Dios (Jo 1,2). Nínive no era cualquier ciudad. Era la capital del imperio asirio cerca del 722 a. C. ¿Qué la hace ser una ciudad especial en el relato? ¿Por qué Jonás no quiere ir? Para el pueblo de Israel representa el recuerdo de lo más doloroso de su historia, cuando fueron sometidos y subyugados. Recuerda el padecimiento de los

¹ Este artículo es una presentación sintética del contenido de nuestra Tesis de Maestría en la que estamos trabajando y que llevará por título: *¡Dios inclusivo! Jonás, ¡no!* El Director de la Tesis es el Dr. Pablo Andiñach.

tiempos de crueldad, violencia y hostilidad contra el pueblo, por lo tanto es un lugar geográfico contra el que se vuelven sentimientos de bronca, odio y aversión.

Desde la consigna “Predica contra ella” en Jo 1,2 hasta la proclamación por parte de Jonás de la destrucción de Nínive en Jo 3,4 seguramente hay muchas posibilidades o alternativas de lo que es posible anunciar; sin embargo, podemos suponer que un mensaje que proclame la destrucción de Nínive sería una oportunidad de cierta satisfacción personal, un anhelo expresado de ver a Nínive destruida y a Dios haciendo justicia a la manera que Jonás esperaba. ¡Por fin Dios hará justicia! Sin embargo, el profeta Jonás huye en dirección opuesta. Hace oídos sordos al encargo de Dios. Nada explica esta reacción en Jonás hasta que la justificación aparece al final del libro.

Y oró al Señor² y dijo: Ahora, Oh Señor, ¿no es esto lo que yo decía estando aún en mi tierra? Por eso me apresuré a huir a Tarsis; porque sabía yo que tú eres Dios clemente y piadoso, tardo en enojarte, y de grande misericordia, y que te arrepientes del mal (Jo 4,2).

Los habitantes de Nínive se arrepienten y creen en Dios. ¡Es una gran ironía que el profeta menos aplicado en la ejecución de su tarea se lleve el mayor de los éxitos!

La provocación que subyace en el libro de Jonás, con toda esa carga de ironía, desemboca en un gran tema, la elección por iniciativa de Dios de un pueblo entre otros pueblos y esa elección recae sobre el pueblo de Israel. La teología de la elección exclusiva y las promesas que le fueron reservadas al Pueblo constituyen el hilo conductor del Pentateuco y la causa que origina una lectura errada sobre esa elección, que la hace excluyente del resto de los pueblos de la tierra, teología muy criticada por el mensaje de algunos profetas.³ Este paradigma teológico, esta manera de comprender la elección

² Si bien la versión de la que usamos al citar el texto utiliza el término *Jehová*, las nuevas versiones ya no lo tienen. Por lo tanto, en esta cita optamos por cambiar el nombre *Jehová* por el de *Señor*.

³ Existe un oráculo en el libro del profeta Amós que relativiza la elección y atribuye a otras naciones el privilegio de un éxodo comparable al que le cupo en suerte a Israel (Am 9,7). Otros oráculos (Am 6,8; Am 6,13-14) declaran que la elección tiene como consecuencia una más estricta severidad por parte de Dios: Sin embargo el profeta Amós mantiene la idea de que el Señor ha escogido a Israel de un modo especial y único. La idea de que Dios conoce a su Pueblo posee un sentido más profundo y más íntimo que el simple reconocimiento de que es un hecho de que existe como Pueblo. Expresa una relación personal íntima más que una mera operación intelectual. Ahora bien, por el hecho de ser pueblo de Dios, Israel debe vivir como pueblo de Dios. Para Amós estaba claro que elección significa *responsabilidad* más que *privilegio*. Recordándolo, el profeta desvanecía la ilusión por la que el Pueblo escogido creía tener especiales derechos sobre Dios.

de Dios explica algunas realidades y vivencias del pueblo elegido y resulta ser un corsé teológico para el mismo pueblo.

Con Jonás podemos interpretar la acción de Dios de manera diferente. Nos estimula a superar nuestros límites mentales cuando pensamos que existen lugares o situaciones donde Dios no está con su presencia y su acción. Lugares “tan indecentes” que no encontraríamos epifanías de Dios. Sin embargo, Dios nos sorprende cuando, en esos lugares impensados y que van más allá de nuestras fronteras hermenéuticas, vuelve a elegirlos como terreno indicado para mostrar su amor. Es allí donde se hace presente, allí se queda, tanto así que si Jonás huye de Nínive está huyendo en definitiva de Dios. Jonás obliga a deconstruir una teología cerrada de Dios para abrirse a otras posibilidades, con el riesgo de inviabilizar el esquema de “elección exclusiva”.

El libro integra la lista de los escritos proféticos, a saber, los llamados menores, pero se diferencia en casi todo de los cánones propios de este género. Sin embargo, posee un espíritu profético. Proyecta una tolerancia divina con amplitud y propaga un amor sin límites que alcanza aún a los ninivitas. Es una clara señal de advertencia contra todo estrechamiento y esquematismo religioso (VIJVER, 1988, p. 11).

Lo que sí podemos afirmar, siguiendo el razonamiento de René Krüger (1984, p. 5), es que los elementos irónicos y satíricos dan sentido al uso de material legendario como es el nombre del profeta, pero también es un condimento esencial de la obra que cuestiona el particularismo y exclusivismo de Israel. Se trata de una composición didáctica, pues algunos de los temas sobre los cuales aborda: castigo *versus* arrepentimiento, universalismo *versus* particularismo, el rol de profeta entre realización y cumplimiento de la profecía, etc. (THE JPS COMMENTARY JONAH, 1999, p. 10) pudieron haber sido dichos así tal cual los mencionamos; sin embargo, el autor utiliza una forma parabólica para desarrollar una idea. El libro no tiene destinatario, lo que refuerza la dimensión universalista, característica que nos importa mucho rescatar.

Los habitantes de Nínive, las personas odiadas y despreciadas son el objeto de amor de Dios y también las destinatarias del mensaje que el profeta Jonás recibe. El lector del libro de Jonás no es capaz de descubrir este mensaje sino hasta el final de la obra, pues sostiene desde el comienzo la idea de que por fin Dios va a reaccionar contra tanta violencia, espera que al llamado de

Dios en Jon 1,1-2 sucedan dos cosas; la primera que Jonás se levante y vaya y la segunda es que Nínive sea destruida. Sin embargo, comienza un movimiento descendente de acciones concatenadas. Jonás se levanta para huir a Tarsis lejos de la presencia de Dios, por eso mismo, baja a Jope, más aun, baja a la bodega del barco que lo llevará en dirección diametralmente opuesta a su destino que es la ciudad de Nínive. En el texto encontramos esta insistencia al respecto del alejamiento de Jonás.

Jonás no llega a cumplir con su deseo de llegar a Tarsis. Una tormenta lo sorprende; tanto como sorprende al lector la actitud de los marineros que eran paganos, pues oraban cada uno a su dios, como también sorprende la actitud de Jonás que duerme profundamente. Cuando no le queda otra escapatoria que asumir que él es el responsable de la situación de crisis por la que pasa la tripulación del barco, desciende aun más: es arrojado al mar y tragado por un pez gigante. Si al relato de esta escena agregásemos los posibles sentimientos de Jonás, podríamos también hablar de una depresión y una pérdida de sentido de seguir viviendo que lo lleva aun más a lo profundo y consecuentemente con el sentido de un movimiento descendente del relato. Todo ese movimiento que hasta ahora había sido descendente (bajar a Jope, bajar al barco, bajar a la bodega del barco y por último a la panza del pez) se transforma en ascendente (sale del pez a la playa, vuelve a ser convocado de nuevo por Dios para llevar a cabo la misión, y marcha a Nínive hacia el Este). El profeta va a Nínive, predica, los ninivitas se convierten y Dios les perdona.

Qué poco durará ese ascenso en el relato, pues, con el éxito de la predicación, comienza una enumeración de acciones del profeta en caída libre (sale de Nínive después de un solo día de predicación para ver su destrucción y va hacia el Este de Nínive cuan niño caprichoso que ahora exagera el mandato de Dios, se desea la muerte al ver que un ricino que le daba sombra se secó y no resiste la idea de que Dios finalmente acepte y ame a los habitantes de Nínive y crea en ellos). Ese nuevo descenso, marcado por el enojo de Jonás, el pedido de muerte y la explicitación del porqué había huido a Tarsis mientras pudo son el grito del *acabose* por parte del profeta que no resiste tanta inclusión de Dios.

El relato muestra a un Dios que desea hacer entrar en razones al profeta Jonás, haciéndole ver que su soberanía sobre el mundo no viene ejercida por una justicia inflexible, donde las cosas son o blanco o negro sin mediar algunos

matices; por el contrario, será por la paciencia, la misericordia, el amor y el perdón en definitiva. El texto es tan radical en su presentación que elige al peor de los enemigos indeseables de Israel para cuestionar a su pueblo respecto de cuán lejos llega, alcanza y abraza el amor inclusivo de Dios tanto para Israel como para los que no son pueblo. ¡En definitiva será el lector quien deba responder al último interrogante de Dios, pues el texto dejará un sin fin de preguntas abiertas! (SKA, 2011, p. 2).

En los bloques mencionados (cap. 1-2 y 3-4), es siempre Dios quien toma la iniciativa y quien la concluye, y nos hace pensar que realmente el protagonista principal de la obra es Dios y no Jonás. Este dato nos permite afirmar que la soberanía de Dios abarca todos los espacios y ámbitos: Israel, Jonás, tierra, mar, meteorología, marineros paganos, Nínive y ninivitas, animales y plantas, etc. Esta soberanía es la que nos permite alcanzar la llave hermenéutica del mensaje universal del Dios de Israel (KRÜGER, 1984, p. 11).

Partiendo de Jo 1,1, Dios se preocupa de los habitantes de Nínive – quienes no merecerían ser tenidos en cuenta– para que también a ellos llegue su voz; convierte a Jonás en su profeta y de ese modo se reafirma que Dios es Señor de todos sin excepción. Nínive es el prototipo, figura de lo más indeseable y perdido.

Las contradicciones se presentan desde un comienzo en el libro de Jonás. El profeta huye. Piensa escaparse de Dios cuando en realidad sabe que Dios es Señor de cielo y tierra tal, como lo reconoce en Jo 1,9. Huye entonces de los paganos orientales (habitantes de Nínive), yéndose a Tarsis en un barco con marineros paganos esta vez occidentales, pero paganos al fin. Sin duda alguna su negativa y su resistencia son muy activas y con hechos concretos.

Jonás, como parte del Pueblo de Israel, según sus propias palabras “hebreo”⁴ y, como tal, destinatario de las promesas de Dios, deberá pasar por muchos contratiempos para asumir la soberanía de Dios, mientras que, a su paso, los paganos (marineros y ninivitas) reconocen a Dios como único Dios. Serán estos paganos –en el caso de los marineros– quienes hasta intercederán a Dios, después de hacer sus últimos intentos por salvarse queriendo remar hasta la costa, los que dejan una enseñanza sobre el valor de la vida, aun la de

⁴ En clara oposición al resto de los demás pueblos.

Jonás, pues su última opción fue arrojarlo al mar. No será la misma actitud la de Jonás con los ninivitas en Jo 4,5. Si a este punto Dios había querido reprochar a Nínive por su conducta, ahora es Jonás su profeta quien más le preocupa y es merecedor de un cambio. Es de suponer que, si Dios fue bueno con su profeta y le da una segunda oportunidad, cuanto más podrá hacer por los Ninivitas que hacen penitencia tanto hombres como animales.⁵ Es tan fuerte esta oposición, este contraste, de actitud de los ninivitas vs Jonás, que hasta en los tiempos neotestamentarios Jesús mismo usó este ejemplo para referirse a los judíos que no querían aceptar su mensaje (cf. Mateo 12,41; Lucas 11,32).

Así la soberanía de Dios es afirmada y sostenida hasta el final del libro de Jonás, ¡pues Dios puede cambiar y cambia! Ni él mismo se sujeta a unos parámetros que lo obliguen a quedarse encerrado, preso de su palabra o de su enojo. Es sin duda el egoísmo nacionalista de Israel personificado en Jonás⁶ el que no puede aceptar un Dios de misericordia y amor universal, cuando en reiteradas circunstancias y en diversas formas el pueblo de Israel experimentó la acción misericordiosa de Dios para con ellos y profesaron su fe en esa particularidad de Dios.

[...] sabía yo que tu eres un Dios clemente y misericordioso, tardo a la cólera y rico en amor, que se arrepiente del mal. Ahora pues te suplico que me quites la vida, porque mejor me es la muerte que la vida (Jo 4,2).

Queda finalmente al lector responder los interrogantes que se abrieron o persistir en la “intolerancia jonásica”.

Amor universal e inclusivo o “elección exclusiva”

Dios elige a Israel desde tiempos antiguos, según lo testimonia la Sagrada Escritura, los hace su Pueblo entre los demás pueblos. “Israel es llamado por Dios, de la esclavitud en Egipto a ser un Pueblo viviendo según

⁵ ¿Acaso la mención de animales también es intencional, para decir a los israelitas cerrados y endurecidos que, si persisten en su postura, son inferiores incluso a los animales?

⁶ Es importante mencionar el libro del profeta Nahúm como testimonio de una teología en Israel que erróneamente leía la elección de Dios a favor de Israel como un gesto exclusivo de parte de Dios hacia el pueblo hebreo, y que a su vez excluía a todos los demás pueblos (Nah 1,15). Todo el texto de Nahúm es un improperio contra Nínive y lo que Dios hará por vengar el honor de su pueblo.

la Torá, a ser testigo de las grandes cosas que Dios Grande tiene guardadas para toda persona que quiera entrar en esa relación, antes como ahora” (GARCÍA BACHMANN, 2001, p. 251).

Bien expresa Mercedes García Bachmann que la elección conlleva un compromiso, una tarea: la de ser testigos delante de los demás pueblos de lo que Dios pretende para la humanidad. Esa elección no debería ser interpretada como exclusiva para Israel, sin embargo, es una de las maneras en que se interpretó la predilección de Dios.

Porque tú eres pueblo santo para el Señor tu Dios; el Señor tu Dios te ha escogido para serle un pueblo especial, más que todos los pueblos que están sobre la tierra. No por ser vosotros más que todos los pueblos os ha querido el Señor y os ha escogido, pues vosotros erais el más insignificante de todos los pueblos (Dt 7,6-7).

La expresión “Pueblo Santo” lo separa de todo lo que es profano y por otro lado lo vincula al servicio de Dios en una situación del todo particular respecto de otros pueblos. Esta manera de leer y entender la predilección de Dios llega al extremo de volver a Dios una propiedad exclusiva de Israel y a Israel propiedad de Dios.

La otra teología presente en los profetas (Is 49,6-7) es la singular misión del pueblo de Israel como testigo delante de los otros pueblos y naciones a cerca del Dios de la Alianza que desea que todos los pueblos vivan bajo esta soberanía de Dios sin descartar el hecho de que Dios haya elegido a Israel no como privilegio sino para una misión.

Si estas dos visiones y sus reacciones son presentadas en constante tensión en innumerables pasajes de la Biblia con tanta vehemencia, es ciertamente porque se trataba de un tema complejo y que dividía las opiniones.⁷ Dos teologías en conflicto en la Biblia Hebrea que ahora aplicaremos al contexto del VIH-Sida.

Jonás es el hombre que sabe sobre el amor de Dios, pero que no lo quiere compartir. No puede evaluar como importante que lo que está en riesgo es la pérdida de personas (y de animales) por sobre cualquier razonamiento o construcción teológica.

⁷ Para no multiplicar citas bíblicas, proponemos como ejemplo los textos citados de Isaías, de Nahúm y de Amós que están presentes en el texto.

La presencia de Nínive desafía una lectura excluyente del amor de Dios. Somos conscientes de que no es posible aplicar en simetría la imagen de Nínive como un elemento de poder imperialista a la situación de estigmatización del VIH-Sida y ubicar a ambos en espacios de exclusión. Sin embargo, apoyándonos en las características didácticas del texto, que presenta a los habitantes de Nínive como personas claramente marginadas y odiadas dentro de la cosmovisión de Israel, ello hace impensable cualquier predicación de amor, cualquier intento de inclusión, que arranque en Israel y que llegue a los ninivitas como destinatarios. Es impensable que ese tipo de personas, provenientes de este lugar en concreto, sean destinatarios del amor de Dios.

Los parámetros de odio y marginación pueden ser aplicados en cualquier caso y más allá de las circunstancias históricas, pues el móvil que se utiliza es el mismo. La dinámica de la discriminación vincula tanto la realidad de las personas de Nínive como las innumerables realidades de marginación y discriminación bajo nuevos estigmas. Para Jonás, la procedencia étnico-religiosa, las circunstancias históricas y los dolorosos recuerdos de la dominación asiria representan suficiente material para relegarlos y tenerlos por malditos. Entonces el estilo parabólico (irónico-cínico) que posee el libro de Jonás en su conjunto permite descubrir elementos que ciertamente son comunes y que el análisis del paradigma teológico que se aplica a Nínive (como el prototipo del que ciertamente está fuera de toda posibilidad de salvación y que merecería indefectiblemente juicio y castigo) es el mismo que podemos aplicar al esquema de teología “férrea” por el cual se sigue excluyendo de la salvación de Dios a los estigmatizados por el virus del VIH-Sida.

Hoy día la realidad de marginación en el contexto del VIH está determinada por la orientación sexual o la identidad de género (ONUSIDA, en red [Consulta: 30.11.2012]).⁸ El VIH tiene el rostro de un ser humano que

⁸ Según las estadísticas presentadas por ONUSIDA, de 130.000 personas que viven con VIH, el 50% desconoce que es portador del virus, y, haciendo el porcentaje de las personas infectadas, surgen estas estadísticas: Se estima que 4 de cada mil adultos están infectados con el virus. La proporción varía y se incrementa si se toman subpoblaciones vulnerables, alcanzando al 12% entre hombres que tienen sexo con otros hombres, al 7% entre usuarios de drogas inyectables, al 5,41% en trabajadoras/es sexuales y al 34% entre personas trans.

posee una historia, que construye su identidad y que, considerando su situación de portador del virus de VIH, lo hace portador de un estigma social. Por eso podemos relacionar el mecanismo de estigmatización de los habitantes de Nínive con los mecanismos que se siguen usando para discriminar a las personas, a las que se estigmatiza porque se encuentran viviendo con VIH. En gran parte, las personas seropositivas son percibidas como culpables de lo que les pasa, es decir, se hace una conexión rápida entre promiscuidad, consumo de drogas, prostitución y VIH-Sida. Esa ligazón entre VIH y “conductas indecentes” expone a las personas al juicio público y a la desaprobación de su modo de vida. El paso siguiente será la condena y la exclusión social.

La idea de Jonás sobre los habitantes de Nínive a quienes considera culpables de ser tenidos por malditos y merecedores de castigo funciona con el mismo mecanismo de pensamiento por el cual ciertos modos de vida son también menospreciados y enjuiciados o tildados de culpables. La sola mención de Nínive es capaz de arrancar los sentimientos más profundos de aversión y rechazo en Jonás. De la misma manera el VIH-Sida deja en evidencia los prejuicios de muchas personas. Así, por ejemplo, las prácticas sexuales de hombres que tienen sexo con hombres generan el juicio que vincula esta práctica a la promiscuidad y, puesto que por la vía sexual se encuentran muchos de los factores y prácticas asociadas con la expansión del virus, es la primera idea que genera el juicio.

Es posible determinar diferentes grados de marginación cuanto más socialmente condenada se encuentra la acción o el modo de vida. Así, por ejemplo, un bebe cuya madre le transmitió el virus es socialmente compadecido, mientras que, si el portador del virus fuera por consumo de drogas o por prácticas sexuales, la persona es marginada y tenida por merecedora de lo que le sucede. El odio y el rechazo que experimentan las personas de orientación sexual diferente y aquellas personas que pertenecen al colectivo social trans, así como también los usuarios de drogas, están en el primer peldaño de los que son considerados malditos, nuevos ninivitas in-merecedores de amor. El desafío comienza cuando debemos internalizar un nuevo paradigma que permita que aquellos a quienes nuestra idea los ubicara como “verdugos”, como indeseables, como malditos, para Dios son los *vulnerables*, débiles y necesitados de amor; y cuando los hemos de recibir con los brazos abiertos que los vuelvan a incluir.

Por tal motivo es la realidad del VIH-Sida una de las nuevas situaciones que nos desafía a ser Iglesias inclusivas. El Sida desafía a las Iglesias a desgarrar su propio corazón, arrepentirse de su rígida moral y de su inactividad. Desafía nuestros miedos y nuestras interpretaciones teológicas excluyentes. La comunidad de los salvos deberá ser salvada por el perdón y la conversión.

Al reflexionar sobre la interpretación, tenemos que sopesar las consecuencias del uso que hemos dado a nuestras Escrituras Sagradas. No podemos borrar ni cambiar los textos históricos, pero hemos de decidir cómo utilizarlos y responsabilizarnos de ello (FYKSE TVEIT, 2010 [Consulta: 30.11.2012]).

La realidad del VIH-Sida nos incomoda, tanto como Nínive incomoda a Jonás. Pone de manifiesto las innumerables estrecheces en la reflexión teológica. El virus se suma a los aspectos más vulnerables de quienes lo sufren. De estas personas se sigue huyendo. Se escatima esfuerzo en salir al encuentro de ellos y lo poco que hacemos no los ubica como el centro de nuestra acción. Pues aún siguen siendo las personas portadoras del virus un otro, un extraño, un extranjero. El estigma y la marginación de las personas que viven con VIH es la negación de su dignidad de seres humanos.

La estigmatización y discriminación en relación con el VIH-Sida se vuelven por lo tanto una *cuestión de derechos humanos*. La discriminación tiene lugar en varios niveles; el más evidente es el que identifica como blanco a las personas que están infectadas o afectadas por el VIH-Sida. Sin embargo, la falta de información preventiva es tanto una violación de sus derechos sociales, así como la negación del tratamiento. De igual manera, la información evasiva y equivocada sobre el virus crea el miedo entre las personas (ORLOV, 2007 [Consulta: 30.11.2012]).

Ubicar la realidad del VIH como un asunto de Derechos Humanos posibilita un tratamiento diferente de la cuestión que va más allá del aspecto de la salud. La defensa de los Derechos Humanos se ve enriquecida en su acción por la problemática del VIH-Sida que amplía los horizontes obligando a mirar realidades que seguían estando fuera de las fronteras que aun persistían en el imaginario colectivo (Mensaje de la Pastoral Ecueménica VIH y Sida para el Día Mundial del Sida 2009 [Consulta: 30.11.2012]).

Siempre es posible ir un paso más hacia el *Este*.⁹ Las y los *Nínives* hacen que las fronteras se deban extender siempre un poco más y que la

⁹ Con la mención “un paso más hacia el Este” deseo exacerbar el comentario que se encuentra en Jonás. En Jon 4,5 afirma el autor del libro que el profeta, luego de la predicación en Nínive, se

inclusión siga siendo un desafío que incomode. Al hablar de Derechos Humanos, restablecemos la relación que nos vincula con personas y con sus historias; por eso, decimos que enriquece el abordaje y la reflexión. Encapsular el virus del VIH-Sida únicamente dentro del ámbito de la medicina es parte de la mentalidad que supone que con una medicación correcta el problema deja de existir. Es solo otra faceta de la actitud jonásica de no involucrarse.

Según los datos que nos proporciona ONUSIDA, en América Latina la epidemia sigue siendo altamente focalizada en personas de orientación homosexual.¹⁰ Estas personas han sido y son objeto de mensajes y actitudes discriminatorios.

La toma de conciencia de que estas personas tienen la misma dignidad humana que las personas heterosexuales y por tanto el derecho de ser aceptadas sin discriminación alguna en la sociedad y en la comunidad cristiana en particular, tampoco acontece sin un largo proceso de sensibilización y aprendizaje (SCHÄFER, 2011, p. 2).

Nuestras comunidades de fe son formadoras de opinión, aun así es solo una parte de nuestra misión. La meta es que seamos santuarios de una inclusión incondicional, de ahí que aceptamos los desafíos en la acción para lograrlo. La Confesión de Augsburgo establece para la Iglesia Luterana una clara visión de lo que es su razón de ser Iglesia cuando afirma que: es la comunidad “de todos los creyentes en medio de los cuales el Evangelio es enseñado claramente y donde los Sacramentos son administrados conforme al Evangelio” (LA CONFESIÓN DE AUGSBURGO, 1971).

dirige hacia el oriente, es decir, al Este de la ciudad para esperar la destrucción de la misma. Interpreto esta actitud del profeta como una provocación a Dios y en su empeño de enviarlo hacia el Este, cuando Jonás huía hacia Tarsis, al Oeste. Provocación infantil y caprichosa que, en términos actuales, diríamos: “ya que me mandas al Este, yo exageraré aun más y más al Este iré yo”.

¹⁰ La epidemia de VIH en América Latina ha cambiado muy poco en los últimos años. El número total de personas que viven con el VIH ha seguido aumentando hasta un estimado de 1,4 millones en 2009, desde 1,1 millones en 2001, debido mayormente a la disponibilidad del tratamiento antirretrovírico. Se estima que en 2009 ocurrieron 92.000 nuevas infecciones de VIH en la región. La mayor parte de la epidemia de VIH en esta región se concentra en redes de hombres que tienen relaciones sexuales con hombres. Sin embargo, el estigma social ha mantenido ocultas y no reconocidas muchas de las epidemias entre los hombres que tienen relaciones sexuales con hombres. También hay una gran carga de infección entre los consumidores de drogas inyectables y entre quienes ejercen la prostitución y sus clientes (<http://www.unaids.org/es/regionscountries/regions/latinamerica/#5> [Consulta: 30.11.2012]).

Por lo tanto, la pertenencia a la misma no se sustenta en ningún requisito previo ya sea de orden étnico, condición sexual, etc. La fe en Dios que da su vida por amor para la redención de la humanidad es la base para ser incorporado a la comunidad eclesial.

La predicación recta del Evangelio es el fundamento que constituye la iglesia. La Iglesia es “*creatura verbi*”, obra de la Palabra y el Espíritu de Dios, que crea la fe uniendo a los creyentes mediante la común aceptación del mensaje de la libre gracia de Dios, dirigido a todo pueblo y nación. Ello la caracteriza como comunidad plural ‘de pecadores perdonados’, que vive del amor de Dios y está llamada a hacer de ese mismo amor el lazo que une a sus miembros entre sí y el testimonio que le debe al mundo. Por lo tanto no hay obra o cualidad humana que defina de por sí la pertenencia a la Iglesia, tampoco en el terreno de la orientación sexual. La iglesia debe estar abierta a todos y todas las que respondan con fe a su bautismo y al mensaje del Evangelio de Jesucristo. Pues con la fe se establece una nueva identidad, que relativiza todas las identidades anteriores, sean étnicas, sociales, sexuales o de cualquier otro tipo: “[...] por la fe en Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios, ya que al unirse a Cristo en el bautismo, han quedado revestidos de Cristo. Ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo” (Gal 3,26-28). Así pues, quien hace de la orientación sexual una condición a partir de la cual se decide o condiciona la pertenencia a la iglesia comete un grave error (Fe cristiana y diversidad sexual, 2011, p. 5).

Queda claro que la inclusión y la pertenencia a la Iglesia de Jesucristo de todas las personas por el motivo que fuere no radican en la condición de éstas, tampoco en un sentimiento filantrópico, sino en un reexamen bíblico-teológico que permita leer los textos bíblicos en perspectiva inclusiva lejos de toda interpretación excluyente. Vale decir, la realidad de las personas que viven con VIH y su entorno no deben quedar por fuera de nuestra hermenéutica bíblica. Una hermenéutica que pueda acercar el mensaje de Dios a favor de los vulnerables, de los marginados. El autor del libro de Jonás le dio vida a un personaje para encarnar las estrecheces de pensamiento y de fe, colocó en la persona de un profeta el resultado de una teología para pocos entendida bajo la hermenéutica de la elección exclusivísima de Dios.

La obra literaria de Jonás sigue con final abierto. Es una buena manera de ponerle fin a esta obra, pues la pregunta de Dios nos llena de esperanza. Una pregunta cargada de desafíos “tan positivos” que nos entusiasma por la inclusión total y de mayor radicalidad. Jonás se quedó con la sensación de ser “O” o muy poco positivo ante la pregunta de Dios... “¿Y no tendré yo piedad de Nínive, aquella gran ciudad donde hay más de ciento veinte mil personas

que no saben discernir entre su mano derecha y su mano izquierda, y muchos animales?" (Jo 4,11).

Referencias

- BOROS, Ladislaus. *Dios cercano*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- FYKSE TVEIT, Olav. *Liderazgo religioso en respuesta al VIH*, Cumbre de Líderes Religiosos de Alto Nivel, Amsterdam, 22 y 23 de marzo de 2010. Disponible en: <http://www.cinu.org.mx/temas/vih_sida/copatrocinadores/dh.htm>.
- GARCÍA BACHMANN, Mercedes. Reflexiones sobre la misión de la iglesia. *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, XX, p. 247-257, 2001.
- GONZÁLEZ, Justo. *Jonás*. Buenos Aires: Kairós, 2000. (Comentario Bíblico Iberoamericano).
- KILPP, Nelson. *Jonas*. Petrópolis; São Leopoldo: Vozes; Sinodal, 1994.
- KRÜGER, René. *Análisis semiótico del libro de Jonás*. Buenos Aires: Facultad de Teología, ISEDET, 1984. (Mecanografiado; archivo personal del autor).
- LA CONFESIÓN DE AUGSBURGO. Traducción de Roberto T. Hoferkamp. Buenos Aires: El Escudo, 1971.
- MORA, Vicente. *Jonás*. Estella: Verbo Divino, 1981. (Cuadernos Bíblicos, 36).
- SCHÄFER, Federico H. Introducción. In: COMISIÓN SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL. *Fe cristiana y diversidad sexual: algunas orientaciones teológicas y exegéticas*. Buenos Aires: Iglesia Evangélica del Río de la Plata, 2011.
- SKA, Jean Louis, SJ. *Jonás o la conversión en alta mar: síntesis de la conferencia del Dr. Ska Jean Louis SJ*. (Fotocopia proporcionada en la conferencia). Buenos Aires, 2011.
- STEFFEN, Uwe. *Jona und der Fisch: Der Mythos von Tod und Wiedergeburt*. Berlín: Symbole, 1982.
- THE JPS COMMENTARY JONAH. The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation. Commentary by Uriel Simon. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1999.
- VIJVER, Enrique. *Jonás: ¿profeta o payaso?* Buenos Aires: La Aurora, 1988.
- WINTER, Alicia. Jonás y la liberación de Nínive. *RIBLA*, Quito, 8, p. 43-56, 1991.

ONUSIDA:

Disponible en: <[http://www.onusida-latina.org/images/2012/mayo/ce_AR_Narrative_Report\[1\].pdf](http://www.onusida-latina.org/images/2012/mayo/ce_AR_Narrative_Report[1].pdf)>. Consulta: 30.11.2012].

Disponible en: <<http://www.unaids.org>>. Consulta: 30.11.2012.

Disponible en: <<http://www.oikoumene.org>>. Consulta: 30.11.2012.

Disponible en: <<http://www.pastoralsida.com.ar>>. Consulta: 30.11.2012.

Disponible en: <<http://www.elistas.net/lista/pastoralvihsida/archivo/indice/441/msg/797/>>. Consulta: 30.11.2012.

Disponible en: <http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/documentos/mensaje2009.html>. Consulta: 30.11.2012.

Hacia una cristología liberadora para personas con diversidad sexual con mayor vulnerabilidad al VIH

Amanda Guldemon

Introducción

Desde la aparición de la epidemia del *virus de la inmunodeficiencia humana* (VIH), se han evidenciado una serie de inequidades y formas de injusticia que contribuyen a que la epidemia se perpetúe. Siendo el VIH, en la mayoría de los casos, una infección sexualmente transmisible, ha afectado mayoritariamente a grupos de la población que tradicionalmente han sido marginados y excluidos por razón de sus prácticas o su orientación sexual, lo cual ha contribuido a que la epidemia se expanda (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011b, p. 7).

Cualquier persona puede infectarse por el VIH, pero las circunstancias sociales y económicas alrededor a los individuos y comunidades son lo que determina la mayor o menor probabilidad de infección, siendo más vulnerables las personas que viven en situaciones de pobreza, marginalidad, estigmatización y discriminación (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2012, p. 91). En el contexto del VIH, la vulnerabilidad se define como:

Los diferentes grados y naturalezas de la susceptibilidad de los individuos y las colectividades a infectarse, enfermarse o morir a causa del VIH/Sida, los cuales dependen de su situación frente al conjunto integrado de aspectos culturales, sociales, políticos y económicos que los ubican en relación con el problema y con los recursos para enfrentarlo (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011b, p. 18).

Aunque las acciones para mitigar el riesgo a la infección por el VIH dependen de la conducta individual, la vulnerabilidad es un indicador de inequidad y desigualdad social y exige respuestas en lo social y político. Se

cuestionan así las estructuras que hacen a algunos grupos humanos experimentar mayor vulnerabilidad frente a la infección por VIH (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011b, p. 20).

La epidemia del VIH en Colombia está concentrada en poblaciones de mayor vulnerabilidad que incluyen a personas sexualmente diversas. Mayormente el VIH está concentrado en hombres que se relacionan sexualmente con hombres (HSH)¹ (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2012, p. 2). En Colombia la población de HSH alcanza prevalencias superiores al 5% en varias ciudades principales, lo que significa que es una epidemia concentrada (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2012, p. 2)².

Desde siempre, la homosexualidad, la bisexualidad, la transexualidad, el lesbianismo o cualquier expresión de la sexualidad o del género que no case dentro de los convencionalismos sociales han sido sancionadas en los ámbitos culturales, religiosos, legales y políticos. Con base en los prejuicios hacia la diversidad sexual, se han realizado actos de violencia y discriminación que lastiman la dignidad de aquellas personas con orientaciones sexuales o identidades de género diversas (COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRICTO FEDERAL, 2008, p. 7).

La infección por VIH seguirá vinculada al comportamiento sexual, dado que la sociedad no ha sido capaz de superar las diferentes formas de estigma y discriminación. Reprimiendo la sexualidad no se detendrá la epidemia, sino se provocará justamente lo contrario. Generando los espacios para el ejercicio de una sexualidad plena y en libertad, personas autónomas y libres podrán contrarrestar a la epidemia (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011b, p. 7).

La epidemia del VIH y la visibilidad de la diversidad de identidades y sexualidades de las personas y grupos con mayor vulnerabilidad al VIH

¹ “La categoría hombres que tienen relaciones sexuales con hombres (HSH) obedece a un patrón epidemiológico de comportamiento y se refiere al grupo de hombres que, dentro de sus prácticas sexuales, realizan sexo con otros hombres o contemplan tal posibilidad. Por ello, esta categoría cobija a hombres gay, bisexuales, y otros hombres de diferentes orientaciones sexuales -incluida la heterosexual-, que en algunos contextos o determinadas situaciones tienen relaciones sexuales con otros hombres” (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011a, p. 55).

² Barranquilla: 13.6 %; Cartagena: 10.0 %; Medellín: 9.1%; Pereira: 5.6; Bogotá: 15.0 %; Cali 24.1 %; Cúcuta 10.9% (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2012, p. 2).

desafían la teología, para lograr que seamos una iglesia más inclusiva (ORLOV, 2008, p. 1-2).

Este artículo pretende proponer, desde una cristología liberadora de Jon Sobrino³, que el grupo específico de personas con mayor vulnerabilidad al VIH y que tienen una identidad sexual diversa son parte de la opción por los pobres, por su situación económica y sociológica; por eso son un grupo preferencial del reino de Dios. Son los principales participantes en una cristología liberadora, y tal hecho llama a la iglesia a una nueva teología y acción hacia personas con diversidad sexual y con alto grado de vulnerabilidad al VIH.

Introducción a la cristología de Jon Sobrino

La cristología es útil, según Sobrino, porque puede presentar a Cristo de tal manera que ayuda a los creyentes y la iglesia a pensar respecto a Jesucristo en una nueva manera (SOBRINO, 1991, p. 13). La cristología de América Latina⁴ es necesaria porque permite presentar a un Cristo que se ha aliado a la liberación, no a la opresión. La cristología es importante porque:

Si los cristianos pusiéramos en práctica un modesto porcentaje de lo que se dice en cualquier libro normal de cristología, el mundo cambiaría radicalmente, y el mundo no está cambiando radicalmente (SOBRINO, 1991, p. 14).

La cristología de Sobrino presenta a Jesucristo desde la perspectiva de la liberación de la opresión que muchas personas, especialmente en América Latina, están viviendo: por etnia, cultura, sexo o género, por ejemplo. El contexto nos exige liberación y una cristología de la liberación (SOBRINO, 1991, p. 17-18).

Sobrino usa el término liberación porque describe realidades muy claras y necesarias: el final de la opresión y de la crucifixión, la vida y dignidad para todos, pero especialmente para los pobres. Ese mismo término apunta a una utopía, la liberación integral, que el reino de Dios sea realidad (SOBRINO, 1991 p. 12-13).

³ Basado en su libro *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*.

⁴ Existen diferentes cristologías en América Latina, pero la cristología dominante es de la liberación.

La nueva imagen de Jesús que ofrece la teología de la liberación es un Jesús en favor de los oprimidos, y el seguimiento de Jesús es replicar una práctica en favor de los oprimidos (SOBRINO, 1991, p. 26-27).

La imagen de Cristo en Medellín y Puebla

Esa nueva imagen de Cristo forma parte de la tradición eclesial católica constituida por Medellín y Puebla⁵. En Medellín la figura de Cristo es salvífica, pero también lo expresa en términos de liberación.

Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano (Justicia, 3, citado de SOBRINO, 1991, p. 34).

Para Sobrino, el texto afirma que Cristo vino a liberar de una pluralidad de males de orden moral, físico y social. Esas situaciones personales y sociales de opresión y la obra de Cristo tienen que ser comprendidas como liberación⁶. Medellín introduce el principio de parcialidad de Jesús: los pobres y la pobreza:

Cristo nuestro Salvador no sólo amó a los pobres, sino que “siendo rico, se hizo pobre”, vivió en la pobreza, centró su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres (Pobreza de la Iglesia, 7, citado de SOBRINO, 1991, p. 34).

La presencia de Cristo en los oprimidos es un lugar escandaloso para muchos. Medellín responde que Cristo está hoy presente en la liturgia y en las comunidades de fe que dan testimonio, pero agrega: “Allí donde se encuentran injustas desigualdades sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor, más aún, un rechazo del Señor mismo” (Paz, 14, citado de SOBRINO, 1991, p. 36).

⁵ Según Sobrino, “es muy importante resaltar este hecho. Medellín y Puebla son la expresión mejor y más original de la tradición eclesial latinoamericana. Expresan la novedad de esa Iglesia con relación a su propio pasado y con relación a otras Iglesias en el presente. Y dado que la realidad del continente latinoamericano no ha cambiado en lo sustancial con respecto al tiempo de Medellín y Puebla, ambos tienen que seguir siendo punto de referencia obligado” (SOBRINO, 1991, p. 33).

⁶ Se recupera el significado etimológico-histórico del término redención: *redemptio* – rescate mediante el pago de la libertad del esclavo; y en hebreo, *gaal* – recuperación que hace Dios de lo suyo usurpado (SOBRINO, 1991, p. 34).

Puebla reafirma la legitimidad y necesidad de una nueva imagen que sea liberadora. En el capítulo *Opción preferencial por los pobres*, plantea que los pobres son el destinatario privilegiado de la misión de Jesús, por el mero hecho de ser pobres, “cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren” (n. 1.142). Afirma la correlación esencial entre pobres y misión de Jesús. Los pobres llaman a la conversión, desde su propia realidad, como la del Jesús crucificado (SOBRINO, 1991, p. 37-38).

El lugar eclesial y social de la cristología

La cristología necesita tener en cuenta dos cosas. La primera son los textos en los cuales ha quedado expresada la revelación; la segunda es la realidad de Cristo en el presente, su presencia actual en la historia, a la cual corresponde la fe real en Cristo (SOBRINO, 1991, p. 41).

El lugar es importante por la presencia de Cristo en la actualidad, que es posible ver a través de signos⁷. Cristo está presente en la historia, y Sobrino confirma que la presencia de Cristo se da en las mayorías oprimidas (SOBRINO, 1991, p. 43-45). Podemos decir que Cristo también está presente en las comunidades de los HSH, bisexuales, transexuales y lesbianas, entre otras expresiones de la sexualidad, por cuanto su situación de opresión y descalificación moral los torna más vulnerables al VIH.

La iglesia de los pobres

La realidad de los pobres es para la cristología latinoamericana el lugar eclesial y el lugar social. La iglesia es el lugar real de la cristología, porque en ella se mantienen, transmiten e interpretan los textos acerca de Cristo⁸. La iglesia es la realización comunitaria de la fe en Cristo y la presencia de Cristo en la historia. La iglesia es el cuerpo de Cristo (SOBRINO, 1991,

⁷ “Si no aceptase de antemano esa posibilidad y no integrase en su quehacer la realidad es de esos signos, si es que se dan, entonces, la cristología se convertiría sólo en reinterpretación, actualizada sí, pero del pasado, en exposición, desde hoy, de las cristologías del Nuevo Testamento o en comentario de posteriores reinterpretaciones de aquél” (SOBRINO, 1991, p. 43).

⁸ No quiere decir que la Iglesia sea el único lugar donde se mantienen, transmiten e interpretan los textos acerca de Cristo. Pero la Iglesia con más autoridad practica esas actividades.

p. 48-49). Por esa razón es tan importante que la iglesia cambie su teología y acciones que muchas veces perpetúan el estigma y discriminación o ponen barreras para entrar y ser aceptado en la iglesia a personas con una sexualidad diversa.

La fe real y comunitaria, que en la cristología latinoamericana son puestas en relación con los pobres, llevan como consecuencia al surgimiento de la iglesia de los pobres⁹, y ésta se convierte en el lugar eclesial de la cristología latinoamericana. Como los pobres son los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús, ellos hacen las preguntas fundamentales a la fe (SOBRINO, 1991, p. 50). Las personas con una sexualidad diversa y mayor vulnerabilidad al VIH también hacen preguntas importantes a la iglesia: ¿Cómo estamos entendiendo y viviendo nuestra sexualidad? ¿Cuál es nuestra teología sobre la sexualidad y cómo estamos practicándola? ¿Cómo está la iglesia amando al prójimo? entre otras.

El “Jesús histórico”

El punto de partida para la cristología en América Latina es Jesús de Nazaret, el “Jesús histórico”. Lo más histórico del Jesús histórico es su práctica¹⁰ y el espíritu con que la llevó a cabo. Su práctica tiene como contenido fundamental la liberación de los oprimidos, el abajamiento a ellos, en la solidaridad con ellos y en cargar con el pecado que los destruye a ellos, que su dirección sea el Reino de Dios (SOBRINO, 1991, p. 76-79). La cristología latinoamericana vuelve a Jesús de Nazaret y su seguimiento.

La vida de Jesús afirma el anuncio del reino a los pobres, defensa de los oprimidos y confrontación con sus opresores y anuncio del Dios de la vida (SOBRINO, 1991, p. 88-90). Jesús es visto como buena noticia, desde y para las comunidades¹¹.

⁹ La iglesia de los pobres es “una iglesia en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna”, según I. Ellacuría (SOBRINO, 1991, p. 50).

¹⁰ “Por práctica entendemos el conjunto de actividades de Jesús para operar sobre la realidad social y transformarla en la dirección precisa del Reino de Dios” (SOBRINO, 1991, p. 77).

¹¹ En todos lugares Cristo no es captado ya automáticamente como buena noticia, pero en América Latina Cristo sigue siendo buena noticia, es esa nueva imagen (SOBRINO, 1991, p. 90).

El reino de Dios es para los pobres

En su ministerio Jesús habla con mucha frecuencia del reino de Dios¹². Y el reino de Dios tiene un destinatario concreto: los pobres¹³. Jesús comprende su misión como dirigida a los pobres: “me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva” (Lc 4,18). Esta relación entre el reino de Dios y los pobres se establece en los evangelios como un hecho, y lo afirma Puebla¹⁴. ¿Y quiénes son los pobres? Por una parte, son los que gimen bajo algún tipo de necesidad básica en la línea de Isaías 61,1ss. Los pobres son hambrientos y sedientos, los desnudos, los forasteros, los enfermos, los encarcelados (Mt 25,35ss). Los pobres son los que viven bajo opresión. Son los pobres económicos y están negados del mínimo de vida (SOBRINO, 1991, p. 112).

Por otra parte, los pobres son los despreciados por la sociedad vigente, los tenidos por pecadores, los publicanos, las prostitutas¹⁵, los sencillos, los pequeños de los más pequeños¹⁶, los que ejercen profesiones despreciadas¹⁷. En este sentido, según J. Jeremías, los pobres son los marginados, “a quienes su ignorancia religiosa y su comportamiento moral les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación” (SOBRINO, 1991, p. 112). Jesús muestra indudable parcialidad por los pobres¹⁸. El hecho de que el reino de Dios es para los pobres es escándalo para muchos. La razón es que la relación entre Dios y las personas muchas veces es vista

¹² “El reino de Dios es una utopía que responde a una secular esperanza popular, en medio de innumerables calamidades históricas; es, por ello, lo bueno y lo sumamente bueno. Pero es también algo liberador, porque adviene en medio de y en contra de la opresión del antirreino. Necesita y genera una esperanza que es también liberadora de la comprensible desesperanza históricamente acumulada de que lo que triunfa en la historia es el antirreino” (SOBRINO, 199, p. 102).

¹³ Es importante recordar que Jesús ofrece el amor de Dios a todos, pero no de la misma manera. La preferencia de Dios y Cristo por los pobres sigue causando desconcierto y escándalo (SOBRINO, 1991, p. 111).

¹⁴ Puebla afirma: “por el mero hecho de ser pobres, cualquier que sea la situación moral o personal en que se encuentren, Dios los defiende y los ama, y son los primeros destinatarios de la misión de Jesús (cf. n. 1.142).

¹⁵ Mc 2,16; Mt 11,19; 21,32; Lc 15,1ss.

¹⁶ Mt 11,25; Mc 9,36 ss; Mt 10,42; 18,10-14; Mt 25,40-45.

¹⁷ Mt 21,31; Lc 18,11.

¹⁸ Hoy en día se llama opción por los pobres.

según la conducta moral de éstas. Que el reino de Dios llegase para los justos tenía su propia lógica interna; pero “que llegase haciendo caso omiso de la situación moral de las personas, eso era escandaloso” (SOBRINO, 1991, p. 116). Por tanto, a pesar de un juzgamiento moral sobre las personas con una sexualidad diversa y mayor vulnerabilidad al VIH, por el hecho de ser clasificados como pobres son parte preferencial del reino de Dios.

Personas trans:¹⁹ una sexualidad diversa como ejemplo de pobre

Debido a los procesos sociales y culturales alrededor a las mujeres trans, en la mayoría de los casos las dos opciones laborales que les quedan a las mismas son peluquería o la prostitución²⁰. Estos trabajos son pocos valorados socialmente, mal remunerados y no ofrecen condiciones de estabilidad o prestación social alguna, pero son los únicos que la sociedad les ofrece (PRADA et al., 2012, p. 189). Las mujeres trans que ejercen prostitución presentan diferentes factores que las hacen más vulnerables²¹ a la infección por VIH, como bajo nivel educativo, menores ingresos económicos y discriminación social y laboral (VILLAMIL, ROZO y JIMÉNEZ, 2011, p. 355-357).

Por no seguir los códigos, las normas y las estéticas de sexo y género, muchas personas trans experimentan situaciones de violencia, de discriminación, de marginación y de exclusión de diversas instituciones sociales (como la familia, la escuela, la educación superior, el trabajo, el Estado, la iglesia, el sistema de salud) y tienen una mayor vulnerabilidad frente al virus del VIH (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011b, p. 61).

La buena nueva le compete, según C. Escudero Freire, a “la liberación material de cualquier tipo de opresión, fruto de la injusticia” (SOBRINO,

¹⁹ En Colombia la palabra trans se refiere a las personas que asumen una identidad de género que no está acorde con su sexo anatómico, asignado al nacer (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2011b, p. 58).

²⁰ “Como si éstas les correspondiesen naturalmente y no tuviesen capacidades para desarrollarse en otros campos” (PRADA et al., 2012, p. 189).

²¹ Es importante notar que la sola identidad de género no constituye un factor de riesgo por sí misma (PRADA et al., 2012, p. 177).

1991, p. 120). Y la buena noticia anunciada a los pobres no puede ser sólo de palabras, pero de acciones y buenas realidades. En el sentido de buena noticia en Isaías y Lucas, solo será buena noticia en la medida en que se realice la liberación de los oprimidos (SOBRINO, 1991, p. 121). Por eso es tarea de la iglesia trabajar por la justicia e inclusión de los que están marginados, estigmatizados y discriminados, como aquellos con diversidad sexual y mayor vulnerabilidad al VIH.

En los evangelios Jesús aparece con frecuencia relacionándose con pecadores o con personas tenidas, según la sociedad religiosa, como publicanos y prostitutas; pero Jesús va más allá, no solo comparte con ellos sino que hasta hace la afirmación de que los publicanos y las prostitutas entrarán en el reino de Dios antes que sus piadosos oyentes en el templo (Mt 21,31). Y por eso los homosexuales, los bisexuales, transgéneros y lesbianas también entran al reino de Dios primero. Según Sobrino, se muestra como Jesús acoge a los pecadores (lo que todos somos), y el Dios que se acerca es un Dios amoroso. La acogida de Jesús es algo liberador. La acogida muestra la gracia y el incondicional amor de Dios. “Y ese amor es el que logra lo que no logran puras exigencias morales, ni amenazas, ni desprecios sociales” (SOBRINO, 1991, p. 133). También es liberadora porque devuelve la dignidad a los despreciados y marginados por la sociedad. El gesto de amistad de Jesús, el acercarse es lo que libera, porque en sí mismo supera la separación y la oposición (SOBRINO, 1991, p. 133).

Ampliación del termino pobre

Para Alberto Parra, el pobre y la pobreza tienen una semántica más amplia que lo económico. Las perspectivas complejas y amplias acerca del pobre y de la pobreza no pueden ser definidas por una sola variable, lo económico. Para Parra, el pobre es, entre otras cosas: el carente de recursos económicos, el subyugado por modalidades de vida y de expresión ajenas a las suyas, es el violentado y oprimido por el poder abusivo, es el enfermo, es la minoría, en el sentido sexual es el “anormal”, es el infectado, el descarriado, es el solo, el triste, es el excluido, el que tiene necesidades básicas insatisfechas. En el sentido teológico, es a quien se niegan la misericordia y el amor. En el sentido religioso, es quien es violentado en su conciencia y a

quien se le niega o se le impide buscar y hallar la razón de su sentido histórico y de su último sentido (PARRA, 2003, p. 304-305).

Esos pobres y esas pobreza son muy amplios y dolorosos. Constituyen la deshumanización, antivida y de antirreino (PARRA, 2003, p. 305). Basados en las características que Parra ofrece para el término pobres, podemos decir que las personas con sexualidad diversa quienes tienen una mayor vulnerabilidad claramente caben dentro de la categoría teológica pobres.

La opción por las personas con diversidad sexual con mayor vulnerabilidad al VIH

Para Lisandro Orlov, la opción por las personas vulnerables al VIH, que mayormente son las personas con diversidad sexual, es una variante de la opción por los pobres. Es una realidad que determina la misión de la iglesia y que promueve una relectura de nuestra forma de relacionarnos con esas personas y la sociedad en general. Esta opción también reconfigura el quehacer de la iglesia y hace visible a la esencia del ser iglesia, su fe, su identidad y su esperanza. La iglesia que sale al encuentro de las personas vulnerables al VIH se encuentra evangelizada por ellos y ellas (ORLOV, 2010, p. 21-22).

Al fundamentar la opción de la iglesia en la opción misma de Dios y en el ejemplo de Jesús de Nazaret, la iglesia se ve obligada a repensar la naturaleza del Dios y la iglesia (ORLOV, 2010, p. 22). Esta opción por las personas vulnerables al VIH es una opción fundamentada en la situación económica y sociológica, en el estigma y discriminación que experimentan, la dignidad herida, y en último porque se les niega la vida misma.

La tradición de Jesús siempre es un desafío para nuestra cultura, nuestra iglesia y nuestra persona. Las personas sexualmente diversas, en su mayoría, viven en situaciones de carencia, debajo de los niveles de pobreza, son estigmatizadas y discriminadas. Pero esas personas son iguales en dignidad, son hijos e hijas de Dios, por ser parte de la iglesia (ORLOV, 2010, p. 29).

Referencias

- ARRIVILLAGA, Marcela; USECHE, Bernardo. *Sida y sociedad: crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*. Bogotá D.C.: Aurora, 2011.
- COMISIÓN DE DERECHOS HUMANOS DEL DISTRICTO FEDERAL. *Informe especial sobre violaciones a los derechos humanos por orientación o preferencia sexual y por identidad o expresión de género 2007-2008*. México D.F., 2008.
- LAFURIE, M. M.; FORERO, A. E.; MIRANDO, R. J. Narrativas de travestis sobre su vivencia con el VIH/sida. *Invest Educ Enfer.*, v. 29, n. 3, p. 353-362, 2011.
- MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL. *Guía de prevención VIH/SIDA: Hombres que tienen relaciones sexuales con hombres*. Bogotá D.C., 2011a.
- _____. *Guía de prevención VIH/SIDA: Mujeres trans*. Bogotá D.C., 2011b.
- _____. *Panorama del VIH/Sida en Colombia 1983-2010*. Bogotá D.C., 2012.
- ORLOV, Lisandro. *El amor incondicional: espiritualidad para acompañantes de personas con VIH o SIDA*. Buenos Aires, Epifanía, 2010.
- _____. *Señales en el camino: criterios evangélicos para una pastoral inclusiva en VIH*. Buenos Aires: Epifanía, 2008.
- PARRA, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá D.C., Digiprint, 2003.
- PERSONERÍA DE MEDELLÍN. *Informe parcial sobre la situación de los derechos humanos en Medellín de la población LGBT agosto de 2007-agosto 2009*. Medellín, 2009.
- PRADA PRADA, Nancy; GALVIS HERRERA, Susan; ORTIZ GÓMEZ, Ana María. *¡A mí me sacaron volada de allá! Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Secretaria General de la Alcaldía Mayor de Bogotá D.C., Universidad Nacional de Colombia, 2012.
- SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador: lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

“El Dios occidental” y la legitimación y reproducción de la estigmatización y la discriminación asociada con el VIH y el Sida

Andrés Alba

Introducción

El estado actual de la cuestión de Dios, discernida desde el VIH y el Sida, ha recabado en la necesidad de deconstruir modelos de Dios que *legitiman y reproducen* (VAN DIJK, 2000, p. 287-294, 318-327) el estigma y la discriminación hacia quienes viven y conviven con el virus (PATERSON, 2005). Así, nuestra pregunta problema es esta: ¿Qué modelo de Dios *legitima* y permite *reproducir* el estigma y la discriminación hacia quienes viven y conviven con el virus?

En específico, nuestra lectura teológica se centrará, durante el presente artículo, en indagar un modelo de Dios aglutinante y denso y, esta es nuestra hipótesis de trabajo, uno que ha *legitimado* y permitido *reproducir* con mayor fuerza las relaciones de estigmatización y discriminación de todo tipo y, en particular, las asociadas con el VIH y el Sida: nos referimos a “El Dios Occidental”.

El análisis se hará desde la circularidad hermenéutica, basándose nuestra lectura teológica en el hecho de que “el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar [...] y así sucesivamente” (SEGUNDO, 1975, p. 12). En nuestro caso, la *nueva realidad* que obliga a interpretar de nuevo la

revelación¹ de Dios es el fenómeno del VIH y el Sida. Por la importancia que demanda una hermenéutica teológica capaz de *leer teológicamente* el fenómeno del VIH y el Sida, vamos a explicitar algunas características de nuestro método. El círculo hermenéutico contiene dos condiciones básicas. La primera consiste en sospechar de las *ideas y juicios de valor* (VAN DIJK, 2000, p. 31-39) que tenemos sobre nuestras concepciones de vida y mundo en general, formulando nuevas preguntas ante dichas concepciones; la segunda radica en un cambio en la interpretación bíblica y teológica, desarrollando nuevas respuestas ante las preguntas planteadas (SEGUNDO, 1975, p. 13). En palabras de Segundo, las dos condiciones que ha de tener el círculo hermenéutico son “la riqueza y profundidad de nuestras preguntas y sospechas acerca de la realidad, y la riqueza y profundidad de una nueva interpretación de la Biblia” (ibid.). Estas dos condiciones implican cuatro niveles mutuamente entrelazados: (1) partir de nuestra manera de experimentar la realidad, lo que nos conduce a la sospecha ideológica, y (2) aplicar la sospecha ideológica tanto a la superestructura ideológica de la realidad como a la teología en particular (sospecha teológica). Estos dos niveles (3) generan una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos conduce a la sospecha exegética, produciendo una nueva hermenéutica. Se trata de (4) una hermenéutica de la sospecha, operacionalizada a través del Análisis Crítico del Discurso (ACD), que renueva nuestras ideas y juicios de valor sobre la realidad (en particular sobre el fenómeno del VIH y el Sida, en este estudio) y transforma nuestra interpretación bíblica, generando así nuevas concepciones, prácticas y modelos de Dios (SEGUNDO, 1975, p. 14). La nueva hermenéutica deberá ayudarnos, particularmente para nuestro presente estudio, a avanzar en la liberación de la estigmatización y la discriminación asociada con el VIH y el Sida.

¹ Martin Lutero (1483-1546) diferencia entre *Verbum Dei*, palabra de Dios, y *Deus ipse*, Dios mismo, en persona; procede de manera similar entre Dios y Escrituras de Dios, y distingue entre el Dios oculto (*Deus absconditus*) y el Dios encarnado (*Deus revelatus*). Este contraste configura nuestro enfoque teológico y enmarca nuestra concepción de revelación: Dios es oculto y también manifiesto. Ver: Lutero, 1967, p. 159-173.

El punto de partida: la *comunidad* viviendo y conviviendo con el VIH

El origen de este artículo se encuentra en la escucha de experiencias y testimonios de vida de personas que manifiestan el gran impacto que generó, en todo el orden de su existencia, ser diagnosticadas como seropositivas para el VIH. Por lo general, la pregunta por el sentido de la vida brota con *mayor fuerza* en situaciones límite, y, desde esta experiencia y nuevo lugar social, surgen preguntas y lamentos *hacia* Dios y *sobre* Dios de parte de grupos creyentes. Recibir un diagnóstico positivo para el VIH funge en nuestra cultura como situación límite, y la asunción de cierta condición serológica lleva a preguntas y replanteamientos en torno a la imagen de Dios concebida y practicada. En este sentido, hablar del VIH y Sida no sólo remite a un problema de carácter médico: entre sus diversas dimensiones (psicológica, social, etc.) implica también un *desafío* de hermenéutica teológica.

Herменéutica teológica y VIH

Para este desafío, tengamos en cuenta dos dimensiones. Por un lado, el hablar de Dios es, entre otras cosas, hablar desde *modelos*, esto es, *representaciones* (sociales), concepciones e imágenes que los seres humanos nos hacemos de lo divino, lo trascendente o lo totalmente Otro. Por otro lado, estas representaciones *regulan* el comportamiento de las personas en su habitar el mundo (VAN DIJK, 2000, p. 65). Ahora bien, y respecto del VIH y el Sida, en los últimos 30 años de la epidemia los modelos eclesiales y pastorales dominantes han insistido en interpretarlo *como castigo de Dios* o como *señal de advertencia de Dios* (SANDERS, 2007, p. 61-74; PATERSON, 2005; 2009; ONUSIDA, 2005), y estos modelos a su vez han sido asumidos en el sentido común de creyentes y no creyentes. Así, *si Dios castiga* “comportamientos indebidos”, con facilidad el VIH es un castigo de Dios y Dios castiga a través del VIH a quienes se comportan “indebidamente”². Dadas así

² Sontag indica que es “una tontería” decir “comportamientos indebidos”: Ejemplifica la autora: “Cotton Mather llamaba a la sífilis castigo ‘que el Justo Juicio de Dios ha reservado para nuestros últimos Tiempos’. Si se recuerdan ésta y *otras tonterías* que se han dicho sobre la sífilis desde finales del siglo XV hasta principios del XX, apenas puede sorprender que muchos quieran ver metafóricamente en el

las cosas, aparece la posibilidad del estigma y la discriminación hacia quienes viven con VIH, e incluso hacia ellos, el ejercicio de mecanismos de poder y dominio, fomentados por cierto tipo de *representaciones* sobre Dios y *modelos* teológicos que, como veremos, contienen una *ideología* (VAN DIJK, 2000, p. 13-28)³.

Modelos de Dios y estigma y discriminación

Los modelos de Dios consisten en construcciones metafóricas propias del lenguaje teológico (McFAGUE, 1994 p. 67 y 74). Una ilustración al respecto: un modelo monárquico en teología ha creado y fortalecido la imagen de Dios como Rey y Señor Todopoderoso; pero también tenemos antiguas tradiciones teológicas que mitologizaron su propia experiencia de Dios a través de las imágenes de Dios como Padre, Dios como Madre (Isaías 42), o Dios como amor incondicional (Evangelio de Juan, 1era Carta de Juan). La categoría *modelos de Dios* nos permite, entonces, rastrear diferentes modelos referidos a Dios en las distintas tradiciones bíblicas, en las diversas vertientes de la historia de la teología y en las actuales situaciones humanas⁴. El carácter insondable de la revelación de Dios advierte, vale decirlo, de que ningún

sida -al igual que en la peste- un juicio moral a la sociedad” (SONTAG, 2003, p. 71. Subrayado nuestro). Nuestro punto de vista sostendrá que se trata de un *ideograma con forma teológica*, que permite *legitimar* y *reproducir* el estigma y la discriminación. Es algo común en el ámbito eclesial, que refiere lo indebido a cierto tipo de relaciones, como las pre o extra matrimoniales. No es nuestro interés valorar o juzgar ese tipo de relaciones: las referimos en tanto con ese “indebido” se juega para explicar y juzgar, para estigmatizar y discriminar, la condición médica de la persona con VIH. Al respecto, véase: BANCO MUNDIAL, 2006, p. 12; ONUSIDA, 2010.

³ La noción de *ideología* que asumimos en todo nuestro trabajo se basa en la interconexión existente entre la *estructura social* y la *cognición social*. Así, entendemos por ideología “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo” (VAN DIJK, 2000, p. 21). Agreguemos: toda ideología se concretiza en las *actitudes*, entendiendo que esta noción – la actitud – hace referencia a “las creencias socialmente compartidas” (p. 405, cita 12). Además, toda ideología se legitima y reproduce a través del discurso y las prácticas sociales.

⁴ Las antiguas tradiciones teológicas referidas se basan más en una *epistemología semita* que occidental. Convive aquí indicar que Occidente’ es un concepto complejo y polémico. Mas que su acepción geográfica, que contrapone pueblos occidentales a pueblos orientales, aquí es comprendido como una *noción* que permite centrar la mirada en un pensamiento hegemónico que ha determinado la trama de la historia, y con ello la existencia, de diferentes pueblos hasta hoy. Occidente remite a una cosmovisión del mundo, del ser humano, de la naturaleza y de Dios o lo divino centrada en la razón instrumental heredera del pensamiento grecorromano. Denota, como categoría de análisis, una forma predominante de sentir, pensar y actuar caracterizada por el eurocentrismo.

modelo de Dios ha de tomarse como sagrado, normativo, autorizado o exacto: posee unas posibilidades ante un fenómeno dado, pero sin duda también unos límites.

Ahora, ¿Cómo se relacionan el estigma y la discriminación *asociada con el VIH* con los modelos de Dios y, en particular, con el modelo de “El Dios Occidental”? Para avanzar en un despliegue analítico, vamos a indicar, brevemente, qué entendemos por estigma y discriminación, partiendo de la premisa fundamental de que estos conceptos-valores están entrelazados no solo con el fenómeno del VIH y el Sida: se relacionan con condiciones de clase, raza-etnia, el género y lo generacional y, en especial correspondencia con nuestro análisis, con las orientaciones sexuales de *grupos humanos* específicos.

El *estigma* es, en lo fundamental, un *proceso relacional* que se da en cualquier contexto, allí donde haya establecidas normas de identidad. No posee un carácter ontológico: es una experiencia colectiva y social, una realidad sistémica y no solo individual, y por tanto transformable históricamente (PATERSON, 2003, p. 36 y 37). En ese sentido, entendemos la estigmatización como un *fenómeno sistémico*, una realidad relacional que toca al conjunto de la sociedad y no solo a ciertos grupos o individuos fijados (marcados), estereotipados o señalados. Además de sistémico, el estigma es también *instrumental* y *simbólico*. Lo instrumental indica las *acciones afirmativas* que buscan nivelar las condiciones de desigualdad o falta de oportunidades que han tenido históricamente diferentes grupos o personas. Acciones basadas por el trato preferencial en el acceso o distribución de ciertos recursos o servicios, así como el acceso a determinados bienes con el objetivo de mejorar la calidad de vida de grupos desfavorecidos. Se trata de una compensación social por los prejuicios y discriminaciones a la que estos grupos y personas fueron sometidos⁵. Por su parte, el estigma simbólico es relacional: se basa en el miedo y la ignorancia, y está fuertemente configurado por el papel que juega la religión en las distintas culturas, debido a las concepciones sobre lo santo y lo puro que éstas ejercen en el subconsciente colectivo (DOUGLAS, 2007). El estigma simbólico depende mucho más del *poder*

⁵ Las precisiones sobre estigma instrumental y las *acciones afirmativas* se las debo a Ricardo Luque, asesor para VIH del Ministerio de la Protección Social de Colombia.

político, económico y social que detentan unos *grupos sociales* sobre otros (PATERSON, 2003, p. 40). Esto último nos lleva a definir que la estigmatización sistémica es la que conduce a la discriminación y, peor aún, a la exclusión económico-social.

La *discriminación* se diferencia de la estigmatización (MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL, 2011; VOCES POSITIVAS, 2011; ONU-SIDA, 2011) en tanto es efecto o resultado del estigma: consiste en los actos, *actitudes* o prácticas ejercidas sobre un grupo o persona estigmatizada (AGGLETON, PARKER Y MALUWA, 2002). Precisa ONUSIDA: “La ‘discriminación’ hace referencia a cualquier forma de distinción, exclusión o restricción *arbitraria* que afecte a una persona; normalmente, aunque no siempre, *se ve motivada* por una característica propia de una persona o por su pertenencia a un grupo determinado (en el caso del sida, la confirmación o sospecha del estado serológico positivo al VIH), independientemente de si tales medidas *están justificadas o no*” (2011, p. 13; subrayado nuestro). Debemos indicar, sin embargo, que ninguna actitud *arbitraria* está justificada, menos las que se basan en un modelo de Dios en particular: toda discriminación es negativa.

Dada esta breve conceptualización sobre el estigma y la discriminación sigue latente la pregunta: ¿Cómo se relacionan el estigma y la discriminación *asociada con el VIH* con los modelos de Dios y, en particular, con el modelo de “El Dios Occidental”? Una posible respuesta lleva a indicar que *el estigma y la discriminación se dan en medio de las relaciones humanas configuradas por la religión y el poder que caracteriza a toda sociedad y cultura*. Vistas así, estas categorías permiten develar modelos de Dios que legitiman prácticas y relaciones tanto estigmatizadoras y discriminadoras (nivel externo), como autoestigmatizadoras y autodiscriminadoras (nivel interno), ejercidas en nombre de Dios o de imágenes y representaciones-concepciones de Dios. A su vez, relacionar estigma y discriminación asociado con el VIH y el Sida con el modelo del Dios Occidental permite avanzar en la construcción de un modelo de Dios que anime la reconfiguración de actitudes, prácticas y relaciones humanas más justas y dignas.

Con el instrumental analítico anterior, ahora se puede indagar el modelo del Dios Occidental y, en específico, en cómo éste *legitima y reproduce* relaciones de estigma y discriminación hacia quienes viven con VIH.

El Dios Occidental

El modelo del “Dios Occidental” es un problema teológico amplio y denso. Está basado en el modelo aristotélico-tomista que ha caracterizado gran parte del pensamiento occidental y, con ello, las configuraciones culturales que este pensamiento ha producido. Hellen Buss Mitchell dice (2006, p. 177): “El Dios de la religión y filosofía occidentales ha sido descrito tradicionalmente como eterno, omnipotente, omnisciente, bueno, fuente de la verdad y de la ley moral”. Las “descripciones tradicionales” a las que se refiere la autora son en realidad *atributos*. No es posible aquí analizar cada atributo, solo se quiere indicar lo siguiente: *todo atributo de Dios es atribuido* por un ser humano o *colectividad con el poder* de atribución y configuración de diferentes modos de sentir, pensar y actuar. Luego, este Dios Occidental puede ser criticado como una *representación ideológica* de un *grupo social* determinado (VAN DIJK, 2000, p. 22). Juan Luis Segundo relacionó este modelo de Dios con el modelo de sociedad occidental así:

La sociedad que estructura de una manera más profunda y decisiva la *convivencia humana* en el planeta es, sin lugar a dudas, la que hoy llamamos sociedad occidental. Y como ella coincide de hecho con el área donde se expandió el mensaje cristiano, podríamos decir que nuestro Dios está hecho, en parte, a imagen y semejanza de esta realidad social designada con la cópula de adjetivos tan frecuentemente y políticamente aplicados a nuestra civilización: occidental y cristiana (1968, p. 14).

La sociedad occidental *es* judeo-cristiana⁶. Esta sociedad cristiana es la que estructura en forma definitiva y decisiva el campo propio en el que se reproducen relaciones de estigma y discriminación: *la convivencia humana*. El asunto teológico radica en que esta sociedad cristiana que denominamos occidental ha construido -o ha hecho una representación social compartida por un grupo- un modelo de Dios justamente para *legitimar* sus formas de convivencia. Más comprensivamente: lo anterior significa que el modelo de Dios denominado aquí “El Dios Occidental” ha *determinado*, no sólo condicionado, formas de sentir, pensar y actuar de diferentes pueblos y

⁶ Lo que no resta que el *islamismo* se encuentre, también, en el complejo entramado de *lo occidental*. Lo que lleva a pensar que el problema subyacente de los modelos de Dios recae, paradójicamente, en el fenómeno del monoteísmo. Más exactamente, *la sociedad occidental* pretende erigirse como monoteísta.

culturas. En relación específica con nuestra indagación teológica, asumimos que este modelo de Dios ha *legitimado* y permitido la *regulación* del comportamiento humano, los cuerpos y la sexualidad. Volvamos a recordar a Segundo:

Al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo; nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros hermanos hacen alianza con nuestras estrechas falsificaciones de la idea de Dios. Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto (1968, p. 13).

La cuestión de Dios, entonces, tiene implicaciones en la forma como nos relacionamos como sociedad. En la cita de Segundo, identificamos nuestra noción de *ideología* a través de la relación entre la estructura social y la cognición social: El Dios Occidental es una deformación (cognición social) que ha generado una sociedad occidental (estructura social) que se corresponde con dicha *representación*: relaciones injustas e inauténticas.

Dos conclusiones, propias de la teología feminista anglosajona, fundamentan aún más las implicaciones que tiene para la convivencia humana la *representación* de “El Dios Occidental”, *comunicada* en los púlpitos de las iglesias, en las conferencias sobre VIH y Sida por parte de médicos expertos (LUQUE, 2001, p. 143), en los comerciales de televisión, en el cine y en las facultades de teología, por mencionar solo algunos campos sociales. En *La búsqueda del Dios Vivo*, Elizabeth Johnson concluía:

El símbolo de Dios funciona y tiene profundas consecuencias para la *identidad comunitaria* y para la *vida personal* de quienes creen. Consiguientemente este libro ha intentado además mostrar las *consecuencias que para la ética y la espiritualidad* se desprenden de estas nuevas percepciones (2000, p. 292; subrayado nuestro).

Mucho antes que Johnson, McFague realizó una desconstrucción del Modelo de Dios Occidental a través de otras metáforas teológicas -Dios como madre, Dios como amante y Dios como amigo-, que la llevaron a insistir en el carácter ético al que apunta cada modelo. Esto no es una cuestión menor, ya que la autora concluye que cada modelo de Dios recae en la ética: *justicia, sanación y compañerismo* son los valores que concretizan los modelos propuestos por la autora (1994, p. 197-207, 243-258, 290-298).

Insistimos, nuestra intención no es profundizar en los rasgos que caracterizan el modelo del Dios Occidental, o en la epistemología teológica que permite su crítica (PIMENTEL, 2008, p. 81-145). La indagación teológica

que se ha desarrollado viene mostrando la necesidad de explicitar cómo es que el modelo del Dios Occidental permite la *legitimación y reproducción* de relaciones de estigma y discriminación hacia quienes viven con el VIH. Por tanto, antes de quedar atrapados en una conceptualización del Dios Occidental de tipo filosófico en lucha con la metafísica (PANNENBERG, 1999), vamos a analizar tres *discursos teológicos* que reproducen ideologías teológicas y, a su vez, critican otras, guardando relación con este modelo de Dios. Un *discurso* proviene del campo de la música, otro de la literatura, y el tercero consiste en la narración de una mujer viviendo con VIH. Creemos que este tratamiento, pese a lo breve, nos permitirá avanzar en la indagación del modelo de Dios Occidental y en su necesaria deconstrucción. Una anotación más: procederemos así porque estos *discursos* pueden ser analizados (VAN DIJK, 2000, p. 253) como producciones culturales de Occidente.

Primer discurso: La canción “Si Dios fuera negro” es de autoría de Rubén Blades. El coro de la canción es el siguiente: “Si Dios fuera negro - mi compay- todo cambiaría. Fuera nuestra raza -mi compay- la que mandaría”. El coro entrelaza los contenidos de las estrofas; estos son:

Negro el presidente y el gobernador
Negro el abogado y negro el doctor compay

Negra la azucena *lilly
Y negra la tiza *chalk
Negra Blanca Nieve *snow white
Negra Mona Lisa

Negro fuera el día
Negro fuera el sol
Negra la mañana
Negro el algodón - *cotton

Negro fuera el Papa *pope
Y negro el ministro
Los angeles negros
Negro Jesus Cristo -compay-

La canción es un lamento, *si Dios fuera*, pero también es una búsqueda de identidad: *el ser negro* en medio de una sociedad cristiana dominada por los blancos. Es, entre otras cosas, una proyección social: Si Dios fuera negro, *todo cambiaría*: el orden institucional y el cósmico, los roles sociales y el mismo ejercicio del poder entre los hermanos de la misma religión, pero de diferente color (teología racista!). La canción critica la teo-ideología racista que subyace en el modelo del Dios Occidental: El Dios de Occidente es un Dios Blanco que ha legitimado la estigmatización y discriminación hacia el pueblo negro. La estigmatización y discriminación padecida por el pueblo negro y su relación con los discursos teológicos quedó muy bien expresada por James Cone (1973, p. 86): “Un Dios sin color no tiene cabida en la teología negra, ante una sociedad donde los hombres sufren precisamente por su color”. Desde ya podemos parafrasear a Cone: un Dios sin sexualidad no tiene cabida en una sociedad en la que las personas precisamente sufren estigma y discriminación mayormente por sus prácticas y más específicamente por sus orientaciones o identidades sexuales.

Resulta fundamental, antes de pasar al análisis del segundo discurso, señalar brevemente de dónde proviene la *representación* de un Dios Blanco, Rico, Hombre y Anciano. En *El Dios de la Edad Media*, afirmaba Le Goff:

El que cumple mejor la función de dominio, y en particular de dominio de estilo monárquico, es Dios Padre. No olvidemos – continúa Le Goff –, que el Dios de los cristianos tomó parte de sus rasgos del Imperio romano. Y el emperador fue en un principio el modelo terrenal de Dios [...] El personaje que mejor encarna el poder en la Edad Media -un poder *sagrado*-, es el rey” (1999, p. 48).

El estigma y la discriminación, como lo indicamos más arriba, fundamentalmente tienen que ver con el *uso del poder* en las relaciones humanas (convivencia). Le Goff nos invita a pensar⁷ en que el Dios Padre de Jesús fue convertido (acto idolátrico) por la cultura occidental en un rey autoritario y déspota que funge como poder sagrado dominando el cuerpo y

⁷ “La imagen de Dios en una sociedad depende, por supuesto, de la naturaleza y lugar de quien imagina a ese Dios. Existe un Dios de los clérigos y un Dios de los laicos; un Dios de los monjes y un Dios de los seglares; un Dios de los poderosos y un Dios de los humildes; un Dios de los ricos y un Dios de los pobres. Hemos tratado de fijar esos diferentes modelos de “Dios” en torno a algunos datos esenciales: el Dios de la Iglesia, Dios de la religión oficial; el Dios de las prácticas, que en la Edad Media son fundamentalmente religiosas, antes de que aparezcan aspectos profanos” (Le GOFF, 2004, p. 10). La tesis central del libro es que las imágenes de Dios cambian en el curso del tiempo. El Dios de la edad media es, fundamentalmente, el Dominus Deus, el Señor Dios (p. 46 y 47).

las sexualidades de sus súbditos. La occidentalización de Dios (la construcción del discurso o del modelo) se desarrolló a través de la imperialización del cristianismo (HINKELAMMERT, 1998, p. 147-190), configurando una religión estigmatizadora y discriminadora de todas las identidades que no se ajustaran al modelo del Dios Occidental: entiéndanse mujeres campesinas, brujas, moros, bárbaros (indígenas), negros, “desviados o anormales”, los sin (esa) imagen y semejanza divina.

Segundo discurso: En *Los Hermanos Karamázov*, Fédor Dostoievsky hace de los diálogos entre los diferentes personajes un complejo sistema de *discursos teológicos*. Sólo dos alusiones, una mucho más conocida que la otra: Iván Karamázov sentencia: “Si Dios no existe, todo está permitido” (DOSTOIEVSKI, 2000, p. 941). La sentencia hace de *Dios la base o el fundamento* de los preceptos morales⁸. En otro contexto, Mitra dice: “Quiero a mi patria, Alexei; aunque soy un bribón, quiero al Dios ruso” (p. 475). Aquí, la ortodoxia rusa se asocia con el patriotismo ruso, todo fundamentado en un Dios que tiene clara una identidad: ser ruso, no americano.

Por su parte, la sentencia de Iván se enmarca en la antítesis fe-atéismo. Sin embargo, vista esta sentencia desde la reflexión teológica latinoamericana y caribeña, es decir, desde la antítesis fe-idolatría (RICHARD, 1989; GUTIÉRREZ, 1989), podemos decir que en realidad la historia de occidente muestra, evidentemente, que el problema es que existen diferentes dioses (ídolos) en los cuales los seres humanos han fundamentado y justificado sus prácticas y relaciones sociales. Construir y creer en un Dios Blanco, Rico, Hombre y Anciano ha *legitimado y reproducido* relaciones sociales que han generado empobrecimientos masivos, procesos de deshumanización, relaciones de estigma y discriminación por no ser como *ese Dios* u obediente a *ese Dios* y, más aun, procesos y lógicas de poder y dominio sobre los cuerpos y las sexualidades.

Pero el Dios de Occidente, como modelo o constructo teológico, no solo es Blanco, Rico, Hombre y Anciano, es, además, Heterosexual. Porque

⁸ Es preciso recordar que la ideología es *la base de las representaciones sociales compartidas*, en este caso, por los miembros del grupo denominado “cultura occidental”.

se cree que existe este Dios Occidental -como esencia o *causa sui*-, es que todo está permitido: asesinar, en forma simbólica y real, a *maricas, putas, travestis, drogadictos*⁹ o *toda persona* que no encaje en los parámetros de las identidades sexuales hegemónicas basadas en este modelo de Dios.

Tercer discurso: la narración de una mujer viviendo con VIH. “Cuando recibí el diagnóstico fue empezarme a cuestionar y ver y decir por qué está pasando esto, por qué esto en mi vida, por qué he pasado tantos dolores, por qué si existe un Dios generoso, un Dios bueno, un Dios de amor, (cierto), yo no creo en ese Dios perverso que permita tanto dolor... (cierto) entonces ¿dónde está Dios, sí, o no existe Dios? Fue empezar a preguntarme de esa manera, pero... pero Dios siempre ha estado ahí, quizás he sido yo quien me he alejado de ÉL, cierto, y por Dios y por ÉL es que yo estoy aquí y estoy muy bien si... porque pues primeramente ÉL es esa luz que ilumina mi vida en cada momento y en cada instante, pero ha mejorado muchísimo esa relación, y esas preguntas y esos porqués que se dieron en ese momento... en el transcurso del tiempo ÉL mismo me ha ido mostrando por qué está pasando eso, por qué ha pasado esto en mi vida y ha colocado y ha sido tan generoso que ha colocado las personas y los medios, (cierto), para que yo salga adelante para que yo aprenda a vivir de una manera digna” (ASIVIDA, 2009).

La mujer que cuenta su *historia de vida* es alguien que ha desarrollado una circularidad hermenéutica. Su experiencia al ser diagnosticada la ha llevado a aplicar una sospecha ideológica (las preguntas profundas sobre la realidad que vive), que ha pasado a ser una sospecha exegética (“Dios generoso, Dios bueno, Dios de amor [...]”) y teológica (“¿dónde está Dios, sí, o no existe Dios?”). El círculo se completa al producirse una nueva hermenéutica: “yo no creo en ese Dios perverso que permita tanto dolor”; “pero Dios siempre ha estado ahí”. Quien narra ha superado el ídolo que representa el modelo del Dios occidental. El Dios que descubre quien narra, un *Dios buscado e interrogado*, es un Dios que está ahí, que acontece, que se hace presencia, *a través y en los otros*: “ha colocado las personas y los medios”. La interpretación

⁹ Hago uso consciente de estos términos por su carga violenta (estigmatizadora y discriminadora) contra esas otras identidades no hegemónicas.

de esta nueva realidad, guiada por una hermenéutica de la sospecha, ha llevado a quien narra a reconocer el fin de este Dios que va descubriendo: “vivir de una manera digna”.

Hasta aquí el breve análisis de los discursos que, creemos, nos han permitido avanzar en la explicitación de cómo se relacionan el estigma y la discriminación asociados con el VIH con el modelo del Dios Occidental. Ahora, el esfuerzo por liberar a la teología de discursos que *legitimen* y *reproduzcan* el estigma y la discriminación y, peor aún, la exclusión social por vivir con VIH, pasa por proponer un nuevo lenguaje, nuevas imágenes y nuevas representaciones-concepciones de Dios. Debemos, en este sentido, *imaginarnos* a otro Dios en tiempos del VIH y Sida.

Hasta aquí el breve análisis de los discursos que, creemos, nos han permitido avanzar en la explicitación de cómo se relacionan el estigma y la discriminación asociados con el VIH con el modelo del Dios Occidental. Ahora, el esfuerzo por liberar a la teología de discursos que *legitimen* y *reproduzcan* el estigma y la discriminación y, peor aún, la exclusión social por vivir con VIH, pasa por proponer un nuevo lenguaje, nuevas imágenes y nuevas representaciones-concepciones de Dios. Debemos, en este sentido, *imaginarnos* a otro Dios en tiempos de VIH y Sida.

Hacia un Dios Indecente: la propuesta de la indecente Marcella Althaus-Reid

Hasta aquí hemos avanzado en una aproximación a la pregunta ¿Qué modelo de Dios legitima y permite reproducir el estigma y la discriminación hacia quienes viven y conviven con el virus? La hipótesis de que ha sido el modelo del Dios Occidental la ideología que ha legitimado y reproducido este tipo de relaciones, nos ha llevado a explicitar cómo se relaciona este modelo con lo que es el estigma y la discriminación. Antes de señalar algunas ideas para seguir teologizando, queremos dejar planteado el aporte de Marcella Althaus-Reid en torno a un modelo de Dios que podría empezar a responder a la experiencia del estigma y la discriminación vivida por el VIH.

En nuestra tierra, América Latina y el Caribe, la epidemia sigue altamente concentrada en hombres que tienen relaciones sexuales con hombres, usuarios de drogas y personas de identidad transgénero. Por esta razón fundamental, y

por las identidades que están en juego, es importante imaginarnos al Dios Indecente, siguiendo los planteamientos de Althaus-Reid.

La teóloga latinoamericana más reconocida por sus aportes a la Teología *Queer*, en sus dos obras más importantes (2003, 2005), avanzó en la deconstrucción de modelos de Dios que invalidan la experiencia de personas cuya orientación sexual está fuera de los marcos de la heterosexualidad. La autora nos habla de “Modelos Indecentes de Dios: pervertir las interpretaciones” (2005, p. 130-144). En este apartado, esboza cinco modelos de Dios: el Dios de la solidaridad, el de los actos sexuales imperiales, el Dios blando o pornográficamente no tan explícito, el de la colonia y, finalmente, el Dios/Jesucristo. Se trata de una deconstrucción sexual de modelos de Dios hegemónicos que guardan relación estrecha con el modelo de sociedad actual.

En este sentido, Althaus-Reid insiste en que todo discurso teológico pretende representar a Dios definiendo comportamientos sexuales (2000, p. 205). Se trata de un cambio de ideología operada por otro grupo social que pretende expresarse y reproducir su interacción social a través de otro discurso sobre Dios (VAN DIJK, 2000, p. 243). Así, “los teólogos indecentes pueden entonces decir: ‘Dios marica’; Dios reinona; Dios lesbiana; Dios mujer heterosexual que no acepta las construcciones de heterosexualidad ideal; Dios ambivalente de difícil clasificación sexual”. Se trata de otras metáforas, de un contramodelo del Dios Occidental que busca liberar a Dios de las cárceles de los discursos que lo convierten en ídolo: “The Queer God creates a concept of holiness that overcomes sexual and colonial prejudices and shows how Queer Theology is ultimately the search for God’s own deliverance”¹⁰ (ALTHAUS-REID, 2003, contraportada). En este sentido, la indecente teóloga avanzó en la importancia especial de un discurso teológico liberador en el “nivel en que la producción y reproducción ideológicas son realmente logradas por actores sociales en situaciones sociales” (VAN DIJK, 2000, p. 243).

Finalmente, es preciso señalar que la concentración de la epidemia demanda una teología que sea honesta con la experiencia de vida de quienes

¹⁰ “El Dios Queer crea un concepto de la santidad que supera los prejuicios sexuales y coloniales, y muestra cómo la Teología Queer es, en última instancia, la búsqueda de la liberación de Dios” (ALTHAUS-REID, 2003, contraportada).

viven con VIH y que nos permita superar el estigma y la discriminación que neutraliza y bloquea todos los esfuerzos de prevención y atención.

Los teólogos indecentes deberían hablar claramente a quienes gustan de las cosas claras. Decir “Dios marica” es proclamar no solo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada sino una epistemología diferente y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido usada para despreciar y humillar a otros (ALTHAUS-REID, 2005, p. 138).

De la coherencia y autenticidad del teólogo, de su compromiso antiidolátrico, dependerá que Dios sea Dios, que vaya siendo -sin estancarse-, en medio de las relaciones humanas que pasan por la piel. De la indecencia epistemológica del teólogo dependerá que ninguna orientación sexual sea humillada o depreciada y de que a ninguna persona viviendo con VIH le sea negada la presencia del Dios Auténtico que comunica en el presente.

Conclusión

Discernir los modelos de Dios es necesario, en primer lugar, para liberar a Dios mismo de la racionalidad teológica sexista y xenofóbica. Se trata de un acto teológico, si se quiere profético, que consiste en liberar a Dios para liberar nuestras relaciones sociales del estigma y la discriminación de todo tipo y en particular las relacionadas con el VIH y el Sida. El Dios Occidental ha sido construido bajo las ideologías del racismo, el sexismo y la xenofobia, legitimando y reproduciendo las relaciones de estigma y discriminación que se desprenden de ellas. Ideológicamente, la exclusión económico-social de la mayor parte de la humanidad y el racismo, como relaciones sociales, se basan en la representación de un Dios Blanco y Rico. Y el machismo, el sexismo y la xenofobia se basan en la representación de un Dios Hombre Heterosexual. Nos declaramos ateos de este Dios (ídolo). Por último, nuestro ateísmo -compromiso antiidolátrico- nos lleva a la taxativa afirmación: El Dios de Occidente no es el Dios de Jesucristo. Esto no es una cuestión menor, ya que de lo anterior se desprenden dos tareas teológicas críticas: 1. Desoccidentalizar nuestra idea de Dios para avanzar en la liberación del estigma y discriminación asociada al VIH y el Sida y 2. Contrastar el modelo del Dios Occidental con el Dios de Jesús para remitologizar y simbolizar un modelo de Dios centrado en el cuerpo y la diversidad sexual: Dios de la Diversidad.

Referencias

AGGLETON, Peter; PARKER, Richard; MALUWA, Miriam. Estigma y discriminación por VIH y SIDA: un marco conceptual e implicaciones para la Acción Ciudadanía Sexual. 2002. Disponible en: <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b1/Discriminaci%F3n%20por%20VIH.pdf>. Consulta: julio de 2012.

ALTHAUS-REID, Marcella. Indecent exposures: excessive sex and the crisis of theological representation. In: ISHERWOOD, Lisa (ed.). *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000. p. 205-232.

_____. *The Queer God*. London: Routledge, 2003.

_____. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

ASIVIDA. 2009. Material Audiovisual.

BUSS MITCHELL, Hellen. *Raíces de la sabiduría*. 4. ed. Traducido por Rosa Erika Hernández Martínez. México: Thomson, 2005.

CONE, James. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.

DOSTOIEVSKI, Fédor Mikhaïlovitch. *Los hermanos Karamázov*. 9. ed. Madrid, España: Ediciones Cátedra, 2006.

GRONDIN, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Traducido por Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Dios o el oro en las Indias: siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989.

_____. *El Dios de la vida*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.

HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. 2. ed. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

JOHNSON, Elizabeth. *La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios*. Traducido por Milagros Amado Mier. Santander, España: Editorial Sal Terrae, 2008.

LE GOFF, Jacques. *El Dios de la Edad Media: conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid, España: Trotta, 2004.

LUQUE, Ricardo. *El Sida en primera persona: información y claves para el logro de acuerdos preventivos*. Bogotá: Panamericana Editorial, 2001.

LUTERO, Martin. *Obras*: Vol. 4. Versión castellana de Erich Sexauer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967.

McFAGUE, Sallie. *Modelos de Dios*: teología para una era ecológica y nuclear. Traducido por López Agustín y Tabuyo María. Madrid: Sal Terrae, 1994.

MINISTERIO DE LA PROTECCIÓN SOCIAL. Fondo de Población de las Naciones Unidas – UNFPA. *Guía de Prevención VIH/SIDA*. Bogotá, 2011.

ONUSIDA. Orientaciones terminológicas de ONUSIDA. UNAIDS. 2011. Disponible en: <http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/documents/unaidspublication/2011/JC2118_terminology-guidelines_es.pdf>. Consulta: 07.07.2012.

_____. Protocolo para la identificación de discriminación contra las personas que viven con el VIH. UNAIDS. 2001. Disponible en: <http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/dataimport/publications/irc-pub01/jc295-protocol_es.pdf>. Consulta: 07.07.2012.

ORLOV, Lisandro. Pastoral EcuMénica VIH/SIDA. Pastoral EcuMénica. Disponible en: <<http://www.pastoralsida.com.ar/docum.html>>. Consulta: 06.03.2012.

PANNENBERG, Wolfahrt. *Metafísica e idea de Dios*. Traducido por Manuel Abella. Madrid: Caparros Editores, 1999.

PATERSON, Gilian (ed.). *Prevención del VIH: una conversación teológica global..* Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial, 2009.

_____. VIH y SIDA: el reto y el contexto. Conceptuación del Estigma. En: ONUSIDA. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA*. Namibia: Windhoek, 2003. p. 33-41.

_____. *El estigma relacionado con el SIDA: pensar sin encasillamientos: el desafío teológico*. Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial; Consejo Mundial de Iglesias, 2005.

PIMENTEL CHACÓN, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas*: estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara. Heredia, Costa Rica: Universidad Nacional, Escuela EcuMénica de Ciencias de Religión, 2008.

RICHARD, Pablo (ed.). *La lucha de los dioses: los idólos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. 3. ed. San José, Costa Rica: Departamento EcuMénico de Investigaciones, 1989.

SANDERS, Frank. El Sida: ¿Castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico, *Concilium*, 321, p. 61-74, 2007.

SEGUNDO, Juan Luis. (1968). *Teología abierta para el laico adulto*: v. 3: nuestra idea de Dios. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

_____. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

VAN DIJK, Teun A. El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, p. 23-36, 1999.

_____. *Ideología: un enfoque multidisciplinario*. Traducido por Lucrecia Berrone de Blanco. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

¿Es el VIH y Sida *un locus theologicus*?

Carlos Andrés Andino Acosta

Introducción

Sustentar que el VIH y Sida es un *locus theologicus* (lugar teológico) será tan solo una aproximación, ya que no se pretende desarrollar a profundidad el tema. Más bien, el interés está en presentar una reflexión que invite a seguir profundizando que el VIH y Sida es un lugar teológico para la reflexión de la nueva teología y, reconociéndolo como tal, se logre hacer una teología del VIH y Sida para acabar con presupuestos y argumentos, surgidos de imaginarios sociales y morales, que generan estigma y rechazos a quienes conviven con el virus. Al considerar el VIH y Sida como un *locus theologicus*, la teología se acercará con un nuevo discurso de interpretación, con la que permitirá valorar a la persona diagnosticada en su propio contexto existencial, contexto que configura todas las dimensiones de la experiencia humana.

En el artículo se desarrollará al VIH y Sida como realidad, para luego pasar a su sentido teológico y, desde la revelación, a su sentido hermenéutico en cuanto permite hacer un acercamiento interpretativo de la realidad y situación del VIH y Sida, que, a partir de la experiencia humano-existencial de la fe dada en la revelación, se pueda considerarlo como un *locus theologicus*. En particular, el mensaje teológico de la revelación no es más que el amor gratuito que Dios, en su autocomunicación en la historia del hombre y la mujer, ofreció como única fuente de perdón, justicia, igualdad y salvación. Hay que decir que la revelación como la autocomunicación de Dios que acontece en la historia humana, y su interpretación desde la fe y experiencia existencial, se modifican de acuerdo a los distintos contextos en los que las personas se ven involucradas.

1. La situación del VIH y Sida como realidad

El VIH y Sida genera miedos, impotencias, abandono soledad, fruto de interpretaciones a partir de imaginarios sociales, culturales y religiosos que conducen a preguntarse ¿por medio de qué, quién, cómo, dónde y cuándo “me infecté” o “se infectó”?, fue ¿el sexo, las drogas, un procedimiento clínico, una transfusión de sangre?, etc., o por disposiciones a cualquier clase de riesgo y de vulnerabilidad a los que se enfrentan hoy las personas. Desde los primeros casos identificados, la enfermedad ha cobrado la vida de millones de personas, y hoy existen muchas más personas que conviven con el VIH (ONUSIDA, citado por CLIFFORD, 2005, p. 1). Es por eso que el mundo une esfuerzos contra la propagación del contagio, combatir la enfermedad y luchar contra los estigmas de exclusión; diversas ciencias y disciplinas han tratado de aproximarse y dar posibles respuestas a la problemática. El estigma y la discriminación relacionados con el VIH y Sida pueden describirse como un “proceso de desvalorización” de las personas que conviven con el virus o están asociadas con él (CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS, 2003).

Al VIH y Sida se lo conoce como Virus de Inmunodeficiencia Humana, o más conocido como un retrovirus. “El retrovirus VIH, al igual que todos los virus, es un ser vivo que posee una estructura muy sencilla, es invisible al microscopio e infecta al organismo provocando distintas enfermedades” (SÁNCHEZ, 2001, p. 21). Esto hace que sea difícil su detección, y es el que ocasiona la pérdida de todas las defensas del organismo quedando expuesto a cualquier enfermedad, que por más leve que sea se convierte en maligna e infecciosa, ya que “el virus ataca a un tipo de linfocitos llamados T4” (BERMEJO, 1990, p. 13). Los linfocitos son los glóbulos blancos encargados de crear las defensas o anticuerpos, los cuales, al tener contacto con el VIH, son destruidos. A este proceso, en su más alta fase de infección, se le conoce como el Sida, Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida, y es cuando la persona ha desarrollado la enfermedad; en esta etapa, el virus afecta totalmente las defensas del organismo de la persona (LÓPEZ y OROZCO, 1996, p. 13-15). Pero el VIH y Sida no solo es un virus, ni una enfermedad, es una realidad que reclama un interés especial de las instituciones, entidades y estructuras sociales, pues afecta cada día a muchas personas en el mundo, ya sea por su patología o por el estigma de rechazo y exclusión que genera hacia las personas contagiadas.

Las iglesias constituyen una parte ya importante en la respuesta ante el Sida y en la atención a las personas que viven con el virus; las comunidades de fe han dado frecuentemente acogida a personas estigmatizadas y discriminadas por la sociedad. Pero al mismo tiempo, estas comunidades de fe pueden ser lugares donde se refuerzan los estigmas; la acción realmente efectiva puede verse paralizada por una falta de voluntad a la hora de tratar los problemas que los hombres y las mujeres tienen que afrontar en su vida cotidiana (PIOT, 2007, p. 329).

Por consiguiente, es un llamado a la teología y a las instituciones eclesiales a colocar su mirada en esta realidad y situación que conmueve la experiencia humana y la vida creyente de las personas. Por eso, las iglesias desde su preocupación responden, como lo hicieron desde el Sínodo General de la iglesia de Noruega, en el que manifestaron que las iglesias deben hacer cuanto puedan, para evitar que se sientan excluidos aquellos que padecen la enfermedad, y trabajar para evitar y prevenir la propagación del contagio (IGLESIA DE NORUEGA, SÍNODO GENERAL 2003).

Al respecto, la iglesia católica, desde el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), decidió buscar respuestas a las preocupaciones pastorales que surgían de la atención a personas diagnosticadas con VIH y Sida. Así, en el documento que fue elaborado en el año 2004, durante el encuentro de pastoral de la salud sobre VIH y Sida -realizado por el CELAM en Colombia-, el enfoque priorizado para enfrentar la situación fue aportar, desde la acción de la iglesia, líneas de acción en prevención, salud y educación, pues sólo hasta la década de los 80 comenzaban a aparecer los primeros casos de VIH y Sida registrados en Colombia. Se propuso, entonces, tratar al VIH y Sida de manera integral, incorporándolo a otras realidades como la marginación y exclusión social, la pobreza, violencia familiar, maltrato, entre otros (LA IGLESIA CATÓLICA HABLA DEL VIH/SIDA, 2007). La iglesia católica, continuando con su preocupación, retoma, en el documento conclusivo de Aparecida, la importancia de los enfermos, y pone de relieve que una pastoral renovada, sobre todo la pastoral de la salud, es la respuesta a los grandes interrogantes de la vida, como el sufrimiento y la muerte, a la luz de la muerte y resurrección del Señor. Invita a las iglesias particulares a promover una pastoral de la salud que incluya otros campos de acción y atención y que tenga mucha prioridad en la atención a las personas con VIH y Sida (APARECIDA, 2007, p. 417-421).

2. El VIH y Sida y el sentido teológico

La realidad del VIH y Sida es una situación compleja en la existencia de las personas cuando son diagnosticadas del virus; situación que lleva a cambiar de proyectos de vida dentro de la familia, trabajo y sociedad, pues hasta antes del diagnóstico la vida transcurría en normalidad. El ser humano, al ser constructo de muchos factores, entre ellos la experiencia creyente, se ve interpelado a preguntar el porqué de su situación, cómo sucedió y por qué sucedió, y, no encontrando en sí mismo respuestas, se evoca por su experiencia de fe a buscar respuestas en Dios. Por tanto, Dios, conocido por su libre autocomunicación y su revelación en la historia, y la fe de las personas, configurada a partir de cada experiencia existencial, juegan un papel importante en la vida del creyente, más aun cuando la vida misma se ve afectada por realidades y situaciones complejas que producen rechazo y estigma. Por tal razón, la mayor preocupación no solo debería ser por la acción pastoral sino que, a partir de la experiencia humana de la fe, afligida por distintos contextos, hoy se hagan nuevos discursos de interpretación teológica. Este es el caso del VIH, situación de vulnerabilidad que configura la existencia de la persona diagnosticada, no solo en su realidad social y familiar sino en su intimidad personal, y en ella, en su disposición religiosa. Entonces, si una situación tan compleja como lo es el VIH dispone al ser humano en todas sus dimensiones, sobre todo en la comprensión de su experiencia de fe, cómo no hacer una reflexión teológica de esta realidad. Por estas situaciones que se desprenden de la experiencia que viven las personas a causa de la realidad del VIH y Sida, el plantearlo como contexto es importante, pues permite que hoy se pueda valorar al VIH y Sida como un lugar teológico, desde el cual se puede hacer una interpretación de la situación que aqueja la vida de las personas y, con ella, promueva una nueva disposición desde su fe, ante la vida y la enfermedad.

Ahora bien, Dios, por iniciativa suya, se revela al hombre, de tal modo que trasciende las realidades naturales, existenciales y los diferentes escenarios y circunstancias de la vida cotidiana de los creyentes. En efecto, la comprensión de la revelación es importante para la interpretación de la experiencia creyente y la producción de la reflexión teológica que permite orientar la existencia. Para Parra, según Sánchez, la perspectiva de apropiación de la revelación marca la comprensión del oficio teológico (SÁNCHEZ, 2007, p. 95). Al respecto

Parra dirá que “hacer teología no es la sola reconstrucción de los horizontes de la tradición, sino la producción de los horizontes del intérprete” (PARRA, 2003, p. 95); o como dice Bevans: “cuando hablamos de teología, lo hacemos teniendo tres fuentes -o *loci theologici* -: Escritura, Tradición y Experiencia humana presente (o contexto)” (BEVANS, 2005, p. 22). De igual manera dirá que, tal como el contexto cultural e histórico influye en la construcción de la realidad en la que se vive, el mismo contexto influye en la comprensión de Dios y la expresión de la fe (BEVANS, 2005, p. 24). Del mismo modo concluye que hacer teología contextual significa tener en cuenta la experiencia de fe del pasado, recordada en la sagrada Escritura y la experiencia del presente, es decir, el contexto (BEVANS, 2005, p. 25), y que, en efecto, “la teología necesita entender que el contexto, en todas sus dimensiones, es el punto de partida inevitable para la reflexión teológica de hoy” (BEVANS, 2005, p. 27).

Como se ha dicho, la situación que vive la persona diagnosticada de VIH y Sida, que dispone a la persona en su vulnerabilidad más profunda, se convierte en un contexto hermenéutico. Por dichas razones, hoy la teología también es convocada a tener presente las distintas realidades que configuran la experiencia humana. La teología, con sus nuevas interpretaciones, debe adaptar sus discursos teológicos al “aquí y ahora” de las situaciones concretas, en este caso, a la realidad del VIH y Sida, que, a través de una lectura de los signos de los tiempos,¹ debe promover la verdad y la eficacia de su acción con una inseparable fidelidad al evangelio (BRUSCO y PINTOR, 2001, p. 94-97). La teología con su acción debe ser dinámica para dar razón de un Dios que se hace vida en la historia y en la experiencia humana de fe, experiencia que permite abordar la vida desde otra perspectiva, y continuar construyendo el proyecto de vida, con nuevos horizontes y una perspectiva de esperanza.

¹ Entiéndase por signos de los tiempos “aquellos fenómenos que, a causa de su generalización y gran frecuencia, caracterizan una época”, según GONZÁLEZ, 1987, p. 9. O como “todos los acontecimientos históricos que logran crear un consenso universal y que permiten la comprensión de las etapas fundamentales de la historia de la humanidad”, según el *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Estella: Verbo Divino, 1995. De igual manera, podemos afirmar que todo signo de los tiempos, desde un sentido hermenéutico, como acontecimiento de la manifestación de Dios en la historia y punto de encuentro con el ser humano, también se lo puede considerar como un lugar teológico.

El Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et spes*, afirma que “el gozo y la esperanza, la angustia y la tristeza de los hombres de nuestros días, sobre todo de los pobres y la clase de afligidos, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo” (*Gaudium et spes*, I). Siendo así, las tristezas, dolores y angustias del ser humano, como realidades existenciales, no son ajenas a la reflexión teológica y a la misión de la iglesia. En este contexto, Clifford dice que “un marco teológico que facilite la discusión, tanto de la naturaleza de Dios como de la humanidad que vive con VIH y Sida, necesita adecuarse a preguntas complejas y realidades cambiantes” (CLIFFORD, 2005, p. 4). Al respecto conviene decir que es necesario también “hallar respuestas que sean relevantes para las personas afectadas con VIH y para quienes cuidan de estas personas” (CLIFFORD, 2005, p. 4). Todo esto lleva a que se formulen hoy nuevas preguntas teológicas fundamentales dentro de los nuevos lugares teológicos como contextos; es así como se preguntó si el VIH y Sida puede ser considerado un *locus theologicus*.

3. La revelación y su sentido hermenéutico

Dios se revela al hombre y cómo el hombre por disposición y apertura a lo trascendente, desde su máxima realidad histórica, logra configurar la idea de Dios como sentido último de esperanza y salvación para su existencialidad.

Teniendo en cuenta a Caravias, la Sagrada Escritura no apareció terminada. Ella fue haciéndose poco a poco, con relación a lo que Dios ha hecho, a partir de la vida cotidiana y real de un pueblo con especial predilección y formado por Él, y cómo el hombre ha actuado en respuesta a la misma actividad de Dios. La Sagrada Escritura es, entonces, la historia escrita y narrada a partir de la experiencia, de la vivencia y el testimonio de la relación que se da entre Dios y su pueblo. Y que su cumbre es Jesucristo, imagen viva de Dios (CARAVIAS, 1994, p. 3). Precisamente la fe de este pueblo, fe que surgió a partir de la elección, reconstruye la historia a partir de los testimonios de esa fe recibida y transmitida (CARAVIAS, 1992, p. 18-20); en esta fe, que surge a partir de hechos históricos y de la misma historia como la arena de la actividad de Dios (WRIGHT, 1974, p. 4), siempre apunta hacia delante a un futuro

esperanzador, en el que se manifestaría el plan total de Dios como salvación (WRIGHT, 1974, p. 6).

Por una decisión enteramente libre, es Dios quien se revela y se da al hombre. Lo hace revelando su misterio, su designio benevolente que estableció desde la eternidad en Cristo en favor de todos los hombres. Al revelarse a sí mismo, Dios quiere hacer a los hombres capaces de responderle, de conocerle y de amarle. Así, la revelación de Dios por medio de su Hijo al hombre es el punto de partida de la experiencia de fe en ese Dios encarnado en la historia de los pueblos, de las comunidades y de las personas. La revelación de Dios acontece en la historia de la humanidad y, entendida como un aspecto de toda existencia, es un signo de los tiempos. Por eso, la historia abraza acontecimientos humanos, posiciones individuales y colectivas. La teología, en cuanto reflexión creyente de la comunicación de Dios en la historia de salvación, es interpretativa de la realidad histórica en la que acontece la revelación de Dios. Rahner dirá que “la revelación histórico-personal por la palabra afecta en primer lugar a la singularidad espiritual del hombre. Dios se le comunica en su realidad más propia [...] La revelación es la propia autodonación personal de Dios en una cercanía absoluta” (RAHNER, 1979, p. 209).

La revelación y la fe son categorías fundamentales en la religión cristiana; su interpretación reflexiva a partir de la teología puede dar respuestas y significados a la experiencia humana y a su existencia; la tarea de la teología es interpretar y analizar la revelación desde una óptica y un objeto formal: la situación del creyente y su historia que con todas sus limitaciones quiere dar razón de su fe (MARTÍNEZ, 1997, p. 59-60). Por consiguiente, Schneider comenta que la teología tendría que inspirarse en aquellas experiencias, testimonios, encuentros que definen y sostienen el camino del creyente (SCHNEIDER, 2000, p. 20).

Ahora bien, en cuanto interpretación de la historia concreta que viven las personas a la luz de la revelación, puede darse un problema hermenéutico que parte de la comprensión e interpretación de esa realidad, de la autocomprensión y autointerpretación del ser humano y su historia, que no solo es un problema de la teología sino de las ciencias en conjunto (MARTÍNEZ, 1997, p. 246). Pero, en particular, la teología adquiere unas características específicas: a) se

fundamenta sobre los textos, bíblicos y los de la tradición; b) parte de la revelación, primera interpretación de cómo se concebía los acontecimientos y el actuar de Dios en la historia y en la humanidad; c) la teología con su reflexión emprende problemas trascendentales sobre el sentido y el destino del ser humano y de la historia de la humanidad (MARTÍNEZ, 1997, p. 247). Por consiguiente, se trata de una interpretación de la realidad y de la historia con carácter creyente y confesional. La teología es un asunto de intelección de la fe y de la praxis cristiana, que el hombre, desde su propia autocomprensión, hace o deja de hacer en su existencia, por cuanto todo ello constituye su concreta manera de habitar el mundo. Así, la interpretación se concentra, para la fe cristiana, en la interpretación del acontecimiento de Jesús, su vida y muerte a la luz de su resurrección. La revelación de Dios ha tenido lugar en la historia, y no sólo en el *Kerygma*, como primer anuncio. La fe cristiana, siendo un don o una gracia, encuentra su fundamento último en el *Kairos* (tiempo), en el acontecer de la historia salvífica que se resume en el hecho histórico de Jesús (MARTÍNEZ, 1997, p. 248-251).

El problema hermenéutico es un problema de sentido del ser humano, de su existencia, su historia y su destino; a las preguntas por Dios, por la humanidad, por la salvación, hace que sea también un problema antropológico, como punto de partida de cualquier reflexión, tanto religiosa como social, y que se aplica ciertamente a la dimensión individual-subjetiva del encuentro humano con Dios que se autocomunica. Así, la teología ya no solo apunta a desarrollar un discurso de curiosidad intelectual sino de reflexión existencial, y en la que participa de la relación entre la experiencia humana y la fe (MARTÍNEZ, 1997, p. 255).

Al referirnos a la expresión *locus theologicus* (lugar teológico en contexto), hoy designa el lugar eclesial y social desde el cual los teólogos hacen su reflexión. El contexto incluye las experiencias de la persona o el grupo en sus sucesos: nacimiento, fracaso, tragedia, muerte, sufrimiento que permiten o previenen a las personas experimentar a Dios en sus vidas. Todas estas experiencias personales o comunitarias solo son posibles dentro del contexto social, de la cultura y la historia. Igualmente, se puede hablar del contexto como “ubicación social” personal o comunitaria; por tal razón los teólogos necesitan conocer su ubicación social e identificarse con ella, más allá de la simple comprensión, para que la noción de la experiencia presente

en el contexto acoja la realidad del cambio social (BEVANS, 2005, p. 26). De esta manera, la teología, inmersa en cada una de las realidades que viven las personas, puede interpretar su situación a partir de la fe; son situaciones de contexto que señalan una experiencia humana como ámbito del encuentro con Dios, con su fe, con su esperanza.

4. ¿Es el VIH y Sida un *locus theologicus*?

Los *loci theologici* son fuentes desde donde se obtienen todos los argumentos de conocimiento, para que el teólogo, reconociendo las distintas realidades y situaciones, que hoy se conocen como los nuevos lugares teológicos en contexto, pueda construir su reflexión teológica. Los *loci* (lugares) como fuentes son un método de investigación y de trabajo. La obra de Melchor Cano *De locis theologicis*, publicada en 1563, trata de proponer unos lugares teológicos como fuentes, de donde el teólogo obtenga los conocimientos para poder argumentar.

Más bien, así como Aristóteles propuso en sus *Tópicos* unos lugares comunes como sedes o señales de argumentos, de donde se pudiese extraer toda argumentación para cualquier clase de disputa, de manera análoga nosotros proponemos también ciertos lugares propios de la teología, como domicilios de todos los argumentos teológicos, de donde los teólogos pueden sacar todas sus argumentaciones, bien para probar, bien para refutar (CANO, 2006, p. 9).

Cano es el primero en presentar la doctrina de los lugares teológicos de una forma sistemática en el contexto de la Reforma, y le da un nuevo sentido de interpretación y aplicación al término *loci*; según comenta Wilhelm, Cano aplicó el término *loci theologici* a un tratado sobre los principios fundamentales o las fuentes de la ciencia teológica (WILHELM, 1913). “On the threshold of every science there stands a complex of preliminary principles, postulates, and questions, which must be elucidated before progress is possible. Accordingly he sets up ten *loci* – sources of theology – without, however, pretending to limit them to that number.”

Ahora bien, se ha tratado de explicar que el VIH y Sida, como realidad y situación concreta que configura la experiencia humana, es un contexto, que permite reconocérsele como un nuevo lugar teológico, que junto con la experiencia humana se interpretan a la luz de la revelación. La novedad de Cano está precisamente en su libro sobre “la autoridad de la historia humana”

(CANO, 2006, p. 551), pues la desarrolla como lugar teológico en contexto, y el cual, según Francisco Martínez, profundiza los problemas en los que se ve inmerso el hombre: sus dolores, aspiraciones e inquietudes, y haciendo de las situaciones que circundan la historia existencial de las personas un medio hermenéutico (MARTÍNEZ, 1998, p. 164). Al tener presente este argumento contextual, el *locus theologicus* denota el entorno físico o de situación a partir del cual se considera un hecho. Sobrino, en la perspectiva latinoamericana, desarrollará el lugar teológico como realidad: “no es un *ubi* categorial, es decir, un lugar concreto en cuanto geográfico-espacial, sino que se lo entenderá como un *quid*, es decir, una realidad sustancial” (SOBRINO, 2010, p. 46-47). Y González, al desarrollar el quehacer de la teología, dirá que

preguntar por el lugar de la teología es preguntar qué es y para qué es la teología; indagar la forma de existencia y la calidad personal desde las cuales es posible ser teólogo; finalmente discernir qué lugares eclesiales y sociales ofrecen mayores y mejores garantías para que sea oída la revelación de Dios [...] (GONZÁLEZ, 2008, p. 242-243).

Las reflexiones teológicas se hacen a partir de las diferentes lecturas o interpretaciones de las situaciones en las que viven las personas, cuanto más, las personas creyentes que participan de la experiencia humana de la fe, convirtiendo esas situaciones en nuevos contextos de interpretación. Hoy su comprensión sucede en ciertos contextos y lugares determinados, no siendo iguales para todos, pero sí en el sentido de que el contexto puede dar ciertas orientaciones para la reflexión (SOBRINO, 2010, p. 41), tanto para la comprensión de la misma fe, como de la misma existencia, que acontecen en un solo escenario: el de la historia humana, que en sí misma lleva un referente hermenéutico, a partir de la revelación. Esta revelación, dada en el tiempo y en la historia, se presenta como la oportunidad en la que el ser humano puede conocer a Dios por medio de su fe.

El Concilio Vaticano II, en la *Gaudium et spes*, muestra como la iglesia desarrolla una teología que mira al mundo con los ojos vueltos a la acción de Dios en la historia. Una teología que manifiesta abiertamente la raíz religiosa del compromiso de la iglesia con el mundo:

En nuestros días, el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su propio poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el

universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad (*Gaudium et spes*, 3).

Teniendo presente y considerando a la historia humana como un lugar teológico, en el que convergen sentimientos, situaciones, acciones y experiencias, esa misma historia es el escenario en donde Dios se manifiesta al ser humano. Los lugares teológicos hoy, contextos donde Dios sigue comunicándose, necesitan ser comprendidos, iluminados e interpretados desde la Sagrada Escritura, para que sean también fuentes de conocimiento teológico; por eso, para la teología, la situación y la realidad de las personas diagnosticadas con VIH y Sida ha sido centro de atención. Al respecto, el documento final del Sínodo General de la Iglesia de Noruega, de 2003, en el marco de la pastoral del Sida, invita a reflexionar sobre el trabajo de servicio de la iglesia, que debe ser único a todas, concentrando más su atención en aquellos que se encuentran estigmatizados por el VIH y, producto de los imaginarios sociales, son marginados y excluidos.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el VIH y Sida, como situación que conmueve la vida de las personas, y con ella su historia, sí es un lugar teológico, pues también afecta la experiencia humana de fe; es conocimiento para la teología, y acción para la pastoral; es contexto de interpretación, que desde la revelación la comprende y la ilumina; es experiencia que reafirma la fe y la misma vida y es un signo de los tiempos. El VIH y Sida hoy hace un llamado al mundo para que el flagelo social, de discriminación y rechazo por la estigmatización, que genera más dolor que la misma situación de convivir con el virus, sea enfrentado desde la justicia, la aceptación, la igualdad, el respeto, y por la puesta en práctica del evangelio y la acogida amorosa, tal como lo hizo Jesús. La práctica de este amor es lo que libera; Jesús es quien asume toda la condición de la persona en sus situaciones concretas, no acoge a la pobreza, sino a los que han sido empobrecidos; no acoge a la enfermedad, sino a los que están enfermos; no acoge los rechazos, sino a quienes son rechazados; no acoge la exclusión, sino a los que son excluidos y aislados. Estas situaciones hacen que las personas sean vulneradas en su dignidad y en el valor de la vida; por eso, Jesús asume la condición de hombre; su cercanía, su contacto, su mirada puesta en ellos y el diálogo generan un sentido de relación íntima, en la que, a manera de acogida, hace actuar su fuerza liberadora, con amor, caridad, entrega y perdón.

Conclusión

En definitiva, siendo el VIH y Sida un reto para la reflexión teológica y para la acción pastoral de las iglesias, ¿cómo no hacer teología a partir de estas realidades y sucesos que son asumidos en la historia, por el mismo Dios desde la revelación? Cada experiencia, cada realidad, cada biografía se hace teología en respuesta a esa condición divina desde la propia condición humana. En la actualidad, la teología no se hace fuera de estas realidades existenciales; de lo contrario, se estaría haciendo un discurso diferente, equivocado y contrario al querer y al amor de Dios, que asume en su Hijo la condición del hombre en todas sus situaciones de dolor, sufrimiento, pérdida; alegrías, metas y logros alcanzados; Dios mismo se encarna en su Hijo (Jn 1,14) y lo envía para que, asumiendo la condición de siervo y hecho semejante a los hombres (Fil 2,7), se haga uno como ellos en todas sus realidades. Así, la teología, desde la revelación y la experiencia de la fe, se posesiona en los nuevos lugares teológicos como un interlocutor válido de la historia, del mundo, de las sociedades y de cada realidad concreta, como nuevos desafíos en los cuales hombres y mujeres se ven inmersos en sus vidas cotidianas.

Al final de todo pensemos si realmente vale la pena hoy hacer teología, o mejor, si la hacemos, en que cambia a las estructuras, transforma realidades, acoge con amor a quienes el mundo social excluye; junto con Bevans, preguntémosnos “¿cuál será la verdadera legitimidad que tiene una persona para hacer teología en un contexto particular del que no participa?”

Referencias

- BERMEJO, José. *SIDA: vida en el camino*. Madrid: Paulinas, 1990.
- BEVANS, Stephen. *Modelos de teología contextual*. Quito: Verbo Divino, 2005.
- BRUSCO, Ángel; PINTOR, Sergio. *Tras las huellas de Cristo Médico: manual de teología pastoral de la salud*. Bogotá: CELAM, 2001.
- CANO, Melchor. *De locis theologicis*. Edición preparada por: Juan Belda Plans. Madrid: BAC, 2006.
- CARAVIAS, J. Luis. *Biblia, fe, vida*. Quito: Edicay – Verbo Divino, 1994. (Colección Biblia, 1).
- _____. *La tierra en la Biblia*. Quito: Edicay, 1992.

CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et spes*: constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo de hoy. Bogotá: San Pablo, 2006.

CONSEJO MUNDIAL DE IGLESIAS. Conferencia de Iglesias de Toda el África. Pacto sobre el VIH/SIDA, Octava Asamblea General de la Conferencia de Iglesias de Toda el África, Yaoundé (Camerún). *Crear alianzas entre las iglesias y las organizaciones de personas que viven con el VIH y el SIDA*. 2003. Disponible en: <<http://www.iglesiaticolica.org.gt/vih/svih03.pdf>>. Consulta: 10.12.2012.

GONZÁLEZ, Luis. *Los signos de los tempos*: el Reino de Dios está entre nosotros. Madrid: Sal Terrae, 1987.

GONZÁLEZ, Olegario. *El quehacer de la teología*. Salamanca: Sígueme, 2008.

IGLESIA DE NORUEGA. Sínodo General. (2003). *VIH/SIDA, desafíos que confrontan a la Iglesia de Noruega*: Documento Final. Disponible en: <http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/documentos/ig_noruega.html>. Consulta: 02.02.2012.

LA IGLESIA CATÓLICA HABLA DEL VIH/SIDA. 2007. Disponible en: <http://weblogs.clarin.com/espaciopositivo/2007/09/10/la_iglesia_catolica_habla_de_vihside/>. Consulta: 02.02.2012.

LÓPEZ, Luis; OROZCO, Pablo. *Acompañamiento humano y cristiano al enfermo de Sida*. Bogotá: SELARE, 1996.

MARTÍNEZ, D. Felicísimo. *Teología fundamental*: dar razón de nuestra fe cristiana. Salamanca: San Esteban, 1997.

MARTÍNEZ, F. Luis. *Los caminos de la teología*: historia del método teológico. Madrid: BAC, 1998.

ONUSIDA. Comunicado de prensa Bangkok. 2004. Cit. ap. CLIFFORD, Paula. *La teología cristiana y la epidemia del VIH/SIDA*. Adaptado por Lisandro Orlov. Buenos Aires: Epifanía, 2005.

PARRA, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*: teología fundamental. Bogotá: Universidad Javeriana, 2003.

PIOT, Peter. Introducción. *SIDA. Concilium*, n. 321, p. 329, Junio 2007.

V CONFERENCIA GENERAL del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. *Aparecida: Documento Conclusivo*. Bogotá: CELAM, San Pablo, Paulinas, 2007.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 1979.

SÁNCHEZ, Antonio. *Hablemos de SIDA*. Madrid: San Pablo, 2001.

SÁNCHEZ, H. Olvani. *¿Qué significa afirmar que Dios habla? Del acontecer de la revelación a la elaboración de la teología*. Bogotá: Bonaventuriana, 2007.

SCHNEIDER, Michael. *Teología como biografía: una fundamentación dogmática*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.

SOBRINO, Jon. *Jesucristo Liberador*. Madrid: Trotta, 2010.

WILHELM, Joseph. *Loci Theologici*. In: *Catholic Encyclopedia*. 1913. Disponible en: <[http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Loci_Theologici](http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Loci_Theologici)>. Consulta: 02.10.2012.

WRIGHT, G. Ernest. *El Dios que actúa: teología bíblica como narración*. Madrid: Fax, 1974.

*El discurso eclesial ante
la realidad del VIH y Sida*
Una reflexión desde la Ley y el Evangelio¹

Olga Rocío Morales Mora

Introducción

Muchos se preguntarán ¿por qué hablar de VIH y Sida desde una perspectiva eclesial? Cuando la Iglesia² se posiciona frente a una realidad, quiéralo o no, termina interviniendo en el pensar y actuar de las personas, trayendo como consecuencia acciones liberadoras o, por el contrario, acciones opresoras.

Como Iglesia, tenemos presente que somos parte de la sociedad y, por lo tanto, no podemos hacer teología a espaldas de ella, sino que, por el contrario, nos vemos a diario confrontados y confrontadas por Dios, para hacer del discurso teológico una denuncia de los discursos que se agencian alrededor de quienes viven con el virus.

Si queremos erradicar el virus, debemos ir a la raíz de nuestra propia violencia soportada por conceptos que claramente estigmatizan y discriminan bajo una inadecuada comprensión de esta realidad, respaldada por una lectura e interpretación fundamentalista y legalista de las Escrituras que pretende

¹ El presente artículo hace parte de la monografía para optar por el título de Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. “Abriendo puertas para la manifestación del amor. Un diálogo positivo del VIH y SIDA con la Teología”. Monitor: P. Alberto Múnera S.J. Maestría financiada por la Iglesia Luterana de Suecia 2011-2012.

² En el desarrollo de este artículo, cuando mencionamos la Iglesia, lo hacemos de manera profética, es decir: desde la denuncia comprendida como “Iglesia-Institución Jerárquica” y desde el anuncio comprendido como el cuerpo de Cristo miembro de una comunidad, como afirma Leonardo Boff: una Iglesia donde se experimenta “el amor incondicional expresado en la hermandad de todos los seres humanos” (*A Igreja tem salvação?* Artículo publicado: 10 de septiembre de 2012).

negar el amor de Dios a quienes no viven de acuerdo a las normas establecidas por la Iglesia.

Implicaciones de los discursos teológicos

Cabe reconocer que ciertos discursos teológicos, fundamentados en interpretaciones equivocadas de las Escrituras y forjados desde el púlpito, propagan la idea del Sida como “castigo de Dios”, al relacionarlo básicamente con prácticas sexuales contrarias a la descrita en Génesis 2.24: “dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y serán una sola carne”. Cuando esta práctica se confronta con procesos de vida diferentes, inmediatamente estos son catalogados de “inmorales y anormales”, y fácilmente se cae en la liviandad de discriminar y condenar, desterrando del lugar de convivencia a todo aquel que es percibido como “pecador” y que, se cree, no merece la Gracia de Dios.

Con esta actitud, no sólo se genera pánico, angustia y culpa, sino que se promueve “la apatía de conocer y admitir la naturalidad de los acontecimientos biológicos de la enfermedad” (SANDERS, 2007, p. 65), multiplicando la epidemia al no propiciar espacios de acogida, escucha e información, “condenando a la gente a una muerte social” (MARTIN, 2011).

Es evidente que el desconocimiento que se tiene frente al VIH y el Sida, los discursos de carácter teológico que se pronuncian al respecto y los consecuentes juicios que se levantan contra las personas consideradas “pecadoras” han desencadenado un *genocidio*³ moral masivo que no permite resolver la crisis por la cual todos estamos atravesando. Esto ha llevado desde un principio a silenciar, enmudecer y hasta invisibilizar el VIH y Sida, al punto que las personas le tienen miedo a lo desconocido, llevándolas a tomar medidas de prevención equivocadas como el separarse de aquellos y

³ Hago uso de este término por lo compatible a la realidad del VIH: “El genocidio significa actos realizados con el fin de destruir, total o parcialmente, en tiempos de guerra o de paz, a un grupo [...]” (VERAX, 1954, p. 5). “[...] estos actos comprenden la matanza de miembros del grupo, lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo, sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial [...]”. Disponible en: <http://es.wikipedia.org/wiki/Genocidio>. Consultada el: 10 de agosto de 2012.

aquellas que, creen, pueden colocar en riesgo su vida. Como bien lo plantea Ricardo Luque (2008):

El miedo y el silencio, alimentados por la discriminación y el estigma, contribuyen de manera significativa a la expansión del virus en el interior de las comunidades. No es lo mismo una población enterada, con una amplia formación en el respeto y la tolerancia, que una comunidad silenciada por el miedo al escarnio y con fuertes actitudes negativas hacia el Sida y hacia las personas infectadas.

Pensar el Sida como “castigo de Dios” invisibiliza a Dios mismo con el comportamiento pretensioso de quienes asumen un lugar de superioridad frente a las personas que viven con el virus. Bien podríamos traer a memoria las palabras de Jesús en Mateo 23.2-5: “En la cátedra de Moisés se sientan los escribas y los fariseos [...] atan cargas pesadas y difíciles de llevar, y las ponen sobre los hombros de los hombres; pero ellos ni con un dedo quieren moverlas. Antes hacen todas sus obras para ser vistos por los hombres [...]”. Este comportamiento por parte de quienes ejercen cierto tipo de liderazgo dentro de la Iglesia deja entrever como “el juzgar a las personas es una necesidad que nace de la debilidad, porque al disminuir a los demás, quien lo hace, se eleva a sí mismo” (ORLOV, 2010, p. 8), autojustificando sus propias obras e imponiendo modelos de comportamiento tomados de las Escrituras, sin la debida exégesis, olvidando que la Iglesia “se define a sí misma como el espacio en el cual se predica la Palabra, se celebran los Sacramentos” (ORLOV, 2011, p. 1) y a través de la cual se experimenta la comunión y el servicio (Hch 2.41-44).

Por eso, para comprender por qué se interpreta el VIH y Sida como “castigo de Dios”, es necesario reconocer como en los discursos eclesiales se continúa relacionando el pecado con el quebrantamiento de la Ley veterotestamentaria, olvidando que Cristo aniquiló ese sistema de relación. La comprensión de pecado, con el transcurrir de los tiempos, ha sido impregnada de una ambigüedad de conceptos elaborados desde profundas reflexiones teológicas, hasta percepciones populares, que poco a poco han llevado a la degeneración de su verdadero significado. No se puede negar que, a partir de ciertas interpretaciones que desde la teología se le da a la epidemia, “el Sida se percibe como una especie de condena” (LUQUE, 2012). Como afirma Sanders (2007, p. 383), “[...] el Sida se ha convertido rápidamente en una metáfora de la culpa, del temor, del pecado y de la muerte”.

Este panorama nos permite resaltar la *importancia, deber y obligación* de la Iglesia de “leer la Sagrada Escritura teniendo muy claro que: el objeto de la revelación es Dios y su designio salvífico en Cristo. Que los textos tienen que ser leídos con exégesis, de lo contrario es una lectura ilegítima, Que el Nuevo Testamento es ‘la norma normativa no normada’ y por lo tanto el Antiguo Testamento está normado por el Nuevo y sólo puede ser leído por él y no en razón de sí mismo” (MÚNERA, 2011).

Asumir un estudio responsable de las Escrituras permite a la Iglesia superar el estigma y la discriminación, para dedicarse a lo que ha sido llamada por Dios, es decir, a compartir el Evangelio de esperanza y salvación liberándose de los prejuicios que llevan a juzgar y condenar a todo aquel que es percibido como “pecador” y que, se cree, no merece la Gracia de Dios. Por lo tanto, a continuación retomamos brevemente algunas definiciones respecto a la comprensión de la Ley en el Antiguo y Nuevo Testamento que nos permitirán interpretar el VIH y Sida con otro propósito de vida.

La Ley Veterotestamentaria

La Ley-Torá (Éx 20-23; 25-30; 35-40; Lv; Nm 1-10), “más que un código de exigencias y normas, [...] es comprendida en Israel de acuerdo con la tradición de Moisés, como el vínculo entre Dios y el pueblo [...] que tiene como objetivo un nuevo proyecto de sociedad libre y fraterna [...] que enriquece y eleva la vida de Israel” (GIL, 2012, p. 17 a 31). La Alianza (Éx 23-24; 34) representa el “movimiento vital de comunión interpersonal de Dios con Israel” (GIL, p. 108) y, a través de ella, Dios se autorevela no en forma de normas o doctrinas; sino dando a “conocer su propio ser actuando en la vida de su pueblo y moldeándolo conforme a su voluntad” (EICHRODT, 1975, p. 34). La Torá y la Alianza ponen sobre la mesa la Ley, no como conducta decretada por disposición de Dios, sino como representación del vínculo amoroso de Dios con su pueblo enmarcado por la mutua fidelidad.

Sin embargo, poco a poco esta comprensión ha venido cambiando. Por insistencia de la humanidad, la Ley se transformó en conducta basada en el cumplimiento de normas, convirtiéndose de esta manera en un poder absoluto adquiriendo un significado normativo atemporal que notablemente la desvincula de la dimensión histórico-salvífica (GIL, 2012, p. 27).

Las tradiciones judías sobre la práctica de la Ley eran innumerables. Pues, habían convertido la Ley de Dios en una ciencia y en una moral casuística con tantos preceptos y prohibiciones de tipo externo, que sólo los expertos conocían y aplicaban. Y los dirigentes religiosos ponían tanto celo en el cumplimiento meticuloso de tanta normativa que declaraban “pecadores” a aquellos que no la cumplían. Pensaban ellos que tales prácticas eran necesarias para tener relación con Dios. Y, al no cumplirlas, eran objeto de las amenazas y castigos que ellos podían enumerar y aplicar (IRURE, 2012).

Es aquí donde la Ley comienza a atenuar su valor y eficacia y donde el pecado comienza a tomar fuerza y empuje; lo que nos ayuda a ir comprendiendo cómo la absolutización de la Ley es lo que ha permitido que se interprete el VIH y Sida como castigo de Dios, al centrar la atención en el comportamiento de las personas e invisibilizando la acción de Dios.

Mantener la idea original de la Ley, como *vínculo amoroso entre Dios y su pueblo*, en categorías como libertad, fraternidad, vida, salvación, es lo que nos permite afirmar que *pecado* es la pretensión del ser humano de romper con este vínculo, al alejarse de esa historia salvífica para “construir la *propia* historia al margen de Dios” (GIL, 2012, p. 33), usando la Ley como norma que define quién puede o quién no puede disfrutar de la vida y sus derechos, imponiendo un modelo de sociedad cautiva y hostil, que separa al ser humano de la Gracia de Dios expresada en su plan de salvación que inició en el mismo momento en que ve su vínculo de amor amenazado (Gn 3.6, 3.15).

Evangelio: la ley del amor

Es a partir de un Dios encarnado (Fp 2.6-7) desde donde podemos continuar comprendiendo ese vínculo de amor de Dios con su pueblo, con el deseo de ver una sociedad justa, equitativa y reconciliada. Vínculo que se ve constantemente expuesto a fragmentarse por la insistencia en la absolutización de la Ley a través de Jesús y no en la absolutización del amor expresado en Él, tergiversando la obra salvífica de Dios, olvidando que Jesús no vino a entregar “un compendio de ética cristiana con reglas de general obligatoriedad o un catálogo de comportamientos” (GIL, 2012, p. 50), sino que vino a restablecer la relación de amor entre Dios y la humanidad expresada en su propuesta alternativa de vida en comunión.

Es así como la propuesta de Jesús no se expresa en normas o decretos, sino que está comprendida en la ley del amor enmarcada por su gracia y su justicia. La insistencia de Jesús sobre la Ley recae más en la intencionalidad que en su observancia material: “Oísteis que fue dicho [...] pero Yo os digo [...]” (Mt 5.20-48). Cuando leemos textos como Marcos 2.27 “el día de reposo fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del día de reposo”, constatamos como Jesús afirma la preservación de la vida por encima de las exigencias formales de la Ley (KILPP, 2012, p. 5). Él mismo subordina todos los preceptos de la Ley al mandamiento del amor (Mt 22.35-40) (GRELOT, 1962, p. 40). Es por lo que, en su predicación, Jesús coloca el énfasis no en nuestros pecados, sino en el Evangelio expresado en el amor y la gracia incondicional de Dios (ORLOV, 2012).

De esta manera queda evidente cómo, al señalar equivocadamente que las consecuencias del VIH y Sida son *enfermedad* y *muerte* como fruto del pecado, se continua relacionando esta comprensión con la concepción antropológica veterotestamentaria que asocia el incumplimiento de la Ley con el pecado y, por lo tanto, con la enfermedad y hasta con la muerte (2 Sm 12.1-15; 2 Ry 5.20-27) y que termina por alejarnos de Jesús quien, a pesar de reconocer el dominio del mal en la enfermedad, rechaza rotundamente la idea popular de que las personas sufren por el pecado propio o familiar: “Rabí, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que haya nacido ciego? [...] no es que pecó éste o sus padres, sino para que las obras de Dios se manifiesten en él” (Jn 9.2-3). En otras palabras, al hablar de pecado desde Jesús, no estamos hablando de transgresión de normas o el incumplimiento de un código moral, sino del “apartarse de Dios” cuando nos apartamos de las personas que consideramos “merecen” vivir el sufrimiento que padecen por andar fuera de la Ley.

La Iglesia frente a una propuesta de conversión

Cuando los seres humanos rechazan la invitación que hace Dios en Jesús de no juzgar (Mt 7.1-2), de no aferrarse a leyes y tradiciones (Mr 7.1-8) y vivir en comunión (Jn 17.20-21), pecan al frenar la obra transformadora de Dios que se concretiza en la unidad de su Iglesia. Como *Saulo*, quien estaba amenazando esta unidad y vínculo de amor entre Dios y la humanidad al considerar que los cristianos estaban fuera de la Ley (Hch 6.8-13; 7.57-

59; 8.1-3). La violencia que él comandaba, la justificaba en bien de la comunidad y la respaldaba en la Ley Mosaica a raíz de una serie de prejuicios que lo llevaban a tomar determinaciones en pro de la Ley. Pero cuando salió a cumplir “su misión”, se encontró cara a cara con Aquel a quien perseguía, quien lo confronta de tal manera, que le impide continuar con sus propósitos. Jesús no sólo quería liberar a su pueblo de manos de un hombre tan violento y sanguinario como Saulo, sino que quería liberarlo a él de su propio razonamiento y juicio personal.

Saulo frente a los judíos era intachable pero frente a Dios le era necesario iniciar un proceso de conversión que finalmente lo llevaría de manera paradójica, contra sus convicciones, a denunciar, junto con la comunidad cristiana de fe, la violación de la Ley que estaba rompiendo el vínculo amoroso de Dios con su pueblo (Hch 22.1-21). Consciente que, al perder de vista el propósito de la Ley, el pecado tomaría cuenta de la humanidad, incitándola a la violencia, la estigmatización y la discriminación, Saulo (o Pablo, Hch 13.9) procura cumplir ya no la letra de la Ley sino la esencia de ésta, con la misión de recuperar el propósito original de Jesús, promoviendo la comunión y la solidaridad en busca de la transformación de la comunidad: “No os conforméis a este siglo, sino transformaos por medio de la renovación del entendimiento, para que comprobéis cuál sea la buena voluntad de Dios, agradable y perfecta” (Rm 12.2).

Por esta razón, teólogos como Dietrich Bonhoeffer resaltan la responsabilidad hacia el otro y muestran que “el mundo debe verse desde abajo”. Tal vez por eso sea más que necesario “caer en tierra” (Hch 9.4) respecto de la legalidad, de los dogmas, del preconcepto, de los juicios y de la discriminación, para poder ver realmente cara a cara a Cristo y preguntarle: “Señor ¿qué quieres que hagamos frente a esta realidad?”

Como vemos, es conveniente reconocer los alcances que han tenido los discursos eclesiológicos desarrollados frente al VIH y el Sida, al convertir la Ley en una máscara piadosa de la Iglesia, que rompe con el vínculo de amor de Dios con la humanidad, perdiendo de vista su plan salvífico universal. Por lo tanto, consideramos necesario analizarlos a partir de la realidad de las personas que viven con el virus, para proponer una teología competente que se enfoque en los temas de la vida diaria, haciendo una relectura de las Escrituras que permita desenmascarar ciertas posiciones al interior de la

Iglesia, reflexionando sobre la indebida interpretación que se ha hecho de las mismas y los inaceptables discursos que en ocasiones se pronuncian, ayudando a identificar falencias y promover a su vez nuevas perspectivas hermenéuticas que generen condiciones para restablecer ese vínculo de amor en búsqueda de la unidad de la Iglesia proyectada en una sociedad justa y equitativa.

Para esto es necesario poder comprender y aceptar el VIH y el Sida no como “castigo de Dios” sino como la oportunidad de aprendizaje para apreciar Su amor, permitiendo que afloren en la humanidad categorías como la solidaridad, el respeto, la aceptación, que toleren experimentar, dentro del sufrimiento de los que viven con el virus, la fuerza de la unidad y del amor que generan vida. Consideramos que no es en vano el que la ciencia hasta el momento no haya podido encontrar una vacuna efectiva para combatir el VIH, porque estamos en el tiempo de practicar el cuidado de sí mismos y de los demás: “porque toda la ley en ésta sola palabra se cumple: Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lv 19.18; Mt 22.34-40).

Conclusión

La Iglesia no puede sentirse ajena al VIH creyendo que este no la afecta. El hecho de pertenecer a una sociedad en la cual nos relacionamos con personas conocidas y desconocidas, en espacios propios y ajenos, nos hace potencialmente receptivos al virus pero a su vez dinámicamente emisores del amor de Dios. Por esta razón, como afirma Luque (2008, p. 190), “más que entender los mecanismos por los que se adquiere o se trasmite el virus, debemos comprendernos a nosotros mismos”, y ver que tanto nuestros discursos eclesiales perfectamente se pueden convertir en el medio de transmisión más eficaz del virus o en el método de prevención más efectivo a través del vínculo del amor.

Cuando Jesús se acerca, escucha, habla, toca, se deja tocar y sana (Mc 1.40-45; Mc 5.25-27; Lc 17.11-19), *inaugura una nueva actitud pastoral que debe inspirar el trabajo de la Iglesia*. A partir de la acción de Jesús, especialmente con aquellos y aquellas que eran estigmatizados y excluidos de la sociedad, es como la Iglesia debe reinterpretar las Escrituras y recuperar el carácter evangélico de las comunidades de fe que rompen el silencio y evidencian todo aquello cuanto deshumaniza y esclaviza la sociedad.

Como Iglesia “no podemos continuar permitiendo que las personas que viven con el virus sean tratadas como objetos, sino que debemos concientizarnos que son sujetos de la historia” (GÓMEZ, 2012) que buscan proyectarse en una sociedad justa y fraterna. Son estas personas quienes ponen sobre el púlpito la *oportunidad* para replantear el quehacer teológico de la Iglesia. Son las crisis por las que atraviesan las que permiten “romper el silencio” para vislumbrar oportunidades de cambio, de resurgimiento, de prácticas que mejoren la calidad de vida. Como bien lo resalta Moltmann (1988), “sin crisis no hay oportunidad; sin crítica no hay libertad”.

El VIH y Sida en estas tres décadas doblegó la vida de millones de personas, no sólo con la muerte, sino con el apoyo de discursos legalistas, posters y mediocres campañas de prevención; hoy el VIH y el Sida visibiliza la razón de ser de los cristianos en el mundo, quienes son llamados a “generar lazos solidarios” que transformen el estigma y la discriminación en justicia y respeto por aquellas personas que también son creadas a imagen y semejanza de Dios y que buscan en Él (la Iglesia), como señala Jucimaira (PPVS), “fuerza para continuar, luchar y tener vida” (IMLAS, 2009).

Precisamente, quienes viven con el virus y, junto con ellos, todos aquellos y aquellas que son excluidos por ser considerados “pecadores”, lo que esperan de la iglesia es encontrar ese espacio donde puedan hacer audible su voz para que sus experiencias de dolor y de rechazo no desvanezcan su esfuerzo por vivir y sólo sobrevivan esperando el día de su muerte. Estas personas “no aceptan el dilema entre la vida o la dignidad. Ellas apuestan por la vida digna” (TRIGO, 2004, p. 234), esa vida que les hace partícipes de los procesos de transformación que necesita la sociedad.

Referencias

- BONHOEFFER, Dietrich. *El precio de la gracia*. 6. ed. Salamanca: Sígueme, 2004.
- BRACKLEY, Dean S.J. VIH/SIDA en un mundo injusto. San Salvador: Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas”. 6 septiembre de 2001.
- EICHRODT, W. *Teología del Antiguo Testamento*: v. I: Dios y pueblo. Madrid: Cristiandad, 1975.
- GIL ESPINOSA, María Isabel. *Conciencia de pecado y de culpa*. Investigación realizada como requisito para obtener el título de Doctor en Teología. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.

GÓMEZ, Bertha (Dra.). Seminario de Ciencias Sociales y Teología. Pontificia Universidad Javeriana. 15.03.2012.

GRELOT, Pierre. *Teología bíblica del pecado*. Théologie biblique du péché, Supplément de la Vie Spirituelle, 15. Paris: du Cerf, 1962. p. 203-241.

IMLAS. Global Media AIDS Initiative. ONUSIDA. Kauser Family. Fundacion HUESPED. 2009. Video Pasión por la Vida. Testimonio de Jucimaira (32 años – 14 con VIH).

IRURE, Martin. P. Lectio Divina: 22º Domingo del tiempo ordinario. Ciclo B. Catholic Net Inc. 2012. Disponible en: <<http://es.catholic.net/aprendeorar/688/2883/articulo.php?id=45838>>.

KILPP, Nelson. O Culto Israelita. Curso de Equivalência, Escola Superior de Teologia. Sala virtual de la disciplina de Teologia do Antigo Testamento. <http://ead.est.edu.br>. São Leopoldo, Brasil. 13 de agosto de 2012.

LUQUE, Ricardo. Por un futuro sin SIDA: bioética, salud pública y Sida. In: LLANO, Alfonso. *Temas de bioética 2*. Bogotá: Javergraf, 2008. p. 153-260.

MARTIN, Leonard M. C.Ss.R. *VIH/SIDA: Un marco moral y ético para la reflexión y la acción*. Redentorista, Doctor en Teología Moral. Catedrático titular de Ética en la Universidad Estatal de Ceará, Fortaleza, Brasil. Conferencia 2011.

MOLTMANN, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Salamanca: Ed. Sígueme, 1977.

_____. *La justicia crea futuro: política de paz y ética de la creación en un mundo amenazado*. Sal Terrae, 1988.

MÚNERA, Alberto, S.J. Seminario de Moral. Pontificia Universidad Javeriana. 2011.

ORLOV, Lisandro. *El amor incondicional: espiritualidad para acompañantes de personas con VIH o SIDA*. Buenos Aires: Epifanía, 2010.

_____. "Una comunidad responsable y comprometida". Documentos de la Federación Luterana Mundial para el trabajo pastoral con las personas que viven con VIH-SIDA. 2011.

_____. Pastoral Ecuménica VIH-SIDA. Buenos Aires. Argentina. 2012.

SANDERS, Frank. El SIDA: castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico. *Concilium*, n. 321, p. 61-74, 2007.

TRIGO, Pedro. *La cultura del barrio*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Centro Gumilla, 2004.

VERAX, Casimiro. *El imperio del genocidio*. Colombia: Bedout, 1954.

La gracia como forma de la iglesia a partir de santo Tomás de Aquino

Una ecclesiológia para contextos de estigma, estigmatización y discriminación en relación con el VIH y Sida

Vicente Valenzuela Osorio

Condiciones previas

Para obtener la claridad de un artículo, es conveniente exponer los pasos necesarios de su desarrollo. El programa a seguir es este: primero, hay que tratar de manera general las categorías del método; segundo, es necesario hablar sobre la posibilidad del discurso teológico; tercero, el texto de la gracia del Espíritu Santo como forma de la Iglesia (la gracia del Espíritu Santo); cuarto, el contexto de estigma, estigmatización y discriminación relacionadas con el VIH y Sida, y, quinto, la interpretación del texto desde el contexto (con las implicaciones teológicas como conclusiones y aperturas de este artículo).

Algunas características generales sobre el método

La persona humana es pregunta (RAHNER, 1953, p. 73), y pregunta existencialmente teológica. No es solamente preguntar por algo o por alguien; es ser problema mismo, irreductible e insatisfecho (RAHNER, 1953, p. 75); “el hombre existe como la pregunta por el ser” (RAHNER, 1953, p. 75); ser en la amplitud de modos, pero principalmente en la referencia y el sentido. Su existencia es acontecer frente al reto de la realidad y frente al desafío del sentido de la vida. Y es, precisamente, ese acontecimiento su propia ruptura. El sujeto humano siempre es pregunta y siempre es respuesta. Pero nunca es respuesta satisfecha; siempre busca; se arrastra en pos del deseo (LACAN,

1980). Por eso, aunque teje sutilezas para responder a sus problemáticas, siempre regresa a la fuente de ellas: a la pregunta irreductible. Lo más curioso es que la misma escisión sucede como apertura y posibilidad. Una persona que vive con VIH o una que vive con Sida es pregunta frente a Dios; lo mismo sucede con quien investiga en teología: problematiza a Dios en un contexto sensiblemente humano.

Ahora bien, el supuesto, y la problemática irreductible de este artículo, es: ¿Qué dice el Dios Trinidad de la(s) Tradición(es) Católica(s) frente al fenómeno de estigma, estigmatización y discriminación en relación al VIH y Sida? Este escrito se centra en la Tradición que condensa que la gracia del Espíritu Santo es la forma de la Iglesia. Es aquí cuando se hizo oportuno elegir la teología de santo Tomás de Aquino. Para este autor, la gracia crea comunidad. La gracia es concreta, es visible. Es tan evidente, que la misma historia del cristianismo permite reconocer que la gracia ha creado comunidades contextuales según la época y las necesidades. Ha formado comunidades eclesiales encarnadas en la realidad y con sentido existencial. Esto permite formular la pregunta básica de este artículo: ¿Qué significa decir que la “gracia es la forma de la Iglesia” a partir de santo Tomás de Aquino, y desde el contexto de estigma, estigmatización y discriminación en relación al VIH y Sida?

Posibilidad del discurso teológico

El presente texto es un discurso teológico, y, todo discurso es metafórico y, “la metáfora se dice metafóricamente” (RICOEUR, 1980, p. 389). Por lo mismo “No hay lugar no metafórico desde donde se perciba el orden y el cerco del campo metafórico” (RICOEUR, 1980, p. 389). Tomás de Aquino se acerca a estas posiciones. Dirá que, en el caso del Espíritu Santo, hablar de Él es hacerlo por circunloquios (S. Th. q. 37. a. 1). Estas proposiciones afectan totalmente este escrito. Sin embargo, al afirmar que el ser humano existe como pregunta, no solo se reconoce su apertura, sino también que el mismo discurso tiene una referencia externa. “El discurso se refiere al mundo” (RICOEUR, 1980, p. 293). Esto significa que, además de crear su propia realidad intralingüística, está abierto a otra realidad, “la intención del discurso tiende a un real extralingüístico que es su referente” (RICOEUR, 1980, p. 293). Esto no quiere decir que las palabras toquen las cosas, sino que aquellas

se abren a éstas. Y tal es la incertidumbre de la teología: aunque ella habla metafóricamente de Dios, su discurso permanece abierto al encuentro con el Dios vivo y absolutamente libre (RAHNER, 1967, p. 140). Lo cual significa que el lenguaje teológico es, de suyo, apertura viva y con sentido que espera ser encontrada. Entonces, si es posible el discurso teológico, entonces, ya se puede proceder en su desarrollo temático.

La gracia como forma de la iglesia en Santo Tomás de Aquino

La causa principal, causa eficiente, de la gracia es Dios (AQUINO, 1990, III. q. 62. a. 1). Dios también es el creador del mundo. Así pues, Dios es causa de la gracia y autor de la creación. Por la primera, lleva a los seres humanos a la unión con Él; por la segunda, los lleva a la vida. De tal manera, los seres humanos están absolutamente en dependencia de Dios y, también, en libertad. Al hecho de que Dios salga al encuentro del ser humano y de que el humano responda se le llama unión de amor *coniunctio ad Deum*. Dios es el causante de la unión. El ser humano es quien responde a tal llamado: lo hace movido por el testimonio de las Sagradas Escrituras y por la vía natural del *desiderium naturale* (deseo), que anhela la causa primera de su ser y existir. Para santo Tomás de Aquino, la Iglesia nace *ab Abel*, es decir, con quien responde a la vocación divina (PONCE, 1979, p. 51-55). ¿Qué será de Caín? Por ahora hay que dejar la pregunta en el aire.

La gracia del Espíritu Santo

El Espíritu Santo actúa como la forma. (¡Circunloquios!). En otra cita, y siguiendo la Tradición de la Iglesia, santo Tomás de Aquino dirá que el Espíritu Santo es como el alma de la Iglesia. (Más metáforas). Es el alma no en cuanto a unión substancial como el alma y el cuerpo, hilemorfismo, si no en cuanto que es quien anima, mueve, vivifica a la Iglesia (CONGAR, 1959, p. 150). Así se sale del modelo aristotélico. Así puede afirmar que es la forma de la Iglesia en cierto sentido, en cuanto la anima.

“Toda gracia proviene de Dios y del Espíritu Santo por apropiación, como de su causa primera” (CONGAR, 1959, p. 75). Hay dos distinciones: a) Dios en sí mismo, *ad intra*; b) La Trinidad y sus misiones, *ad extra*. La

gracia es una porque uno es Dios. Así se comprende que el don es al mismo tiempo el donante (RAHNER, 1979, p. 152). Pero esa entrega amorosa y libre se realiza de distintas maneras.

Santo Tomás propone la unidad de la gracia, ella brota del misterio íntimo de Dios. Dios comunica su vida a los seres humanos, lo hace como causa primera activa y efectiva. Pero lo hace *in persona* del Verbo encarnado (CONGAR, 1959, p. 70). Así, por Jesús (Tomás lo llama Cristo), los seres humanos gozan de la vida de Dios. No es una plena identificación con la vida de Dios, sino por semejanza (CONGAR, 1959, p. 65). La sociedad humana recibe las virtudes de la fe, la esperanza y el amor para que así pueda encaminarse hacia Dios. En otras palabras, el objeto de la vida humana es Dios. ¿Cuál es, según Tomás, la función del Espíritu Santo?

El Espíritu Santo es el encargado de asimilar a todos y a todas a Dios (CONGAR, 1959, p. 74). Hace que el ser humano despliegue en su existencia la vida sobrenatural de Dios (CONGAR, 1959, p. 66). Y es quien realiza el *motus y reditus in Deum* (DE AQUINO, 2001, I. q. 2). Mueve al ser humano para que busque a Dios, lo guía en su camino hacia Él. Pero todo esto se realiza *In Christo*, en virtud de su persona verdaderamente humana y divina. Así pues, por Jesús (Cristo) el ser humano regresa a Dios movido por el ánimo del Espíritu Santo. Jesús (Cristo) se convierte en causa verdadera de la gracia de Dios, en camino hacia Dios, y a la vez en el Instrumento del Padre para comunicar su gracia. Al papel que se resalta aquí para el Espíritu Santo, se le llama apropiación (CONGAR, 1959, p. 75). Es decir, que la función del Espíritu Santo es ser el alma, el movimiento, el impulso de la obra de Jesús (Cristo); parece ser que en orden de la gracia no añade nada nuevo a ella.

“La obra del Espíritu Santo y la de Cristo son homogéneas en cuanto al fin y al contenido, porque tienen cierta comunidad de origen” (CONGAR, 1959, p. 127). Es la unidad del Dios uno, unidad de la cual goza la Comunidad trinitaria. Por esa razón, si la gracia es una, el Espíritu Santo en orden a la economía de la gracia se restringe a la misión de Jesús (Cristo). El dogma católico acentúa que por esa unidad se puede interpretar el Espíritu Santo como Espíritu de Dios (CONGAR, 1959, p. 127). Así, el Espíritu Santo está presente en la misión de Jesús. Parece ser que ahí termina su misión. Hay

homogeneidad en la finalidad de las misiones y en el contenido de cuanto comunican. La finalidad y el contenido sería doble: a) encarnar a Dios en el mundo, y b) realizar el *reditus, processus* del mundo en Dios.

Pero, aunque en orden a la economía de la gracia, el Espíritu Santo realiza la obra de Jesús y no añade nada distinto a la misma gracia comunicada *in persona Christi*, sí hay que reconocer que en algún aspecto el Espíritu Santo como persona debe tener cierta diferencia por la cual sea propio llamarlo persona.

Contexto estigma, estigmatización y discriminación relacionado con el VIH y Sida

En semántica, el contexto puede analizarse de dos maneras respecto al enunciado: como el entorno de una palabra en una frase y como la realidad extralingüística que acompaña al acto enunciativo de la frase. En cambio, según la etimología de la palabra, el contexto es una realidad rota, escindida. Esto se demuestra por el análisis de la partícula “con”, CON-texto. El “con” sugiere una realidad o presencia que acompaña al texto; algo o alguien. Si se trata de una presencia, la misma raíz verbal indoeuropea *per*, a través de, por medio de, sugiere ya una ruptura. Esa se verá en la relación de *per* con *esencia*. La misma palabra *per-esencia* ya sugiere que el ser está mediado por algo; es un ser mediado, cruzado. Por eso, aquella presencia hace que el contexto esté de ante mano escindido. Pero también la misma presencia significa el suceder en el devenir del tiempo presente. Es decir, el contexto se constituye como ruptura en el hacerse del presente.

Estigma, estigmatización y discriminación. En el hacerse, el sujeto humano se encuentra barrado (\$), atravesado desde el mismo momento en que formó la imagen ficticia de su “yo” en el estadio del espejo, entre los 6 y 18 meses de vida (LACAN, 1980, p. 12-18). Ese estadio funciona como hacerse en el presente en cuanto que se manifiesta como *estructura ontológica del mundo humano* (LACAN, 1980, p. 11-12). El mismo sujeto está atrapado en el espejismo del objeto del deseo (LACAN, 1980, p. 284). Así pues, todo ser humano es estigma que se realiza desde el objeto del deseo, y, por lo mismo, la cuestión del estigma es un asunto de la comunidad humana. Pero

la categoría *estructura ontológica del mundo humano* revela más que un sujeto barrado que se constituyó en el estadio del espejo; muestra en realidad que el sujeto humano extiende por el mundo su propio estigma. Este extender o proyectar su propio estigma se le llamará aquí estigmatización. Así pues, son dos momentos diferentes: el estigma es la escisión humana, la estigmatización es el acto de proyectar una realidad quebrada y, sobre todo, en relación al fenómeno del VIH y Sida, es el acto de herir a los demás. El estigma humano produce la abominable estigmatización, la estigmatización provoca la discriminación y la exclusión¹.

Salta a la vista un doble imperativo categórico: – Si tu condición es el estigma, entonces, deja de herir a tu prójimo (*Prójimo* incluso en cuanto al estigma). Dile no a la estigmatización. Si tu condición es estigma, entonces date cuenta de eso y evita llegar al exceso de la estigmatización que provoca la discriminación y exclusión – y esta es la relación entre estigma, estigmatización y discriminación. Además, y por otra parte, la problemática es tan profunda que el mismo AMOR queda bajo sospecha. En el sujeto humano existe un desequilibrio primordial, una resistencia al mundo, unos celos primitivos (LACAN, 1980, p. 14-15) que sazonan las relaciones humanas. Este es el estigma que en el acto aparece como estigmatización. El mismo amor parece situarse como una máscara de la proyección del estigma humano; amor como estigmatización, como odio.

Ahora bien, en cuanto al VIH y Sida, este fenómeno se puede definir como una presencia que alerta: alerta las células TCD4 en la sangre, y alerta a la sociedad humana. El primer caso denota su desarrollo en el cuerpo de las personas; en el segundo caso, se refiere al proceso social. En ambos casos, el VIH y Sida como presencia que alerta promueve aún más la proyección de la escisión humana o la estigmatización. Es decir, que el asunto no es tan sencillo: en el hacerse, el sujeto humano es estigma, estigmatización y discriminación. Todo esto se teje en una red compleja que se sustenta en la ficción que construye el objeto del deseo. Desde la mirada del objeto del deseo, tanto la

¹ El teólogo José Edgar Alarcón aportó la distinción entre estigma y estigmatización. Lo hizo en algunas tertulias. El teólogo Andrés Alba, al hablar de discriminación, también sugiere que hay que distinguirla de la exclusión.

realidad como el sujeto humano en sociedad y la presencia del VIH y Sida se manifiestan como triple quebranto que se sustenta en la mentira: santo, santo, santo.

**Lectura del texto “la gracia como forma de la iglesia”
a partir del contexto de estigma, estigmatización
y discriminación a causa del VIH y Sida**

Texto es todo aquello que puede ser interpretado. El texto teológico no necesariamente habla de teología. Es teológico, sobre todo, porque es leído y vivido, desde una clave de fe. Así, cualquier realidad humana es un texto teológico. Esto no demerita las demás ciencias. Busca complementarlas y dejarse complementar desde otros supuestos. En este artículo, el texto teológico que habla de teología es la gracia como forma de la Iglesia en Tomás de Aquino. Pero este texto deberá ser leído desde un contexto humano de triple ruptura y sufrimiento. Pero hay además un texto que parece no ser teológico, pero que, según se dijo antes, puede ser leído desde la fe. Tal es el contexto de estigma y discriminación explicado desde Lacan. El contexto sirve para leer un texto cuando el contexto mismo se hace texto. Y eso se ha hecho aquí, una interpretación del contexto. Interpretación bastante lacaniana y que busca leer un texto teológico y, a la vez, ser leída desde los supuestos de la fe. Así se logra un diálogo.

La pregunta fundamental es ¿qué significa “la gracia como forma de la Iglesia” a partir de santo Tomás de Aquino, y desde el contexto de estigma, estigmatización y discriminación a causa del VIH y Sida?

El primer lugar, la triple condición de ruptura en el caso de las personas que viven con VIH o con Sida revela que hay un problema profundo en la comunidad humana. La comunidad humana está fracturada, y el odio primitivo que añeja en sus bodegas altera las relaciones personales y sociales. La misma realidad está viciada. Tanto la realidad como el sujeto humano y, con más razón, quienes viven con VIH o con Sida son un espejo roto en miles de pedazos; espejo que quiere dañar otros espejos en el acto de la estigmatización y la discriminación. Y, por otro lado, la teología de Tomás de Aquino habla de la salud, de la unidad, del amor y de la gracia. ¿Cómo entender esto?

Es necesario hallar un eslabón que permita la unión. Para ello, se puede introducir una cita que ayude a resolver la anterior pregunta:

La obra del Espíritu Santo y la de Cristo son homogéneas en cuanto al fin y al contenido, porque tienen cierta comunidad de origen. No se trata de una comunidad en todos los aspectos, de principio inmediato, puesto que el Espíritu Santo es una Persona distinta del Verbo (Encarnado) y cada uno cumple el objeto de su propia misión. Ciertamente son las tres personas quienes cumplen las operaciones que existen fuera de Dios, pues su esencia, sabiduría y poder divinos son rigurosamente comunes. Poseen, no obstante, algo propio, por pequeño que sea, sin lo cual la palabra “misión” y “apropiación” no tendrían ningún sentido. En los efectos de la gracia comunes a las tres Personas hay algo que responde misteriosamente a los que son propia y respectivamente del Verbo encarnado y del Espíritu Santo (CONGAR, 1959, p. 127).

En Tomás de Aquino, el Espíritu Santo actúa en virtud de la apropiación de la gracia, y parece ser que no añade nada nuevo a ella. Sin embargo, la anterior cita del padre Congar sugiere que es necesario reconocer el aporte propio del Espíritu Santo. Debe existir algo propio de su persona y de su misión por lo que sea conveniente hablar de personas y misiones de la Trinidad. Debe existir un más que añada algo nuevo y característico a la persona del Espíritu Santo; es necesario un plus de la apropiación en el Espíritu Santo; un plus que brota de cierta autonomía de la persona y de su misión. Autonomía que se manifiesta siempre como absoluta novedad. Por eso mismo, este plus no teme ser forma de una nueva comunidad que se construya desde la autonomía del Espíritu Santo e incluso sin mediación apostólica.

Supuesta la necesidad de eso propio, de ese más o plus, la postura respecto al contexto de estigma, estigmatización y discriminación cambia. En primer lugar, la persona que vive con VIH se convierte en el ejemplo del plus del Espíritu Santo. ¿Por qué esta teología del plus en tal persona? Porque en ella se manifiesta el exceso de la vida, el plus que brota en quien siente amenazada su existencia y quiere vivirla al máximo. Sucede como con un soldado que está en una situación de muerte en el campo de batalla. Él deberá abrirse camino y defender su deseo de vivir a costa de no tenerle miedo a la muerte y luchar (ZIZEK, 2005, p. 136). Ese es el plus o demasía que le dice al resto del mundo: -Vivan al máximo como quien no tiene miedo a morir-. Vivir la ruptura del deseo es vivir la apertura de la gracia. Esto es un reto para el cristiano contemporáneo. No es una invitación a la infección, sino un

llamado del Espíritu Santo a la posibilidad en la ruptura. El deseo no es malo, es una pasión que vivida como plus de la gracia es posibilidad de salvación. El problema es el objeto del deseo: este suspende al sujeto humano en la ficción. Pero incluso ese objeto del deseo puede ser posibilidad de salvación en cuanto que cuando es desenmascarado funciona como una voz en el desierto; motivo de cambio.

En segundo lugar, el amor, que parecía ser odio encubierto, se transforma en posibilidad. “El amor, la fulgurante experiencia de enamorarse, ¿no es un quiebre *par excellence*, la madre de todas las rupturas, la apertura a la posibilidad de nuevas posibilidades?” (ZIZEK, 2005, p. 102). Pero, ¿tiene unidad el amor o es solo aperturas? La esperanza de ser posibilidad de posibilidades es su unidad. Y eso es el PLUS del Espíritu Santo que brota del grito del estigma a causa del VIH y Sida: Un abismo llama a otro abismo, *Abysus abyssum invocat*: -Renovar el mundo-, y en el caso de Colombia: -renovar el país-. En el caso de las personas que viven con VIH o con Sida, el amor se manifiesta como quebranto. Sin embargo, es allí mismo donde acontece como nueva posibilidad. Esto es cuanto significa que la gracia es la forma de la comunidad: que la comunidad herida es la condición de un nuevo mundo, es la condición para repensar la colectividad. El espejo roto es posibilidad.

Implicaciones teológicas como conclusiones y aperturas de este artículo

Para Lacan, “el Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo” (ZIZEK, 2005, p. 48). Con el Plus de la gracia, esta cita se puede interpretar así: la experiencia de la estigmatizada María de Nazareth. Se trata de una niña que queda embarazada. La entrada del significante en el mundo o las palabras “el Espíritu Santo vendrá sobre ti” (1,35) del texto del *Evangelio de Lucas* significan que ella, María, pudo interpretar su embarazo inesperado y cuestionado como obra del mismo Dios. Ella sabía que corría peligro por su embarazo, pero a pesar de que todo estuviera en su contra, logró ver en esta situación dolorosa la posibilidad de la salvación del mundo. Por eso mismo puede expresar: *ecce ancilla Domini* (1,38), aquí está su

esclava, que se haga su Palabra en mí. Ese proceso de apertura es la entrada del significante o la presencia del Espíritu Santo en el mundo. Esa es la nueva comunidad de Nazareth que el Espíritu Santo inspira en el presente a propósito de la presencia del VIH y Sida en Colombia y el mundo. Esto está en relación con el espejo roto porque, según lo dicho, la ruptura es apertura. El Espíritu Santo entra al mundo por la escisión del mundo; el significante es posibilidad.

Por otra parte, el plus del Espíritu Santo permite resignificar la experiencia religiosa y la visión beatífica. Otro nombre que recibe la gracia, en santo Tomás de Aquino, es la *Sublimitas* (PONCE, 1979, p. 89-90). Con el plus de la autonomía del Espíritu Santo, esta puede entenderse como sub-límite. La raza de Abel se mantiene en su llamado, y la raza de Caín trepa al cielo y destrona a Dios echándolo como un peregrino sobre el mundo. -Y una vez más los hijos de Caín podemos decir que somos la causa de amor por la que Dios quiso hacer carne en Jesús-. En esto también se mantiene la idea de que la ruptura es posibilidad de posibilidades: La gloria de Dios, su sublimitad, es que el espejo roto tenga vida en abundancia.

El *Mysterium tremendum* (OTTO, 1980, p. 23-67) se subvierte en el Misterio del espejo roto; el estremecimiento y terror ante la presencia divina se subvierten en la náusea existencial (Sartre), que genera la contemplación de la muerte y de la miseria. Lo sobrenatural se hace metáfora. La experiencia de Dios como majestad se subvierte en experiencia del Dios vulnerable y enfermo. El sentimiento de dominación y arrobamiento ante el ser divino se transforma en sentimiento de impotencia frente a la injusticia en el mundo. -El Dios como absolutamente otro se hace aquí Dios como el frágil y cercano otro que me constituye-. La experiencia beatífica lleva a la persona al profundo silencio; en el caso del sub-límite, esa experiencia se convierte en voz profética que grita a plena luz y desesperadamente. En últimas, lo sublime se hace sub-límite, se hace experiencia de Dios en el mundo y en la carne. Y es aquí cuando la experiencia de vivir con VIH y Sida tiene la posibilidad de convertirse en una auténtica experiencia de Dios en el sub-límite de la historia. Una experiencia que grita y clama por un mundo nuevo, por unas nuevas relaciones humanas, por una nueva comunidad que sea capaz de vivir el deseo y lo que ello implica. La forma de la comunidad es la gratuidad y el deseo como posibilidad.

La gracia es la forma de la comunidad, pero esa gracia debe ser vivida como apertura en la ruptura. Así se constituye el preludio de la comunidad que nace desde el fenómeno del VIH y Sida. La tarea de repensar la colectividad (ZIZEK, 2005), la comunidad, exige un principio estructural: “la comunidad no es una piedra en el edificio, es la ley arquitectónica del mismo” (GRABMANN, 1903, p. 10). La ley o principio de la estructura es la comunidad. Pero también la gracia es el principio formal de la comunidad. Así pues, el principio para repensar las relaciones humanas, a propósito del contexto de estigma y discriminación a causa del VIH y Sida, es la comunidad de gracia que vive el deseo desde la gratuidad.

Por último, ese plus redefine el banquete eucarístico. La nueva comunidad es un banquete ya comenzado por Jesús. El Maestro realiza con los suyos un *Ot* profético, una señal de los tiempos: “Jesús vive el reino de Dios, no solo lo anuncia con su predicación, sino que lo hace presente con sus acciones y actitudes” (MARTÍNEZ, 2003, p. 84). Sana, pero también come con enfermos y pecadores. “Estas comidas son acciones proféticas, donde Jesús hace presente el reino de Dios” (MARTÍNEZ, 2003, p. 85). La comida puede significar que Dios se regala como una cosecha de frutos, como una comida abundante y exquisita. En este caso, la comida tiene relación con la gracia de Dios. La nueva comunidad es rica en dones de Dios; administra y distribuye todos los bienes con equidad y justicia según la ley estructural del Reino de Dios: la comunidad de gracia.

Referencias

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 2001.

_____. *Suma Teológica III*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1990.

CONGAR, Yves. *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Estella, 1959.

GRABMANN, M. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*. Regensburg. 1903. Disponible en: <http://www.4shared.com/document/xnjF4J61/GRABMANN_Martin_Die_Lehre_des_.htm&showComments=true>. Consulta: 20 de agosto de 2012.

LACAN, Jacques. *Escritos I*. México: Siglo XXI, 1980.

MARTÍNEZ, M. Víctor, S.J. *Sentido social de la eucaristía: III: acontecimiento de justicia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2003. (Colección teología hoy, 25).

OTTO, Rudolf. *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980.

PARRA, Alberto, S.J. *Textos, contextos y pretextos*. Bogotá: Universidad Pontificia Javeriana, 2005.

PONCE CUÉLLAR, Miguel. *La naturaleza de la Iglesia según santo Tomás*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1979.

RAHNER, Karl. *Oyente de la Palabra*. Barcelona: Editorial Herder, 1967.

_____. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1979.

_____. *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963.

RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Editorial Cristiandad, 2001.

ZIZEK, Slavoj. *El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

La iglesia en la otra esquina
Creencias sobre Dios de un grupo de
jóvenes usuarios y usuarias de crack
que viven con VIH en situación de calle.
Propuesta pastoral desde una visión
pentecostal alternativa

Daniel Alberto Trujillo

Introducción

En los últimos años, la realidad de la juventud hondureña con adicción al *crack* y que vive con VIH-Sida ha crecido notablemente. Esta situación se da entre los seres más postergados de Honduras, los y las jóvenes que proceden de los barrios urbano-marginales y, en consecuencia, en la juventud que habita en las calles.

En este contexto de pobreza histórica, terrible y deshumanizante, surgen muchas preguntas y desafíos para el trabajo pastoral de todo cristiano y cristiana tales como: ¿Cómo hablar de Dios a estos jóvenes usuarios del *crack* que viven con VIH en situación de calle? ¿Cuáles son las creencias de Dios que estos jóvenes tienen que nos puedan ayudar a elaborar un nuevo discurso bíblico, teológico y eclesiológico que pueda responder a las realidades de marginación y sufrimiento que experimentan en sus vidas y en la calle?

Desde esta perspectiva, en esta investigación pretendimos repensar la calle y sus habitantes como el *lugar epifánico* donde Dios se revela a seres humanos en condiciones de marginación, vulnerabilidad y exclusión. De la misma manera, deseamos dejar planteada la tesis de que la calle y sus esquinas pueden ser espacios teológicos donde se desarrolla la asamblea de Dios y que es posible un modelo de iglesia alternativa, solidaria, inclusiva, que

hace abogacía e incidencia política a favor de las poblaciones habitantes de la calle que sufren adicciones y viven con VIH o Sida.

Para el desarrollo del presente estudio, partimos desde dos posturas. Por un lado, creemos que la investigación teológica debe interactuar estrechamente con la realidad humana y los relatos que proveen ese escenario, porque “Si no se habla de Dios en relación con la experiencia que tiene el hombre de sí mismo y de su mundo, entonces la teología se retira a un gueto y la realidad con que el hombre tiene que ver queda abandonada a la impiedad” (MOLTMANN, 1967, p. 89). Por todo eso, este estudio comienza con relatos de la realidad humana. Y, por otro lado, la metodología que utilizamos se enmarca en el paradigma cualitativo. El tipo de estudio es bibliográfico – fenomenológico – hermenéutico. Se trata de un estudio orientado por dos componentes metodológicos: El bibliográfico (construcción teórica del objeto de estudio) y el fenomenológico-hermenéutico (trabajo de campo).

Juventud marginada: análisis sociológico y teológico de diferentes ciclos de sufrimientos generadores de exclusión

El presente apartado tiene como objetivo hacer un análisis descriptivo de los ciclos de sufrimientos que experimentan los y las jóvenes o la llamada juventud en situación de marginación social y en situación de calle. Dentro esos ciclos de sufrimientos mencionamos puntualmente la pobreza, abandono familiar, adicciones, violencia, abuso sexual, infección del VIH-Sida, y marginación eclesial.

Contexto social-cultural y económico

Actualmente el impacto del modelo neoliberal y otros ajustes económicos han desencadenado pobreza y extrema pobreza en las zonas más postergadas del país. Según el último censo realizado en el año 2006 en Honduras, “casi el 75% de los jóvenes se encuentra por debajo de la línea de pobreza y las cifras a nivel nacional hablan de que 8 de cada 10 jóvenes son pobres” (INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS, censo 2006).

Toda esta situación de pobreza y marginación social ha repercutido fuertemente en el sector juventud, especialmente en los y las que habitan y

proviene de barrios urbanos-marginales y zonas rurales postergadas, provocando desempleo creciente, deserción escolar, migración forzada interna y externa, aumento de la criminalidad (narcomenudeo y formación de pandillas o maras). Esta situación ha provocado que muchas familias vivan en condiciones precarias. Desde esta perspectiva se genera el primer ciclo de sufrimiento hacia la juventud: *la marginación social y económica provocada por el Estado*.

Esta carencia económica y la falta de seguridad social inciden en que los y las jóvenes tengan que salir del hogar o se autoexpulsen del mismo porque ya no existen las condiciones para su sostenimiento, físico, económico y emocional. A esto le llamamos la segunda etapa del ciclo de sufrimiento: *la marginación familiar-afectiva*.

De los barrios a las calles

La calle es un espacio geográfico-social donde los jóvenes habitan y tienen diferentes tipos de vivencias y sufrimientos. De esta forma, la palabra calle puede tener varios perfiles sociológicos e incluso teológicos tales como: la calle solidaria, la calle refugio, la calle identidad, la calle nostalgia, la calle rechazo, la calle supervivencia, la calle sufrida y violenta (TRUJILLO, 2010).

La vida callejera se integra por diversas poblaciones que interactúan en un mismo 'espacio operacional' como medio de sobrevivencia para resolver necesidades diferentes.

Contexto de salud

Honduras es el país con más casos de VIH y de Sida registrados en Centroamérica. Según cifras oficiales, Honduras reporta el 50% de los casos de Sida en la región y ocupa el quinto lugar del continente americano en el reporte oficial de casos acumulados.

La población juvenil es una de las más vulnerables en cuanto a la infección del VIH. Se registran más de 15.000 casos de infección en jóvenes de 15 a 24 años. Desde 1985 a septiembre de 2011 encontramos que 2.149 personas de 0 a 19 años viven en estado avanzado del sida.

Los y las jóvenes habitantes de calle no tienen acceso a información y programas de prevención sobre conductas sexuales de riesgo, planificación

familiar o acceso a los servicios médicos, entre otras políticas de salud que deberían protegerlos o educarlos para que lleven una vida sexual reproductiva responsable.

Este sería el tercer ciclo de sufrimiento: *la marginación del sistema de salud pública* y el escaso acceso que tienen los y las jóvenes habitantes de la calle hacia él.

Factores psicosociales de riesgo para la infección del VIH

Un patrón que encontramos en esta investigación es que los adolescentes y jóvenes habitantes de calle identifican como conductas de riesgo el no usar el preservativo, el consumo de alcohol, el consumo de sustancias psicoactivas, entre ellas el *crack*, y el número de parejas sexuales que tienen. También expresan que las condiciones de vivir en la calle los ponen en riesgo a la infección del VIH.

Porque en la calle son vulnerables a violaciones sexuales. Este es el cuarto ciclo de sufrimiento: *las enfermedades expuestas de la calle, el VIH y las adicciones*.

Contexto teológico y sociorreligioso: el discurso sobre Dios

Algunas iglesias pentecostales, con su discurso o doctrina retributiva “todo lo que el hombre sembrare eso también segará”, han marginado y condenado a los jóvenes en situación de calle, y, más aun, a los y las que viven con VIH y que son usuarios y usuarias de *crack*. El VIH es percibido en forma diferente por la manera en que es transmitido. Frecuentemente se le relaciona con un comportamiento que la iglesia desapueba. Se identifica el VIH con hombres homosexuales y con trabajadoras sexuales. La respuesta de algunas iglesias es apresurada y poco reflexiva: el Sida es un castigo de Dios. Este discurso tiene sus raíces en un lenguaje dogmático y una teología retributiva que influencia el discurso de las mayorías de las iglesias pentecostales conservadoras que se encuentran haciendo labor pastoral en el contexto de calle. De ahí surge el quinto ciclo de sufrimiento: *la marginación eclesial*.

Los textos bíblicos que utiliza el pentecostalismo tradicional en los sermones en las calles sobre sexualidad y pecado se interpretan literalmente,

sin tener en cuenta los contextos sociopolíticos, históricos y culturales. La estigmatización de los y las jóvenes que viven con el VIH y con Sida se ha alimentado del vínculo erróneo, establecido a menudo en el pensamiento cristiano, entre sexualidad y pecado. Esto denota la asunción generalizada de que el VIH siempre se contrae como resultado de relaciones sexuales “pecaminosas” y la tendencia adicional a contemplar el pecado sexual como el más grave de todos los pecados (ONUSIDA, 2005, p. 14).

Creencias sobre Dios del grupo de jóvenes que viven con VIH y sida, adicciones y en situación de calle

En las diferentes subcategorías de análisis que diseñamos para la comprensión y significación de las creencias o imágenes que tienen sobre Dios, los y las jóvenes informantes que viven con el VIH-Sida y adicciones destacaron algunas categorías teológicas que están muy ligadas a sus creencias populares sobre Dios tales como: el pecado, la culpa, el castigo, la salvación y el amor.

Todas estas categorías, y otras, se encuentran entrelazadas y son los ejes centrales de las creencias sobre Dios de estos jóvenes, creencias positivas sobre un Dios de amor, solidario y lleno de misericordia y creencias negativas sobre un Dios como fuego consumidor. Sobre este último punto, las creencias negativas sobre Dios las adquirieron, como bien observamos, a través de la influencia del discurso pentecostal, un discurso que está influenciado por una teología retributiva que presenta a un Dios retributivo donde se enfatiza que el mal se paga con el mal y el bien con el bien. Sobre estas percepciones, recordamos algunos testimonios de los y las informantes:

- Dios es amor, pero también es fuego consumidor, y si uno juega con las cosas de Dios, el resultado es infectarse de Sida o de que lo maten en las calles (Wendy).

- Dice el pastor que, si me arrepiento de mis pecados y le oro con fe a Dios, él puede hacer un milagro en mi vida y quitarme el Sida (Karla).

- La vida que llevo es porque no respeté a mis padres y fui muy malcriado con mi madre, y abandoné la iglesia y las cosas de Dios, pero aun así siento que Dios está a mi lado (Octavio).

• El Sida es la cruz que Dios me ha puesto para que vuelva a sus caminos (Dany).)

Sobre este tema se entrevistó a un pastor pentecostal, y estas fueron algunas de sus apreciaciones:

No podemos descartar que parte del mal que provoca el que es infectado por este virus tenga que ver con relaciones sexuales. El resultado de la infidelidad conyugal, o relaciones pre-maritales muchas veces es la enfermedad de este virus. Juzguemos desde la Biblia [...] porque la paga del pecado es muerte, y todo lo que el hombre cosechare, eso también segará, si es un fornicario que sucumbe ante los pecados de la carne, no debe extrañarle salir infectado con el Sida (BARRIENTOS, 2012).

Al respecto de este punto, Vidal afirma que “la vivencia cristiana de la culpa no se ha librado siempre del miedo frente a un castigo divino que se descarga inmediatamente después de haber pecado el hombre” (VIDAL, 1989, p. 76). De acuerdo a los testimonios de los y las informantes, observamos que el pecado queda valorado en su dimensión más profunda y esto lo reafirma el mismo pastor pentecostal: “todo lo que el hombre cosechare eso también segará”. En esta misma línea, Vidal menciona que,

Al mismo tiempo el pecado recibe la superación de la salvación, la confesión que se revela en Cristo tiene una llamada de salvación, que se realiza en la reconciliación que Dios Padre nos otorga en Cristo mediante la celebración eclesial. De este modo la teología del pecado culmina en una teología de la conversión y en una teología de la reconciliación (VIDAL, 1989, p. 76).

Esto sería lo ideal, una celebración eclesial donde la carga valorativa del pecado no niegue la esperanza escatológica, sino, más bien, apunte a una conversión y reconciliación.

Lastimosamente el discurso retributivo está muy internalizado en los comportamientos y actitudes de los jóvenes habitantes de la calle. Ellos y ellas sienten miedo y la iglesia cada día más les cierra los espacios para una celebración eclesial porque las reglas son muy rígidas y discriminan a esta población desde sus discursos matizados de culpa, pecado y castigo divino y no potencian las imágenes positivas del Dios de amor que estos jóvenes tienen.

Veamos otro testimonio que ilustra lo anterior:

Una vez escuché a un pastor predicar en la calle, sobre el anticristo y el fin del mundo y decía que todos los drogadictos, sidosos y homosexuales se irían al infierno. Desde ese día paso con mucho miedo, de perder mi alma, no sé qué

hacer, no quiero morir en el infierno. Pero Dios aborrece a los homosexuales, y yo no puedo dejar de ser lo que soy. Usted me entiende, es algo que yo no puedo controlar, a mí me gustan los hombres. Pero también creo en Dios y en el fondo de mi corazón sé que Dios me ama, pero los pastores y las iglesias me detestan, por eso no puedo congregarme en la iglesia evangélica (Yury).

En conclusión, en el pensamiento religioso y teológico de Yury podemos encontrar una conexión entre el mal físico (enfermedades y sufrimientos) con el pecado. Esto se debe porque en el discurso de la tradición pentecostal se encuentra una excesiva conexión entre pecado y castigo divino. “La relación entre pecado e infierno, entre culpa y pena ha sido tan fuerte en la comprensión y vivencia cristiana de la culpabilidad que ha desvirtuado en parte la una de la otra” (VIDAL, 1989, p. 175). Y esto ha afectado y sigue afectando la misión de la iglesia en las calles.

La iglesia en la otra esquina: propuesta a la inmediatez de la cultura de la calle

La mayoría de las iglesias insertadas en esos contextos no articulan en su ministerio ni en sus sermones las realidades de sufrimiento a nivel socio-económico, de salud, ni el atropello a los derechos humanos. Solo se preocupan puntualmente por la condición espiritual y moral de estas personas. Se olvidan de la razón principal de ser iglesia y cuáles son los desafíos en este nuevo contexto sociocultural que excluye a las personas que habitan en la vía pública. Pablo Andinách enfatiza que

Una de las características centrales para la iglesia es que su razón de ser son aquellos y aquellas que están al margen de ella. Si el Señor no hubiera establecido una misión hacia el mundo -es decir, hacia “afuera”- no hubiera sido necesaria la iglesia, al menos no la iglesia como la conocemos en los relatos evangélicos del libro de los Hechos (ANDIÑACH, 2007, p. 42).

Anteriormente señalamos la calle como espacio social, físico y simbólico donde acontece el sufrimiento o los sufrimientos que viven día a día estos jóvenes. En ese sentido, la calle es donde tenemos que llevar a cabo nuestra praxis pastoral y eclesial para develar el rostro de Jesús. Por tanto, *la calle es el lugar epifánico por excelencia* donde Dios se encarna y resucita en los cuerpos sufrientes, maltratados, ultrajados y marginados. Ahí está Dios en medio de esas situaciones de marginación y vulnerabilidad.

Desde esta perspectiva, ante la inmediatez de la cultura de la calle, presentamos a la iglesia en la otra esquina como respuesta a la marginación y sufrimiento que viven miles de jóvenes habitantes de la calle. La iglesia en la otra esquina es una iglesia en resistencia, profética, invisible, simbólica, política y social que reflexiona desde la espiritualidad popular, la sanidad, salvación y misión, en pro de las poblaciones marginadas que viven en la vía pública.

Dicha reflexión se lleva a cabo desde las esquinas, entendiendo esquinas como el lugar geográfico y epifánico donde Dios se revela y donde habitan los y las jóvenes en situación de calle. En ese sentido, la esquina se convierte en un espacio teológico y social donde se desarrolla la asamblea de Dios. Este tipo de iglesia contemporánea surge y se constituye como una respuesta ante la necesidad de que la gracia de Dios nos convierta y nos anime a alcanzar y acompañar a las poblaciones habitantes de la calle, buscando transformar sus situaciones de marginación y sufrimiento en situaciones de esperanza y liberación.

Observaciones finales

El desafío que nos presenta la juventud habitante de calle que vive con VIH y Sida es el de construir comunidades de fe donde sea acogida en nombre propio. Nos impulsa a repensar la iglesia, para que ésta sea deconstruida en su forma actual y reconstruida en la aventura de integrar a todas y cada una de las personas y grupos que la epidemia del VIH y adicciones ha hecho invisibles. El acontecimiento salvífico de la Encarnación se produce en espacios marginales y escandalosamente inesperados, la construcción de esta forma nueva de comprender la iglesia viene de escuchar la voz de quienes han sido teológicamente excluidos.

Es necesario dar una respuesta específica a las preguntas coyunturales que nos hace esta epidemia en cuanto a los jóvenes infectados en situación de calle y adicciones. Las y los portadores de las nuevas formas de la realidad eclesial vienen de los márgenes y esquinas sociales y teológicas. Tenemos que recomenzar nuevos modelos de ser iglesia, una nueva eclesiogénesis que rompa con el dolor, con incertidumbres y con los sistemas normativos vigentes, para repensar ese espacio de salvación.

No podemos seguir pensando de acuerdo a los criterios del antiguo sistema. Es necesario liberar nuevas formas de comprender el evento que llamamos *iglesia en la otra esquina*, y para que este nacimiento sea posible tendremos que renovar las imágenes, metáforas y optar por un vocabulario nuevo porque lo antiguo ya no nos sirve. Tendremos que romper con las categorías teológico-pastorales que responden a otros contextos mentales y sociales y comenzar a liberar esos conceptos de sus ataduras dogmáticas para encontrar nuevos consensos teológicos, que sean los nuevos dogmas que nos permitan avanzar dinámicamente durante un tiempo -pero siempre provisoriamente- para luego volverlos a cuestionar para liberar más el Evangelio. Tenemos que huir de toda canonización.

Como afirma Leonardo Boff, tenemos que encontrarnos con “una pluriforme encarnación institucional de la fe” (1986, p. 45). Las esquinas son parte de ese proceso de inculturación, pero también lo son cada una de las personas y grupos afectados e infectados por el estigma y la discriminación.

Recomendaciones

Para incidir en procesos de reinserción, social y familiar-afectiva, a favor de los y las jóvenes habitantes de la calle, desde nuestra formación teológica y pastoral es necesario redoblar el compromiso por un evangelio social y político a favor de estas poblaciones. En el mismo se debe destacar la centralidad de la proclamación de un evangelio social en la tarea misionera: buscar y promover la transformación desde las personas mismas que viven al lado, a las orillas, en los márgenes, en las esquinas y en la periferia y sobre todo a los y las jóvenes que viven con VIH, Sida y adicciones.

Estos jóvenes reclaman un ministerio eclesial que responda a sus necesidades. Uno de los desafíos más importantes que nuestras iglesias deben enfrentar en el campo misionero es el trabajo con la juventud que vive en la calle. Como teólogos y teólogas contextuales estamos llamados a renovar estilos de ser iglesia y asumir desafíos diferentes fuera de los templos. En la calle Dios también se revela.

Referencias

- ANDIÑACH, Pablo. *Ser iglesia*. Buenos Aires: Lumen, 2007.
- BARRIENTOS, Josué. “Entrevista a profundidad 6”, realizada por el investigador al pastor pentecostal, 8 de febrero del 2012.
- BOFF, Leonardo. *...Y la iglesia se hizo Pueblo: “eclesiogénesis”: la iglesia que nace de la fe del pueblo*. Bilbao: Sal Terrae, 1986.
- ENTREVISTA a profundidad al grupo focal 1, realizada por el investigador, en la Institución PRODIM, 2 de febrero del 2012.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (INE). *Informe de infección del VIH-Sida en poblaciones menores de 24 años*. 2010.
- MOLTMANN, Jürgen. *The Theology of Hope*. New York: Harper y Row, 1967.
- ONUSIDA. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA, 8-11 de diciembre 2003, Windhoek, Namibia*. Ginebra: ONUSIDA, 2005.
- TRUJILLO, Daniel. *Adolescentes y jóvenes en situación de violencia sexual en calle: protocolo y pautas para un acompañamiento pastoral*. 2010. Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Tesina para el grado de Bachillerato en Ciencias Teológicas.
- VIDAL, Marciano. *Para conocer la ética cristiana*. Pamplona: EVD, 1989.

Ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del Sida

Víctor Manuel Mendoza

Fundamento ideo-teológico

¿Cómo decirles a las personas con VIH que Dios las ama? (CAMPANA, 2012). *¿Cómo comunicar esta buena nueva en medio de un contexto mundial construido económica e ideológicamente para el sufrimiento de las mayorías?* (HORKHEIMER, 1974, p. 154-158). Los acontecimientos vitales, centrales, fundamentales, cobran desde la fe una coloración sólo comparable con la experiencia y el concepto de revelación (UKPONG, 2003, p. 268). Según la doctrina tradicional, Dios se revela en las misiones del Hijo y del Espíritu. La segunda persona de la *comunión* divina, el *Logos* hecho carne en un pequeño pueblo de artesanos y colonia romana, por el hecho de su encarnación en uno de los estratos pobres de la sociedad judía, ha decidido el *locus theologicus* de esa misma revelación en forma definitiva (ÁLVAREZ CALDERÓN, 1990, p. 23). Consecuentemente, el presente estudio encuentra su ubicación textual en las llamadas Teologías del Tercer Mundo, en la reflexión teológica surgida desde “el dolor y la humillación causados por la pobreza”, “del ansia de dignidad de los pueblos”, de su “resistencia a la opresión”, y “como un esfuerzo por alcanzar la justicia y la liberación” (RAYAN, 1988, p. 313 y p. 314), lugar en el cual el don liberador del reino de Dios es experimentado como gracia (SEGUNDO, 1969, p. 10), es decir, una experiencia gratuita, gratificante, de encuentro sanador con la persona de Jesús de Nazaret El Mesías para transitar por “el largo camino hacia la libertad” (RAYAN, 1988, p. 316). Él salió al encuentro de los despojados, los desarraigados, los quebrantados por el peso de la enfermedad y la condena socioteológica que ello implicaba. No eliminó las enfermedades ni la muerte, sí propuso el reino de Dios como convocatoria

a formar una nueva familia (CHARDIN, 1967, p. 356), que en su práctica se manifestó como ternura, sanación, comensalía y superación del sistema social empobrecedor desde dentro, esto es, desde una praxis ideológico-política (ZEA, 1974, p. 20-27).

La categoría *ternura política liberadora de Dios* intenta expresar un método inductivo de teologizar. La ternura es una de las experiencias humanas que resultan fundamentales para el acto de conocer y actuar en la sociedad. El concepto se entiende mejor como capacidad de ternura, cuya experiencia temprana induce nuestra manera de ser, conocer, de estar en el mundo. Diríamos que, en la experiencia de ternura humanizadora entre y con las personas con VIH, se despliega el sentido de plenitud como búsqueda, sentimiento y vocación, revelándose así la comunicación del Espíritu de Jesús de Nazaret el Mesías, envolviéndonos a todos y todas en una “amorización total”, en una “sola caritas” (CHARDIN, 2002, p. 9-56).

Asimismo, siguiendo a Aristóteles, quien definió al ser humano como *zoon politikon* (ARISTÓTELES, 1974, p. 23), entendemos la praxis política como un elemento constitutivo de la vida social, en cuya idea deriva para el quehacer teológico la crítica sobre el pensamiento dominante de cómo funciona la sociedad, enfatizando el para qué funciona dicha sociedad, “donde el amor se vuelca en los grandes planteamientos humanos: hambre, miseria, dominación” (SEGUNDO, 1983, p. 276). En consecuencia, en la tradición teológica liberadora el concepto de Dios ya no cumple un rol ideológico-legitimador de los grupos dominantes, sino que es reinterpretado como Dios liberador (SEGUNDO, 1970, p. 197) entendido en correlación semántico-pragmática con el concepto de opción por los pobres, recuperando así una significación bíblica fundamental (PIXLEY, 1991, p. 19). Con lo cual, entendemos el concepto “opción por los pobres” como presupuesto epistemológico sobre la necesaria interpretación del Evangelio para impedir que su letra mate (SEGUNDO, 2012), y también como “opción preferencial por los pobres” donde el amor ayuda a dar identidad a otros (GUTIÉRREZ, 1995, p. 274-275).

Por otro lado, en el punto de la relevancia del actor social respecto a la problemática del VIH como epidemia mundial, tenemos que el Banco Mundial cumplió, tras el derrumbe del bloque socialista mundial, “un importante papel político e ideológico en relación con el control social” (BIAGINI, 2009, p.

48), proponiendo para los países con mayorías empobrecidas su pretendida ayuda humanitaria mediante los llamados programas de asistencia social, teniendo como sus actores principales las llamadas Organizaciones No Gubernamentales (ONG). Así, cómo no recordar a Michel Camdessus y la estrategia de tres manos: la mano invisible del mercado, la del estado destinado a organizar las reglas del juego, y la de la caridad, que se ocuparía de aquellos que quedarán irremediabilmente excluidos. Precisamente, cuando la mayor parte del programa neoliberal ya se había implementado, el Banco Mundial priorizó la financiación de programas sociales bajo los conceptos de la participación y la transparencia, reapropiándose de los discursos críticos a su propio accionar. Las organizaciones no gubernamentales fueron las ejecutoras privilegiadas de sus proyectos asistencialistas y focalizados (BIAGINI, 2009, p. 51-58). Bajo esta estrategia de carácter geopolítico se desarrolló toda la estructura socioeconómica y teológica de la respuesta ante la epidemia del Sida, despolitizando y medicalizando sus argumentos discursivos (BIAGINI, 2009, p. 313-316). Así, resulta sintomático que “la muy costosa terapéutica del sida ha dado grandes ganancias a la industria de medicamentos y se desarrollan, en función de ellas, investigaciones que prometen beneficios aun mayores para el futuro. El sida ha sido un generador de eventos internacionales que en algunos casos lindan en lo turístico-mediático y sigue gozando de subsidios de los que carecen otros tópicos de mayor morbimortalidad como la malaria, la desnutrición o las enfermedades de niños y viejos pobres” (BIAGINI, 2009, p. 316-317). Teniendo en cuenta que el objetivo central de las iglesias es la proclamación de la buena nueva, ¿qué característica fundamental deberá tener esta buena noticia? ¿Se acoplará a las propuestas de las agencias internacionales? ¿Devendrá en asumir teológicamente la agenda de las agrupaciones de la sociedad civil? (BALTHASAR, 1967, p. 21).

El VIH no aparece como en un laboratorio inmunizado. Emerge al interior de un mundo, el mundo globalizado capitalista. Así, “La sociedad en general hace más probable que la *enfermedad* ataque a este y no a aquel individuo o clase; y cuando la *afección* golpea, las respuestas del paciente, la familia [...] la sociedad [...] afectan en gran medida la forma en que progresa el *mal*” (CROSSAN, 2002, p. 295). Todo lo cual se presenta al interior de un imaginario socio-ideológico-simbólico integrado en una

englobante unidad de sentido de mercado libre, democracia liberal y cultura capitalista, presentada como novedad para consumo de la población cibernética mundial. El capitalismo llegó a “una etapa en la cual se presenta como un todo integrado: mercado, democracia liberal y cultura capitalista. Es en su carácter de todo integrado que se propone al mundo como solución global. Ya no admite sistemas alternativos y no está dispuesto a hacer concesiones” (ASSMANN, 1995, p. 96).

Experiencia de ternura política

El complejo mundo del Sida es un hecho social, pero al mismo tiempo es un holograma de sentido múltiple. Es un hecho social porque se trata de una epidemia a nivel mundial, y es un holograma de sentido múltiple, porque su fondo multidimensional (elementos diversos) viene posibilitado por la imagen “física” de las personas con VIH (elemento conectivo) (MORIN, CIURANA y MOTTA, 2002, p. 38). Hacia ellas y desde ellas confluyen diversas y variadas interpretaciones. Sobre esto, preguntamos, ¿Cuándo una persona adquiere el VIH empieza allí su dolor solamente de afección o solo su dolor de sentido? Tenemos aquí cuatro grandes consideraciones a ponderar:

- El conocimiento del diagnóstico “positivo” de la prueba clínica sobre el VIH en sí es tremendo. Sume a la persona en una profunda crisis existencial.
- El dolor tras la comunicación profundiza y amplifica la condición de desarraigo social que, por lo general, la persona, así comunicada, ya padecía antes de adquirir el VIH (precariedad económica, escasa relación afectiva, estigma familiar-social, insuficiente contención profesional, inconsciencia o desconocimiento acerca de los resortes ideológicos deshumanizadores, identidad sexual no heterosexual), que pueden ser conceptualizados como alienación sociocultural o, en un sentido más preciso, de “falsa conciencia” (GABEL, 1973, p. 20). En general, el adquirir el VIH dificulta grandemente a la persona en sus condiciones de sobrevivencia y discriminación o las hace entrar a esta dimensión en forma acelerada.
- La realidad sanitaria deficiente en orden a un adecuado tratamiento de las personas con VIH arraiga la conciencia sobre el hecho sociopolítico de abandono y desatención de parte de los Estados pobres hacia estas

personas. La política económica nacional e internacional, cuya política económica mundial ya ha convertido a millones en pobres, prefiere ahora convertirlos en objeto de caridad (COMMISSO, 2007, p. 58-76).

- La epidemia del Sida va concentrándose en el sector mundial de lo que hemos llamado el Tercer Mundo. Parece ser que, mientras la transmisión y propagación del virus no hubiera llegado a la sociedad rica del primer mundo, quizá esta no habría sido afrontada con la misma prontitud y eficacia con la que los centros epidemiológicos de aquellos países respondieron ante la alerta roja de sus centros de control sanitario.

En realidad, “El VIH se difunde con mayor rapidez entre aquellos que viven en condiciones más difíciles. Nacer en un país ‘equivocado’ supone un riesgo evidente para la salud. Pese al elevado número de fallecimientos en África no se asignaron fondos de investigación para la identificación del virus hasta que a principios de los 80 el Sida empezara a afectar a ciudadanos de los Estados Unidos y Europa. El VIH es un factor social, económico y cultural que repercute sobre las condiciones de vida y tiende a golpear a aquellos que en distintos aspectos ya viven dentro de una situación de vulnerabilidad” (IGLESIA SUECA, 2007, p. 11).

En este contexto nos preguntamos, ¿Cuál es la experiencia fundamental que nos va a permitir elaborar una propuesta teológico-pastoral sobre la gracia, entendida como ternura política liberadora de Dios ante el complejo mundo del Sida? Respondemos, desde la experiencia de ternura entre y con las personas con VIH. Un hecho que se desenvuelve en la cotidianidad de los pasillos o corredores de los centros de salud públicos, las casas hogares o en los mismos espacios de convivencia familiar, ajenos al bullicio de la prensa o del impacto mediático, pero que revela la magnitud humanamente radical que está en juego en este escenario con toda la fuerza significativa de “signo de los tiempos” (SEGUNDO, 1992, p. 458): *la presencia de la gracia liberadora de Dios en el complejo mundo del Sida*. En lo que podemos llamar, con más precisión conceptual, como capacidad de ternura:

Después de la misa realizábamos algunas actividades con los niños, sobre todo jugar con ellos. Al llegar, nos los encontrábamos con sus rostros pegados a las puertas esperando con ansiedad, que se transformaba en sonrisas y gritos cuando nos veían. No hacíamos nada de extraordinario aparte de jugar, de dar y recibir cariño. Nuestro grupo no tenía, como decimos hoy, una conciencia social o política

[...] Me resulta difícil explicar aquella experiencia gratificante. Era lo único que me hacía levantarme temprano, y más aún los domingos. Años más tarde pude explicar esta experiencia como la experiencia de la gracia que nace del encuentro con el otro, en la relación “cara a cara” (SUNG, 2001, p. 372-373).

Historia de Odir. El médico que lo atendía trataba de fortalecer su autoestima orientándolo hacia un camino de compromiso por otras personas como él. Pero Odir aún no estaba en ese punto de conciencia y, por lo complicado de su estado de afección, difícilmente podía estarlo: “Estaba en una fase terminal [...] Para mí, lo único que quedaba era esperar el momento de la muerte. El médico vio en mí, a una persona luchadora, y empezó a insistir mucho diciéndome: ‘¿No te gustaría luchar porque en este país hubiera medicamentos para todas las personas que lo necesitan?’. – Y yo le decía que no. Pero él me insistía en el tema cada vez que iba a las consultas” (VISIÓN MUNDIAL INTERNACIONAL, 2004, p. 21).

Así las cosas, el médico decidió intervenir con un tratamiento de una combinación de dos medicamentos antirretrovirales. Él buscaba que Odir “se levante y camine”. Eso no se logra sin un mínimo de capacidad de ternura entre las personas, que en este caso puntual llevó a la adherencia esperada: “Una vez me dijo que tenía un tratamiento llamado ‘biterapia’ (combinación de dos medicamentos antirretrovirales). Gracias a Dios el doctor me recomendó tomarlo. Tengo presente cuando él me dijo: ‘Vamos a pedirle a Dios. Si Él quiere que te recuperes, y empieces esta lucha, Él va a permitir que salgas de la etapa en la que estás’. Hicimos una pequeña oración en el consultorio, luego me entregó los medicamentos y comencé a tomarlos, tal como él me lo había indicado” (VISIÓN MUNDIAL INTERNACIONAL, 2004, p. 21). Pasado un tiempo sucedió una buena noticia, un evangelio. “A los tres meses - ¡Increíblemente!- regresé a la consulta y él se quedó sorprendido al verme recuperado y le entró una emoción muy fuerte. Me abrazó y lloró junto conmigo, y me dijo: ‘¿Cómo es posible? [...] Te estoy viendo y no lo puedo creer’. Desde entonces es cuando yo comencé con esta lucha, a finales de 1998 [...] Yo veía que había instituciones que trabajaban la parte de prevención, pero no se preocupaban mucho por las personas que ya vivíamos con el VIH. Yo me decía: ‘somos seres humanos, y ¿quién está haciendo algo por nosotros?’ (VISIÓN MUNDIAL INTERNACIONAL, 2004, p. 21). La experiencia de capacidad de ternura entre estas dos personas decidió una adherencia y un camino de compromiso, es decir, una sanación. Odir se sintió convocado a

“hacer algo más”, es decir, que la capacidad de ternura se transforma en una acción política. En realidad, “No hay auténtica solidaridad con el pobre si no hay amistad con él” (GUTIÉRREZ, 1995, p. 272). Esto es algo decisivo.

Propuesta teológico-pastoral

Los métodos pastorales de las Iglesias no cambian al ritmo de los procesos sociales, perdiendo entonces su eficacia. Con la emergencia del VIH ha llegado la ruptura en uno de los últimos reductos de su fortaleza tradicional: el sexo, la sexualidad de los seres humanos. En la sociedad de consumo ya no le es posible una evangelización masiva de la sociedad en su conjunto. Por otro lado, Jesús tampoco llamó al pueblo como totalidad a “seguirle”. Seguimiento significa una comunión ilimitada de destino y de servicio al reino practicado y proclamado por Jesús de Nazaret El Mesías. La pastoral debe y tiene que darse mediante la convicción personal (SEGUNDO, 1972, p. 28-34). “En toda la historia de la Iglesia, el mensaje de Jesús ha tenido poca importancia. Siempre ha sido vivido y transmitido por pequeñas minorías. Pero Jesús no vino a fundar una nueva religión, aunque una nueva religión haya nacido después de él por discípulos que no lo entendieron” (COMBLIN, 2006, p. 62). De esta manera, en un contexto de “libre consumo”, el cristianismo no se puede transmitir sin esa convicción personal. Pero, al mismo tiempo, no puede aceptar el proceso irreversible de la sociedad de consumo que es la de privatizar los valores profundos de la fe respecto a su incidencia de transformación social, porque ninguna pastoral puede pretender ir a la par de los cambios culturales si se desinteresa de su *significación social comunitaria en el sentido del reino de Dios* (SEGUNDO, 1972, p. 56). En este sentido, resultaría equivocado pretender evangelizar “masivamente” a las personas con VIH.

En realidad, por mucho tiempo, las Iglesias se han acostumbrado a hablar desde una situación donde existen los “oyentes obligados”. La iglesia debe aceptar que las personas con VIH, en la mayoría cristianos por tradición, están pocos o nada interesadas de convertirse en cristianos de convicción. ¿A quiénes debe dirigirse? Fomentar la libertad de escuchar y al mismo tiempo aceptar la libertad para decidir por parte de esas personas puede estar particularmente centrado en las que ya han pasado el shock del diagnóstico y han llegado a

una etapa de intentar iniciar o reiniciar el “camino de la libertad” en sus vidas (SEGUNDO, 1972, p. 61-77). En este sentido, “El reino de Dios es un pueblo nuevo que reúne participantes de todos los pueblos, los que han tomado conciencia de su llamado a la libertad. La libertad no es innata. El ser humano no nace libre, nace con miedo, nace para someterse, para no arriesgar, para no asumir responsabilidades. La libertad nace cuando aparece el llamado de los profetas” (COMBLIN, 2006, p. 63). ¿Por qué no a los que se encuentran postrados en cama? “¿Por qué puede hablar de cristianismo una hermana de caridad en un hospital y no podría hacerlo, por lo menos con los mismos resultados, en la calle o en una fábrica? No es difícil hallar la respuesta: el enfermo no puede irse libremente si le fastidia lo que dice la hermana; no puede ofenderla porque de ella dependen, directa o indirectamente, muchos de los servicios hospitalarios que recibe, y, finalmente, si su enfermedad es grave, tiene miedo” (SEGUNDO, 1972, p. 71).

Conclusión

En el caminar de las personas con VIH se ha ido labrando la “experiencia espiritual” de la gracia en la capacidad de ternura. Poco a poco, desde los primeros años de la epidemia del Sida en América Latina y El Caribe, ellos y ellas han ido roturando caminos, elaborando unas “certezas teológicas”, una “espiritualidad”, una forma de encarar la adversidad, que podríamos llamar *vita gratiae* (MATAMOROS SÁNCHEZ, 2009, p. 117-119), que “nos hace capaces de sentir y revelarnos ante las injusticias, la pobreza y el sufrimiento de los demás” (MATAMOROS SÁNCHEZ, 2009, p. 119), es decir, desarrollar una capacidad de ternura política propia de este caminar de las personas con VIH, abriéndose a la *oikoumene* de una espiritualidad nacida al calor de ese contexto, “tanto para PVIH, como para no PVIH” (MATAMOROS SÁNCHEZ, 2009, p. 117). La pastoral así concebida ayudará a recrear en los agentes pastorales, personas con o sin VIH, una forma de ser agente pastoral sanitario y cuyo eje central lo constituiría la “vuelta a Galilea”, es decir, convertirnos a la “fe de Jesús”, a los valores en los que él se comprometió hasta el final. Allí donde experimentamos el amor, el cariño, la ternura, la cercanía, la comprensión y la convocatoria a iniciar una acción político-profética desde los despojados

de la historia, entre los cuales se encuentran las grandes mayorías de personas con VIH. Esta forma de entender y vivir la fe y la gracia implica, a su vez, tres elementos: la incorporación de esas personas a la oración comunitaria, la preocupación por sus estados de salud, y desarrollar la lucha por la adquisición de las medicinas y el respeto a sus derechos sanitarios, con libertad respecto a la institucionalidad de la asistencia caritativa mundial. En ese pequeño punto del corazón de la gracia que ha irrumpido históricamente como *capacidad de ternura entre y con las personas con VIH*, podríamos ya comprender y experimentar que “Dios está verdaderamente entre nosotros” (cf. 1 Cor 14,25). Donde podríamos percibir, ya desde ahora, la promesa escatológica del reino de Dios, es decir, “la ruptura [definitiva] de nuestra soledad” (CHARDIN, 1967, p. 361).

Referencias

- ÁLVAREZ CALDERÓN, Jorge. Nazaret: su significado para Jesús y para la Iglesia. *Páginas*, 105, p. 15-31, 1990.
- ARISTÓTELES, *La política*. Madrid: Espasa-Calpe, 1974.
- ASSMANN, Hugo. Teología de la liberación: mirando hacia el frente. *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 34, p. 93-111, 1995.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *¿Quién es un cristiano?* Madrid: Guadarrama, 1967.
- BIAGINI, Graciela. *Sociedad civil: ¿De la acción colectiva a la fragmentación de intereses?*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- CAMPANA, Oscar. *Reportaje a Gustavo Gutiérrez: “¿Cómo decirle al pobre que Dios lo ama?”* Consultado en: <<http://www.san-pablo.com.ar/vidapastoral/index.php?seccion=articulos&id=4>>. Acceso: 20 jul. 2012.
- CHARDIN, Pierre Theillard de. *El corazón de la materia*. Santander: Sal Terrae, 2002.
- _____. *El fenómeno humano*. Madrid: Taurus, 1967.
- COMBLIN, José. ¿Crisis de la religión en América Latina? In: UNIVERSIDAD NACIONAL COSTA RICA. *Sociedades de Conocimiento: Crisis de la Religión y Retos a la Teología*: Seminario de teólogos y teólogas 4-6 de abril del 2005. San José Costa Rica: UNA, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2006. p. 59-63.

COMMISSO, María de los Ángeles. *Mujeres viviendo con VIH-SIDA: análisis e intervención del trabajo social*. Buenos Aires: Espacio, 2007.

CROSSAN, John Dominic. *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2002.

GABEL, Joseph. *Sociología de la alienación*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

GUTIÉRREZ, Gustavo. Renovar la "opción por los pobres". *Revista Latinoamericana de Teología*, v. 36, p. 269-280, 1995.

HORKHEIMER, Max. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

IGLESIA SUECA. *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*. Uppsala, Suecia: Consejo Episcopal, 2007.

MATAMOROS SÁNCHEZ, Antonio. *Mis vicisitudes con el VIH y SIDA: una experiencia personal viviendo con el VIH y SIDA*. San José, Costa Rica: M. Sánchez, 2009.

MORIN, Edgar; CIURANA, Emilio Roger; MOTTA, Raúl Domingo. *Educación en la era planetaria*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2002.

PIXLEY, Jorge. Opción por los pobres y Dios de los pobres. In: VIGIL, José María (ed.). *La opción por los pobres*. Santander: Sal Terrae, 1991. p. 19-31.

RAYAN, Samuel. Teología del tercer Mundo: ¿hacia dónde nos dirigimos a partir de ahora?. *Concilium*, 219, 1988, p. 313-331.

SEGUNDO, Juan Luis. *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos*. Buenos Aires: Búsqueda, 1972.

_____. La opción de los pobres como clave hermenéutica para entender el Evangelio. Consultado en: <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/118.htm>>. Acceso: 4 jun. 2012.

_____. Revelación, fe, signos de los tiempos. In: ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*. San Salvador: Universidad Centroamericana, 1992. p. 443-466.

_____. *Teología abierta para el laico adulto: nuestra idea de Dios*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1970.

_____. *Teología abierta II: Dios. Sacramentos. Culpa*. Madrid: Cristiandad, 1983.

SUNG, Jung Mo. La teología y la vida de los pobres. In: TAMAYO, Juan-José; BOSCH, Juan (eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2001. p. 371-378.

UKPONG, Justin S. Revelación. In: FABELLA, Virginia; SUGIRTHARAJAH, R. S. *Diccionario de teologías del Tercer Mundo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2003.

VISIÓN MUNDIAL INTERNACIONAL. *Acercándonos: el VIH en América Latina y El Caribe: mitos, realidades, respuestas*. San José, Costa Rica: Visión Mundial Internacional, Oficina Regional para América Latina y el Caribe, 2004.

ZEA, Leopoldo. *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México: Joaquín Mortiz, 1974.

O respeito à dignidade humana de pessoas com HIV/AIDS vítimas de abuso sexual

Hiltrud Buse

Dignidade humana: um problema teológico

Na teologia cristã, Deus é apresentado como o doador da vida. Em João 10.10, Jesus Cristo diz: “eu vim para que tenham vida, e a tenham com abundância”. Isso quer dizer que se deve querer bem a todos, não excluir ninguém, seja qual for a sua raça, cor, religião, classe social, partido político, cultura e jeito de ser.

Por isso, o cristianismo sempre ensinou que a vida é o maior dom que recebemos de Deus. Não há vida sem comida, bebida, roupa, casa, saúde, educação, liberdade e acolhimento. “Do ponto de vista da teologia os Direitos são fundamentais, base da dignidade da pessoa humana.”¹ Segundo Brake-meier, “todo ser humano nasce com dignidade, ela foi colocada por Deus no berço do ser humano juntamente com a sua vida. Antes de ser projeto ou conquista, a dignidade humana é dádiva.”²

Embora problemas sociais de toda ordem tenham sempre feito parte da experiência humana, atualmente tem-se a impressão de que suas proporções se tornam cada vez mais impactantes e a capacidade de resposta por parte das pessoas mais limitada. Experimentamos uma realidade regida por

¹ SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes. p. 15-45 [sem as notas de rodapé]. Disponível em: <<http://pensocris.vilabol.uol.com.br/teologiaeeconomia.htm>>. Acesso em: 24 fev. 2012.

² BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2002. p. 44.

sistemas econômicos e políticos em que, apesar de ser possível detectar avanços no sentido da garantia de direitos, há uma forte falta de responsabilidade para com aquilo que ultrapasse a esfera do privado.

O campo das doenças sexualmente transmissíveis sempre representou um desafio para a sociedade, por seu impacto e significado social. Elas sempre exigiram respostas e posicionamentos construídos a partir das compreensões sociais disponíveis em cada contexto. Também hoje, com todos os significados associados à vivência da sexualidade e os padrões morais constituídos, elas representam um desafio. Na maioria das vezes, a elas estão associados estigma e discriminação, e ambos constituem sérios obstáculos à dignidade humana.

Mais especificamente no âmbito das doenças sexualmente transmissíveis, nas últimas décadas o mundo tem tido que lidar com uma enfermidade que se transformou numa epidemia, ressuscitando e criando novas formas de preconceito e discriminação. Identificada na década de 80, a epidemia de HIV/AIDS faz com que muitas pessoas que vivem e convivem com ela, ainda, sofram com o preconceito e a discriminação, criando exílios interiores, escondendo o segredo de sua doença para evitar, assim, ser socialmente condenado. “O HIV/AIDS é uma das mais sérias crises de saúde dos tempos modernos e afeta um número crescente de pessoas no mundo todo, entre mulheres, homens e crianças de todas as idades, independentemente do nível social.”³

O mesmo acontece no contexto da violência sexual contra crianças e adolescentes. Em tempos recentes, tornou-se comum lermos notícias sobre violação sexual. Não há como negar que o tema da violência sexual contra crianças e adolescentes tem recebido grande atenção por parte da mídia, seja a mídia impressa (jornais diários e revistas semanais), seja a televisão.⁴ A violência sexual é uma invasão das partes mais privadas e íntimas do corpo e da consciência de uma pessoa. Este tipo de violência é estimulado por uma destrutiva combinação de poder, ira e sexo, produto de relações de poder e dominação.

³ PADILHA, Anivaldo; ALMEIDA, Ester L. L. *AIDS e Igrejas: um convite à ação*. Rio de Janeiro: KOINONIA Presença Ecumênica e Serviço, 2004. p. 19.

⁴ LANDINI, Tatiana Savoia. Violência sexual contra crianças na mídia impressa: gênero e geração. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 16 abr. 2012.

O HIV/AIDS e a violência sexual afetam, direta ou indiretamente, a todos. Basta que cada um olhe ao seu redor e perceberá exemplos de desrespeito ao ser humano, materializados nas péssimas condições de vida de muitos. A violência atinge de diversas formas os diferentes setores da sociedade, aparecendo sob múltiplas formas: no abandono daqueles que estão em situação de especial vulnerabilidade; na violência física, praticada por diferentes agressores, na violência intrafamiliar, nas atitudes de discriminação a portadores do HIV/AIDS, contra a mulher, por motivos étnicos, raciais, religiosos, de orientação sexual, de origem geográfica ou classe social, etc.⁵

Todos os seres humanos, independentemente de raça, cor, sexo, descendência, idade, língua, religião ou convicção política, têm o mesmo valor humano. “Isso se baseia, com a visão cristã, no fato de que o ser humano é criado à imagem de Deus e é objeto de seu amor em Jesus Cristo.”⁶ Diante da teologia está o desafio de pensar novos caminhos para a sociedade. Porque o papel da teologia é fazer conhecer as realidades que acabam agredindo e transformando os mesmos. “Dignidade ferida provoca ‘indignação’ e desencadeia agressões.”⁷

HIV/AIDS e dignidade humana

Pela Constituição brasileira, os portadores do HIV, assim como todo e qualquer cidadão brasileiro, têm obrigações e direitos garantidos. Entre eles: dignidade humana e acesso à saúde pública e, por isso, estão amparados pela lei. O Brasil possui legislação específica dos grupos mais vulneráveis ao preconceito e à discriminação, como homossexuais, mulheres, negros, crianças, idosos, portadores de doenças crônicas infecciosas e de deficiência.⁸

A dignidade humana está agregada ao ser humano em forma de fatores como a liberdade, o trabalho, a família, a cultura, enfim as raízes que identificam cada pessoa. Para se ter dignidade, a pessoa necessita participar, estar inclusa na sociedade, dentro dos padrões básicos para suprir suas necessidades, ter cidadania, ter seus direitos preservados. A concepção de dignidade prende-se com a faculdade, a idoneidade de cada indivíduo gerir a

⁵ Direito das vítimas. Instituto Jurídico Roberto Parentoni / IDECRIM. Disponível em: <<http://www.idecrim.com.br>>. Acesso em: 16 abr. 2012.

⁶ LISSNER, Joergen; SOVIK, Arne. *Direitos humanos: uma coletânea luterana sobre direitos humanos*. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 64.

⁷ BRAKEMEIER, 2002, p. 43.

⁸ DECLARAÇÃO dos direitos fundamentais da pessoa portadora do vírus da AIDS. Disponível em: <<http://www.aids.gov.br/pagina/direitos-fundamentais>>. Acesso em: 15 jun. 2012.

sua vida de acordo com a sua liberdade e consciência, que diz respeito à existência na sua totalidade e, principalmente, no fim de vida. Entende-se que cada vida humana por si tem a sua dignidade, nem mais nem menos, que se mantém ao longo de todo o ciclo vital, na saúde e na doença. “O cuidar dignamente do outro é uma atitude que leva à reflexão, principalmente quando se reporta ao dia-a-dia das pessoas com HIV/AIDS, as quais muitas vezes são estigmatizadas e discriminadas.”⁹

A pessoa com HIV/AIDS tem sua dignidade ferida porque a própria sociedade não consegue entender que a dignidade é válida para todos, não é produto que se adquire mediante valores ou condições. A pessoa com HIV/AIDS não perde sua dignidade por sua doença, pois a ideia de dignidade da pessoa humana está na base do reconhecimento dos direitos humanos fundamentais. Os direitos humanos fundamentais são o “mínimo existencial” para que ela possa se desenvolver e se realizar.

A dignidade humana é um valor máximo, supremo, de valor moral, ético e espiritual intangível, de tal a afirmar que o mesmo é dotado de uma natureza sagrada e de direitos inalienáveis, afirma-se como valor irrenunciável e cumeiro de todo o modelo constitucional, servindo de fundamento do próprio sistema jurídico. O Homem e a sua dignidade são a razão de ser da sociedade, do Estado e do Direito.¹⁰

O princípio da dignidade da pessoa humana nasce para proteger o ser humano, mantendo e garantindo o viver com dignidade e o respeito recíproco. Também a pessoa com HIV/AIDS busca felicidade, o viver dignamente, acredita em condutas respeitadas e de confiança.

Abuso sexual e HIV/AIDS

O abuso sexual e o HIV/AIDS muitas vezes andam juntos, porém, não existe uma relação direta entre os dois. Ou seja, nem toda pessoa que sofre abuso sexual contrai o HIV. Isso ocorre somente quando a pessoa que abusa

⁹ MOREIRA, Aparecida Flavia; HEITOR, Cristina Sueli. Estratégia de Saúde da Família (ESF) e assistência aos portadores de HIV/AIDS. Disponível em: <<http://www.facica.com.br/site/bibliotecavirtual/documentos/2/2.pdf>>. Acesso em: 17 jun. 2012.

¹⁰ MELO, Nehemias Domingos de. O princípio da dignidade humana e a interpretação dos direitos humanos. *Boletim Jurídico*. Ano XII, n. 1097. Disponível em: <<http://www.boletimjuridico.com.br/>>. Acesso em: 13 jun. 2012.

está com o vírus ou já está com a doença. Porém, o abuso sexual caracteriza-se como fator de vulnerabilidade dos jovens frente ao HIV/AIDS. “Pesquisas apontam que pessoas que sofreram abuso sexual, mesmo que não tenham adquirido o vírus, podem tornar-se mais vulneráveis à infecção pelo HIV.”¹¹

Entre as pessoas envolvidas com formas mais severas de violência, observa-se menor uso regular de contraceptivos e de práticas sexuais seguras. Assim, durante a adolescência, essas pessoas apresentam maior risco de gravidez e de contrair uma Doença Sexualmente Transmissível (DST) (Drezett, 2001). Desta forma, a vítima abusada sexualmente encontra-se em situação de vulnerabilidade ao HIV/Aids porque demonstra falta de autonomia sobre seu corpo e sua sexualidade, evidenciando a falta de poder de negociação em práticas sexuais seguras, como o uso de preservativo, no relacionamento com seus parceiros.¹²

A violência é um assunto multifacetado. No caso da vulnerabilidade ao HIV/AIDS, impacta inteiramente na aptidão da pessoa confrontar-se e superar as adversidades sobrevindas da infecção ao HIV/AIDS. “O abuso sexual, e o HIV/AIDS, é um fenômeno social com múltiplas causas, fatores associados e consequências.”¹³

HIV/AIDS em vítimas de abuso sexual

Defrontar-se com o resultado positivo de um teste de HIV/AIDS é o início de uma batalha que parece não ter fim. Um dos maiores obstáculos enfrentados pelos portadores de HIV é o preconceito, que faz com que muitas pessoas deixem de fazer os exames para saber se têm o vírus, impedindo o começo do tratamento, ou mesmo de se tratar de forma correta e ter forças para continuar a viver. As pessoas que sofrem com o vírus do HIV/AIDS já vivem com uma baixa autoestima. Sofrem com o desrespeito, a discriminação e a violação da dignidade humana, além de muitas vezes terem negado seus direitos básicos, como a liberdade, a autonomia e a segurança.

Os sentimentos que invadem uma pessoa que sofreu abuso sexual são quase semelhantes aos da pessoa que contraiu o HIV/AIDS. Porém, elas

¹¹ SILVA, Josicleide Maciel da; SILVA, Carlos Roberto Maciel. HIV/Aids e violência: da opressão que cala à participação que acolhe e potencializa. *Saúde Soc. São Paulo*, v. 20, n. 3, p. 635-646, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v20n3/10.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2012.

¹² SILVA, 2011, p. 638.

¹³ *Ibid.*, p. 645.

ainda carregam dentro de si o sentimento de culpa. Esse sentimento faz com que, na maioria das vezes, a pessoa abusada se cale (principalmente quando ocorre com crianças e adolescentes) diante do medo de não ser compreendida, fazendo assim com que carregue dentro de si esse terrível acontecimento. Seja qual for o número de abusos sexuais em crianças e adolescentes presente nas estatísticas, é preciso considerar que esse número pode ser bem maior. A maioria desses casos não é reportada, tendo em vista que as crianças têm medo de dizer a alguém o que se passou com elas. Se a pessoa que contraiu o HIV/AIDS ou a pessoa que sofreu o abuso vivem com tantos desafios a serem superados, ainda mais uma pessoa que contraiu o HIV/AIDS por ter sido abusada sexualmente.

Segundo o Ministério da Saúde, não se tem um dado exato de quantas pessoas contraem o vírus porque sofreram abusos. A representante do UNICEF no Brasil, Marie-Pierre Poirier, falando sobre os problemas do HIV/AIDS no Brasil e no mundo, diz:

O Brasil, apesar de ter uma das mais avançadas legislações, como é considerado o Estatuto da Criança e do Adolescente [ECA], ainda tem sérios desafios pela frente. Precisa colocar na escola um enorme contingente de crianças sem acesso à educação, precisa tirar do trabalho infantil outra multidão de menores; precisa criar proteção para milhares de crianças e adolescentes que sofrem violência doméstica ou são vítimas da violência nas ruas e precisa barrar a ameaça que a AIDS hoje representa para os jovens. Desde o surgimento da epidemia de AIDS na década de 80, mais de dez mil crianças de até doze anos de idade foram contaminadas, no Brasil, por terem sido vítimas da violência sexual.¹⁴

Como citado acima, é muito difícil saber quantas pessoas são infectadas pelo vírus do HIV em consequência de abusos sexuais. Mas essa é a grande preocupação para a maioria das pessoas em situação de violência sexual. Além do trauma causado pela violência, ainda carregam dentro de si o medo de terem sido contaminadas com o vírus.

¹⁴ POIRIER, Marie-Pierre. Entrevista Roda Viva. FAPESP, Fundação Padre Anchieta. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/528/entrevistados/mariepierre_poirier_2004.htm>. Acesso em: 24 maio 2012.

Dignidade humana e direitos humanos em pessoas vítimas de abuso sexual infectadas pelo HIV/AIDS

A violência sexual é uma violação aos direitos humanos e à dignidade humana.

A sexualidade deve ser vista como garantia constitucional à intimidade. A sexualidade é saudável quando toda e qualquer pessoa tem a garantia de ser orientada sobre as diversas etapas de seu desenvolvimento: autoconhecimento, ser protegida, ser tocada, ser respeitada em sua composição genética, em sua inviolabilidade física, especialmente em sua genitália. O direito à intimidade é inerente a todo ser humano, como direito personalíssimo que faz parte da dignidade humana. Deve ser guardada com reserva para não haver quebra de sua própria dignidade que deve ser mantida inviolável, como condição subjetiva.¹⁵

A aquisição de uma DST em consequência do abuso sexual pode implicar severos efeitos físicos e emocionais. Atualmente, a principal preocupação entre as vítimas adultas de abuso sexual é a probabilidade de se infectar pelo vírus do HIV/AIDS.

Entre 28 a 60% das vítimas de violência sexual serão infectadas por uma DST. O risco de contaminação pelo HIV na violência sexual depende da condição sorológica do agressor, do tipo de violência perpetrada e do número de agressores. Os poucos estudos bem conduzidos apresentam taxas de soro conversão entre 0,8 e 1,6%. Entre as crianças, a possibilidade de adquirir a infecção pelo HIV é cada vez mais reconhecida.¹⁶

Como citado, a probabilidade de ser infectado pelo vírus do HIV em casos de abuso sexual existe e acontece. Como assegurar os direitos humanos e a dignidade humana nestas situações? Muitas vítimas de abuso terminam frequentemente isoladas e invisíveis, distantes de seus direitos constitucionais de proteção à saúde e acesso à justiça. Em parte isso se dá pelo próprio medo em manifestar o ocorrido e a baixa expectativa da vítima com os resultados da Justiça. “Além de temer a condução do interrogatório policial e do exame pericial, há o constrangimento em confrontar o agressor no tribunal e o risco de ter sua história desqualificada ou desacreditada.”¹⁷

¹⁵ BARBOSA, Hélia. *Proteção à dignidade sexual de crianças e adolescentes*. Disponível em: <<http://www.mp.ba.gov.br/pdf>>. Acesso em: 16 set. 2012.

¹⁶ DREZETT, Jeferson. Aspectos biopsicossociais da violência sexual. Disponível em: <<http://www.aads.org.br/>>. Acesso em: 17 set. 2012.

¹⁷ CONTRIBUIÇÃO ao estudo do abuso sexual contra a adolescente. *Revista Adolescência e Saúde*. Vol. 1, n. 4, out./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.aads.org.br/>>. Acesso em: 17 set. 2012.

Falar de direitos humanos é fazer referência à condição universal e natural das pessoas em suas relações plenas, livres e iguais, com os outros seres humanos. É “necessário reconhecê-los, protegê-los e promovê-los quando se pretende preservar a dignidade humana e oferecer possibilidades de desenvolvimento.”¹⁸

Para que os direitos humanos sejam respeitados e colocados em prática é necessário uma educação que visa a uma reeducação, ou seja:

Educar em Direitos Humanos parte de uma perspectiva multidimensional que orienta a formação do sujeito de direitos, promovendo, assim, uma cidadania participativa. Trata-se de uma articulação de várias dimensões que visam: a) à apreensão de conhecimentos historicamente construídos sobre Direitos Humanos e a sua relação com os contextos internacional, nacional e local; b) à afirmação de valores, atitudes e práticas sociais que expressem a cultura dos Direitos Humanos em todos os espaços da sociedade; c) à formação de uma consciência cidadã capaz de se fazer presente nos níveis cognitivo, social, ético e político; d) ao desenvolvimento de processos metodológicos participativos e de construção coletiva, utilizando linguagens e materiais didáticos orientados à mudança de mentalidades e de práticas individuais e coletivas que possam gerar ações e instrumentos em favor da defesa, da promoção e ampliação dos Direitos Humanos.¹⁹

Dignidade humana e direitos humanos são os direitos fundamentais de todas as pessoas. Isso inclui também as pessoas que sofreram abusos sexuais e contraíram o HIV/AIDS. Todos enquanto pessoas devem ser respeitados, e sua integridade física, protegida e segura.

Desafios

Muitos são os desafios colocados pela epidemia de HIV/AIDS e pelo abuso sexual. As igrejas também têm um papel importante para a reflexão de valores e princípios. Portanto, torna-se necessário e indispensável incluir as temáticas num plano de ação. Porque a epidemia do HIV/AIDS e o abuso sexual colocam diante da igreja uma oportunidade para refletir sobre sua

¹⁸ RELATÓRIO do projeto de expansão do programa de ações integradas e referenciais de enfrentamento da violência sexual infanto-juvenil no território brasileiro – PAIR no Amazonas. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/f>>. Acesso em: 20 set. 2012.

¹⁹ SECRETARIA dos Direitos Humanos. *Educação em direitos humanos*. Coordenação Geral de Educação em Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.sedh.gov.br/clientes/sedh/sedh/promocaoadh>>. Acesso em: 20 set. 2012.

identidade e sua missão. A IECLB tem como missão “propagar o Evangelho de Jesus Cristo, estimulando a sua vivência pessoal, na família e na Comunidade, promovendo a paz, a justiça e o amor na sociedade brasileira e no mundo”.²⁰

Promover a justiça e o amor significa também promover o bem-estar com as pessoas com HIV/AIDS e as pessoas que sofrem com o abuso sexual. Como igreja necessitamos combater o que está por trás e ao lado desses dois temas. Estamos vivendo diante de um quadro realista, necessitamos ser sábios e corretos para nos convencer e satisfazer os outros de que vale a pena nos submetermos aos princípios que conduzem o nosso comportamento, principalmente na área da sexualidade.

O HIV/AIDS e o abuso sexual ainda nos desafiam como igreja. É necessário abrir caminhos para a desconstrução que abarca todo e qualquer tipo de preconceito e discriminação. A igreja é chamada a ajudar os que sofrem, é desafiada a ajudar as pessoas a lidar com a possibilidade ou a realidade da infecção pelo HIV/AIDS e o abuso sexual. Como igreja somos chamados a abraçar todas as pessoas em amor e compaixão. Isso significa ter tristeza com os sofrimentos dos outros, ministrar a elas com aceitação incondicional e desafiar o mundo a seguir o exemplo de Cristo.

Porque o evangelho é para todos os povos, como igreja somos chamados a amar todos aqueles/as que sofrem. Somos chamados a estar envolvidos na dor de cada situação, a conseguir uma melhor qualidade de vida. “Devemos contribuir para que o silêncio seja quebrado, abrindo caminhos para que a dignidade seja restaurada, através do nosso serviço como pessoas cristãs e como Igreja de Jesus Cristo.”²¹

²⁰ PORTAL Luteranos. *Missão*. Disponível em: <<http://luteranos.com.br/portal/site/conteudo>>. Acesso em: 14 maio 2012.

²¹ HENN, Fernando. Quebrar o silêncio, restaurar a dignidade. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/mensagem/2004>>. Acesso em: 14 jun. de 2012.

Referências

- BARBOSA, Hélia. *Proteção à dignidade sexual de crianças e adolescentes*. Disponível em: <<http://www.mp.ba.gov.br/>>. Acesso em: 16 set. 2012.
- BRAKEMEIER, Gottfried. *O ser humano em busca de identidade: contribuições para uma antropologia teológica*. São Leopoldo: Sinodal, São Paulo: Paulus, 2002.
- CONTRIBUIÇÃO ao estudo do abuso sexual contra a adolescente. *Revista Adolescência e Saúde*. Vol. 1, n. 4, out./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.aads.org.br/>>. Acesso em: 17 set. 2012.
- DREZETT, Jeferson. Aspectos biopsicossociais da violência. Disponível em: <<http://www.aads.org.br/>>. Acesso em: 17 set. 2012.
- HENN, Fernando. Quebrar o silêncio, restaurar a dignidade. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br/>>. Acesso em: 14 jun. de 2012.
- LANDINI, Tatiana Savoia. Violência sexual contra crianças na mídia impressa: gênero e geração. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>. Acesso em: 23 set. 2012.
- LISSNER, Joergen; SOVIK, Arne. *Direitos humanos: uma coletânea Luterana sobre Direitos Humanos*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- MELO, Nehemias Domingos de. O princípio da dignidade humana e a interpretação dos direitos humanos. Disponível em: <<http://www.boletimjuridico.com.br/>>. Acesso em: 13 jun. 2012.
- MOREIRA, Aparecida Flavia. Estratégia de Saúde da Família (ESF) e assistência aos portadores de HIV/AIDS. Disponível em: <<http://www.facica.com.br/>>. Acesso em: 17 jun. 2012.
- PARENTONI, Roberto B. Guia de orientação do direito das vítimas – Instituto Jurídico Roberto Parentoni-IDECRIM. Disponível em: <<http://www.idecrim.com.br>>. Acesso em: 16 abr. 2012.
- POIRIER, Marie-Pierre. Entrevista para Roda Viva. FAPESP, Fundação Padre Anchieta. Disponível em: <http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/528/entrevistados/mariepierre_poirier_2004.htm>. Acesso em: 24 maio 2012.
- PORTAL Luteranos. *Missão*. Disponível em: <<http://www.luteranos.com.br>>. Acesso em: 22 fev. 2012.
- RELATÓRIO do projeto de expansão do programa de ações integradas e referenciais de enfrentamento da violência sexual infanto-juvenil no território brasileiro – PAIR no Amazonas. Disponível em: <<http://portal.mj.gov.br/>>. Acesso em: 20 set. 2012.

SECRETARIA dos Direitos Humanos. *Educação em direitos humanos*. Coordenação Geral de Educação em Direitos Humanos. Disponível em: <<http://www.sedh.gov.br/clientes/sedh/sedh/promocaodh>>. Acesso em: 20 set. 2012.

SILVA, Josicleide Maciel da; SILVA, Carlos Roberto Maciel. HIV/Aids e violência: da opressão que cala à participação que acolhe e potencializa. *Saúde Soc. São Paulo*, v. 20, n. 3, p. 635-646, 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v20n3/10.pdf>>. Acesso em: 16 set. 2012.

SUNG, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis: Vozes. p. 15-45 [sem as notas de rodapé]. Disponível em: <<http://pensocris.vilabol.uol.com.br/teologiaeeconomia.htm>>. Acesso em: 24 fev. 2012.

Parte IV

*Estudios sobre
Sagradas Escrituras*

*Estudios sobre
Sagradas Escrituras*

“Algo habrán hecho...”
***Iglesia y estigmatización de personas
con VIH y/o Sida, a la luz de Lucas 13,1-5***

Gerardo García Helder

Introducción

Para varios organismos internacionales, las comunidades de fe tienen un potencial –muchas veces ignorado o minusvalorado por ellas mismas– que las capacita para desempeñar un rol fundamental en el contexto de la situación creada por la aparición sorpresiva y la expansión planetaria del virus del VIH y la enfermedad del Sida. ONUSIDA señala, en su estrategia para 2011-2015 *Llegar a cero*, que las iglesias pueden tener un gran protagonismo a la hora de procurar alcanzar el nivel cero en discriminación. Esto debería convertirse en un incentivo para todos aquellos que nos sentimos –como miembros del Cuerpo de Cristo– interpelados por el sufrimiento causado por la pandemia del VIH y el Sida.

Uno de los mayores obstáculos en la prevención, tratamiento y atención adecuados de personas infectadas o afectadas por el VIH o el Sida suele ser la estigmatización que excluye y margina a determinadas personas por considerarlas *menos dignas* o *más pecadoras* que las demás. Esto podría ser un indicio de que es en torno a ese aspecto donde deberíamos concentrar nuestros trabajos de reflexión e investigación relacionados con esta temática. Ya que

si las iglesias pretenden participar eficazmente en las respuestas locales, regionales e internacionales a la epidemia, deben afrontar la problemática del estigma y la discriminación, no sólo a nivel de organización y práctica eclesíásticas, sino también por lo que se refiere a la propia teología cristiana (ONUSIDA, 2005, p. 6).

Por tanto quienes nos llamamos teólogas o teólogos debemos seguir confrontando –desde nuestras ricas y variadas tradiciones– esta emergencia socio-histórica actual con las Sagradas Escrituras en busca de orientaciones para nuestras acciones pastorales, con el fin de promover un cambio profundo en nuestras formas de pensar y de actuar. En el fondo, aspiramos a una sincera conversión (*metanoia*), para hablar en términos evangélicos y con propiedad teológica.

Queriendo hacer un humilde aporte en este sentido, propongo una nueva traducción del *logion* que se repite casi textualmente dos veces en la unidad de texto de Lc 13,1-5: “Les aseguro que no y que todos igualmente se perderán si no se convierten”. Esta versión –al poner a *pantes* como sujeto tanto del verbo *metanoete* como de *apoleisthe* y al traducir este último verbo, en *voz media* en el original, como un reflexivo– podría favorecer que se abandone la lógica que relaciona de forma indefectible pecado y castigo (como si hubiera una relación de causa-efecto) y la dimensión victimaria-sacrificial que sigue presente en muchos discursos religiosos, para hacer foco en la necesidad imperiosa de un cambio de mentalidad en la sociedad toda que posibilite entrar en la lógica de la salvación gratuita y de la inclusión total.

Método

Seguiré, en la articulación del escrito, la dinámica del método conocido como *ver-juzgar-actuar* cuya presencia descubro en el pasaje bíblico bajo examen. Entiendo que así es posible aplicar a nuestra sociedad de hoy, y de modo particular a las comunidades de fe, lo que percibo que es el auténtico sentido de la enseñanza de Jesús según el texto lucano y la forma de acercarse a los acontecimientos.

Este método, que surgió en Bélgica alrededor del año 1930 como una herramienta pastoral aplicada en la Juventud Obrera Católica (JOC) y en la Acción Católica, prontamente fue trasplantado a América Latina, donde conoció un desarrollo asombroso y fue constantemente aplicado tanto en la elaboración de documentos oficiales –como los emanados de las Conferencias Generales del Episcopado (católico romano) Latinoamericano realizadas en Medellín (1968), Puebla (1979), Santo Domingo (1992, en donde se nota

una inflexión, ya que solo se aplica de forma explícita al referirse a la Pastoral Juvenil) y Aparecida (2007)– como en la producción teológica, de un modo particular en la praxis de muchos de los denominados *teólogos de la liberación*.

En esta línea, los participantes del Congreso Continental de Teología Latinoamericana, realizado recientemente en São Leopoldo (Brasil) del 7 al 11 de octubre de 2012, vuelven a proponer la Teología de la Liberación como inspiradora de búsquedas y compromisos de las nuevas generaciones de teólogas y teólogos, conscientes de que la “Iglesia debe escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (*Gaudium et Spes*, 4), procurando un proceso de construcción colectiva que articule nuestro pensar, sentir y actuar¹.

Según Casiano Floristán (2002), este instrumento metodológico favorece una constante revisión de vida orientada a la superación del divorcio contencioso que muchas veces se evidencia entre las creencias religiosas y la propia existencia en situación, procurando la asunción consciente tanto de la fe cristiana como del compromiso histórico. La *revisión de vida* –que es otra denominación de esta herramienta teológico-pastoral– es, para José María Rubio (2006), el método y la espiritualidad típicas de todo cristiano que quiere hacer consciente y efectiva su fe en medio del mundo que le toca habitar, a través del testimonio, de la acción por la justicia y del anuncio valiente de Jesucristo; una pedagogía especialmente útil para una educación práctica en vista de la maduración y encarnación de la fe y una ayuda de capital importancia para despertar y consolidar una peculiar sensibilidad pastoral que redescubre el valor teológico de la realidad concreta y de la historia actual y favorece la condición de discípulas y discípulos del Señor al servicio de las personas con las que nos relacionamos ordinariamente y de modo particular con las que nuestra sociedad margina, discrimina y estigmatiza.

¹ Cf.: <http://www.redescristianas.net/2012/10/14/mensaje-final-del-congreso-continental-de-teologia-latinoamericana-cerca-de-dios-cerca-de-los-pobres>, [Consulta 7/11/2012]. MARÉCHAL, Albert. *La revisión de vida: toda nuestra vida en el evangelio*. Barcelona: Claret (original 1960). BRIGHENTI, A. Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana. *Medellín*, n. 78, p. 207-254, 1994. ORTIZ LOZADA, L. La importancia del método en el Concilio y en el Magisterio Episcopal Latinoamericano. *Medellín*, n. 126, p. 313-314, 2006.

Tomo de la tesis doctoral de Olle Kristenson unas palabras que caracterizan y sintetizan la estructura de esta metodología de forma inmejorable:

El *ver* presupone la voluntad de aplicar un amplio análisis sociopolítico de la sociedad contemporánea a partir del uso multidisciplinario de las ciencias sociales, el *juzgar* presupone la capacidad de evaluar el análisis por medio de lectura de la Biblia y de los documentos centrales de la Iglesia y, finalmente, el *actuar* presupone la voluntad de establecer un plan de acción pastoral que responda a esta evaluación (2009, p. 33)².

A mi entender, sirviéndose de esta metodología, toda persona creyente puede confrontar de modo simple el recorte de existencia que llamamos *realidad* o *actualidad* con la Palabra de Dios contenida en las Sagradas Escrituras para discernir los signos de los tiempos y obrar en consecuencia. Y descubro ese proceso en el texto de Lc 13,1-3:

- v. 1: Se presentan a Jesús unas personas y le comentan una desgracia acaecida recientemente a un grupo de galileos (VER);
- v. 2: Jesús los interroga; y sin esperar respuesta, descubre e interpreta sus pensamientos ocultos (JUZGAR);
- v. 3: Jesús mismo responde e invita a la conversión como única condición para evitar la perdición (ACTUAR);
- v. 4: Nuevamente Jesús interroga retóricamente en referencia a otro caso de una desgracia acaecida a dieciocho habitantes de Jerusalén (VER-JUZGAR);
- v. 5: Se repite el *logion* del v. 3 (ACTUAR).

Breve exégesis y hermenéutica de Lc 13,1-5

El texto analizado se encuentra dentro de la macrounidad que comúnmente se conoce como *la subida (el camino, el viaje) a Jerusalén* que comienza en 9,51 (o en 8,31) y concluye en 19,44 (o en 17,10 o en 18,30). No se trata solamente de un camino material –que, por otro lado, sería difícil

² En el original en inglés: “*To see* presupposes a willingness to apply a comprehensive socio-political analysis of the contemporary society based on a multidisciplinary use of social sciences, *to judge* presupposes the capacity to assess this analysis by a reading of the Bible and central church documents, and finally, *to act* presupposes a willingness to set up a pastoral plan of action that responds to this assessment.”

si no imposible reconstruir y datar–; es una subida espiritual que Lucas trasmite en formato de biografía mezclada con elementos de cristología y soteriología narrativas.

La trama del primer libro lucano viene presentando a Jesús como un maestro que enseña fundamentalmente por medio de parábolas y sentencias. En 12,13, Lucas se desprende de Marcos y se bifurca de Mateo en 13,1 para introducir elementos propios en tres pequeños relatos: 13,1-5 (aquí analizado); 13,6-9 (parábola de la higuera estéril) y 13,10-17 (curación en sábado de una mujer encorvada); luego retoma el surco de Marcos. Siguiendo un criterio semántico, se podría decir que Lc 13,1-9 constituye una unidad redaccional; pero yo –por motivos literarios– prefiero separar la parábola de los vv. 6-9 del texto aquí estudiado.

Este párrafo, que no tiene paralelos ni en los evangelios canónicos ni en los apócrifos conocidos hasta el momento, pertenece al género general *euaggelion*. Su forma es la de una *historia*, con una subforma de *diálogo/disputa*. También se lo podría calificar como un *apotegma*, ya que se trata de una escena breve que tiene como elemento principal una sentencia taxativa o *logion* que se repite dos veces. La abundancia de pronombres (13 en total: 6 personales; 3 demostrativos; 2 relativos; 1 indefinido y 1 intensivo) en un párrafo de tan solo 86 palabras indica que se trata de un texto que se ocupa de cuestiones de comunicación y de relaciones.

Una línea de lectura podría entender esta narración como la pequeña crónica de un encuentro accidental en la vida de Jesús con unas personas no identificadas; pero desde otro ángulo de análisis se podría decir que el verdadero meollo de la narración es el claro pronunciamiento de Jesús sobre la cuestión de la teología retributiva y la necesidad imperiosa de una conversión general para evitar la perdición.

La llegada inesperada de unos personajes anónimos –¿amigos o enemigos?, ¿galileos o jerosolimitanos?, ¿personas que van subiendo a Jerusalén, como Él, o que vienen de allí?, ¿miembros de las masas anónimas o de las elites de privilegiados?– da pie a que los actantes principales se enfrenten. Dos formas contrarias de entender a Dios y de juzgar los acontecimientos naturales e históricos; dos maneras distintas de relacionarse con los demás seres humanos y con Dios.

Varias tradiciones, sobre todo veterotestamentarias, subyacen en este pequeño texto. En ellas se evidencian diversas maneras de concebir a Dios y su relación con lo creado en general y los seres humanos en particular. Jesús por medio de preguntas retóricas da a entender que sus interlocutores y/o parte de sus oyentes son partidarios de la teología retributiva y de la lógica victimaria imperante en muchos ámbitos de la época. *Do ut des* es el raciocinio que sostiene la piedad de muchos practicantes; y la otra cara de esta creencia es pensar que toda desgracia, el sufrimiento, la pobreza y la muerte son signos inequívocos del juicio y del consecuente castigo divinos. Subyace una idea de justicia vindicativa que busca por todos los medios mantener un equilibrio prefijado y querido por un Dios justiciero.

Una de las tradiciones veterotestamentarias presentes en el texto es la del sacrificio. Un tema que atraviesa toda la Biblia, desde el relato de los sacrificios de Caín y Abel (Gn 4) –que termina con el asesinato del justo Abel–, hasta el libro del Apocalipsis, donde en el cántico nuevo se dice que “un cordero como inmolado” es digno de recibir el rollo y abrir sus sellos, porque fue degollado, comprando con su sangre para Dios a hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, haciendo con ellos un reino sacerdotal (Ap 5). Para Israel, como para muchos pueblos de la antigüedad, no había dudas de que el origen de esa práctica era divino, de lo cual da cuentas el Pentateuco en varios relatos.

Los que traen la infausta noticia –de acuerdo a la reacción-interpretación de Jesús– suponen o piensan que *algo habrán hecho* esos que fueron sacrificados por el representante imperial para merecer tal final; pero Jesús categóricamente asegura que su muerte no es consecuencia de un mayor grado de pecaminosidad.

Para el paradigma cultural de la modernidad tardía, secular y científicista de Occidente, el episodio aquí narrado no es más que una de las tantas demostraciones de poder y crueldad que un gobernante despótico, amparado en su impunidad, puede realizar para castigar, amedrentar o entretenerse. Pero para los antiguos habitantes de Medio Oriente, un hecho de esta envergadura era considerado no solo un acto sacrílego sino algo altamente desestabilizador. Asesinar en un recinto sacro y mezclar la sangre de las víctimas ofrecidas a la deidad con la sangre de los propios oferentes que sacrifican es algo tan impensable como aberrante y aterrador: un acto de suma impureza.

Un episodio de este calibre rompería la armonía cósmica, el equilibrio entre fuerzas trascendentes e immanentes garantizado por la repetición ininterrumpida de rituales predeterminados que de ordinario son atribuidos a la iniciativa divina; y haría peligrar el tranquilizador sistema de intercambios y alianzas entre la esfera celeste y la terrestre. Para René Girard,

la etnología no ignora que la impureza ritual va unida a la disolución de las diferencias. Pero no entiende la amenaza asociada a esa disolución [...] el pensamiento moderno no consigue concebir la indiferenciación con la violencia y viceversa (1995, p. 63).

La mezcla de la sangre sagrada de las víctimas con la sangre de un grupo de seglares equívocos y marginales que vienen de la *Galilea de los gentiles* es un acontecimiento que solo puede presagiar males mayores, ya que –para el sistema victimario-sacrificial– cuando el límite de las diferencias se desdibuja, nada puede permanecer estable en el orden cósmico, todas las posiciones no cesan de cambiar.

Tratar de definir la lógica victimario-sacrificial no es tarea fácil, ya que se trata de un patrón propiamente humano que aparece en los albores de la cultura cargada de una densidad de sentido impresionante. Xavier Pikaza (2007, p. 932-933) resume las interpretaciones de muchos estudiosos de distintas disciplinas humanistas, diciendo que el sacrificio ha sido visto como “expresión de sometimiento a Dios o como forma de canalización de la violencia”.

La realidad sacrificial es parte basal del desarrollo social y religioso de la humanidad caracterizada por su conciencia conflictiva; y la paulatina sustitución de víctimas humanas por animales –reflejada en el Antiguo Testamento en Gn 6-9 y 22,1-19– y luego por sacrificios incruentos –de los cuales el arquetipo sería la Eucaristía cristiana– podrían considerarse los cambios evolutivos, los saltos cualitativos, más trascendentes de las culturas.

Para Maldonado (1974, p. 113-114), los antiguos entendían que cierta distancia de Dios aportaba beneficios y que, en cambio, demasiada cercanía divina era percibida como una amenaza; por tanto, entiende que el régimen sacrificial actuaba como una especie de escudo, como una barrera protectora que los pobres humanos erigían ante Dios, marcándole un límite. El origen de toda comunidad es, para él, resultado, en primer lugar, de una separación, de una delimitación territorial. Y toda mezcla de la comunidad con lo sagrado es maléfica. Toda visita sobrenatural es vengadora.

En ese mismo sentido, se puede decir que toda víctima sacrificial actúa como un catalizador de las desgracias y/o de la violencia:

Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del «chivo expiatorio», instintivamente se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cuál será fácil desembarazarse (GIRARD, 1995, p. 88).

En determinados pueblos, el extranjero o incluso el propio rey suelen ser considerados culpables por los males que afronta la comunidad. Otros los imputan a algunos vecinos que infringen los tabúes o normas sociales establecidas. Así, por ejemplo, en Chinchero, un pueblito famoso por su mercado de artesanías a unos 30 kms. de Cuzco (Perú), me comentaba una lugareña que allí no existían divorcios ya que cuando se sabía que alguien andaba con una persona que no era su propio cónyuge, se lo señalaba con el dedo y se les decía: “Tú eres el granizo”, o “Tú eres la nevisca”. Según este razonamiento, cualquiera puede ser culpable de las desgracias, salvo Dios y los que acusan. Y para volver todo a la normalidad se hace necesario deshacerse del culpable o canjearlo por una víctima sacrificial.

Esto indicaría que para que sea posible la estabilidad comunitaria y la aparición o conservación de la cultura es necesario exorcizar la violencia intersubjetiva, domar la sed de venganza y regular la *justicia por mano propia*.
Pues

toda comunidad presa de la violencia o aplastada por un desastre nacional que ella es incapaz de remediar, se lanza a la caza ciega de un «bucos emisario» (chivo expiatorio). Destruyendo a la víctima expiatoria, los hombres se sienten purificados con el mal. En realidad lo que están es descargándose de sus violencias interiores. Se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Se palpa la violencia colectiva o la unanimidad violenta (MALDONADO, 1974, p. 109).

En la suposición de una mayor pecaminosidad de los galileos asesinados, se vislumbra la tendencia atávica hacia la violencia que busca controlarse mediante la elección de un nuevo chivo expiatorio. Si ellos algo habrán hecho, si ellos son más pecadores, los demás podemos permanecer tranquilos. Dios ya se ha cobrado sus víctimas; los que quedamos en pie hemos recibido un visto bueno.

Pero Jesús, con sus preguntas-respuestas, da cuenta de su fe en un Dios que no sigue estos criterios mercantiles y justicieros sino que va más

allá de los binarismos causa-efecto y buenos-malos. El Dios de Jesús es un Padre bondadoso que entrega su amor gratuitamente, que hasta “es bueno con los desgraciados y los malos” (Lc 6,35). La invitación a la *metanoia* no es un llamado a la penitencia, a la vuelta o al aumento de prácticas cúllicas y al régimen sacrificial de algunos que se han alejado; sino una conversión de mente y de corazón de todos que lleva a ser “misericordiosos, como el Padre es misericordioso” (Lc 6,36).

En el v. 4, Jesús cuenta otra desgracia acaecida a un grupo de 18 habitantes de Jerusalén. Para él estos desgraciados sobre los que se cayó una torre no eran más deudores que los demás jerosolimitanos. El número preciso de los fallecidos, que San Agustín y otros han interpretado de modo simbólico (3 x 6), yo lo entiendo como una delicadeza de Jesús: para Él estos muertos cuentan.

Conclusión

Sin lugar a dudas, la publicación del descubrimiento del VIH por parte del Dr. Robert Gallo el 23 de abril de 1984 ha convulsionado no solo a la comunidad científica y a los millares de infectados por el VIH, sino a la humanidad entera, convirtiéndose en uno de los mayores desafíos planteados durante el siglo XX. En el ámbito teológico, esta nueva realidad primero urgió una reflexión desde la teología pastoral, especialmente desde la Pastoral de la salud; pero luego convocó a otras ramas como la ética, la bioética, la moral, la teodicea y la liturgia (piénsese en los numerosos servicios de exequias a muertos por Sida). Además los biblistas, mediante su labor de traductores, exégetas y hermeneutas, han dado y deben seguir dando su aporte para iluminar desde las Sagradas Escrituras las vivencias de tantas personas infectadas y afectadas y para orientar la pastoral eclesial y la incidencia social.

No puede sostenerse bíblicamente la actitud de los teólogos y predicadores cristianos que –sobre todo en los primeros tiempos de la pandemia– han hablado de *castigo* (*azote*, *flagelo*) de Dios o de *venganza de la naturaleza*, queriendo utilizar

el temor que, desde la aparición del sida, se ha asociado a la sexualidad, con el fin de oponerse al libertinaje sexual que se presenta en forma de promiscuidad y

permisividad así como en el reconocimiento social de comunidades de vida no matrimoniales y homosexuales (SANDERS, 2007, p. 64).

Durante los años de mi adolescencia y primera juventud, Argentina, mi país, sufrió uno de los más atroces procesos de desaparición sistemática de personas *sospechosas*. Durante los siete lóbregos años (24/3/1976 al 10/12/1983) en que la dictadura cívico-militar que, ufanándose de ser *occidental* y *cristiana*, gobernó de forma ilegal la Nación, se fue haciendo cada vez más común escuchar la frase que utilizo como título de este artículo: *algo habrán hecho...*

Esta frase, dicha muchas veces sin verdadera conciencia, entiendo que no se forjó en procura de exculpar las atrocidades que al final del período eran –si no de público conocimiento– cada vez más evidentes hasta convertirse en un secreto a voces confirmado por los programas radiales del extranjero escuchados de forma clandestina; lo que se buscaba era no *quedar pegados* a los *desaparecidos*. Era un *auto de fe* de la propia inocencia. *Yo no tengo nada que ver; pero ellos: algo habrán hecho...*

Culpabilizar a las víctimas del VIH puede ser una forma encubierta de justificar nuestra irresponsabilidad y falta de atención: *algo habrán hecho...*

Estigmatizar a los que sufren es el antisacramento cristiano por excelencia ante el cual los que hacemos teología debemos reaccionar negando de plano el *algo habrán hecho...* Debemos ser testigos cualificados de lo que Jesús nos enseñó, *gestis verbisque*: un ver samaritano y compasivo, un juzgar profético y esperanzado y un actuar comprometido e inclusivo.

Si la Iglesia, a ejemplo de Jesucristo, que

ha considerado siempre la asistencia a quien sufre como parte fundamental de su misión, se siente interpelada en primera persona, en este nuevo campo del sufrimiento humano, por la conciencia que tiene de que el hombre que sufre es un camino especial de su magisterio y ministerio (JUAN PABLO II, 1990),

todos los que nos sentimos discípulas y discípulos del Señor debemos cambiar nuestra forma de pensar y de sentir de tal modo que nunca más avalemos la lógica victimaria-sacrificial del *algo habrán hecho*.

Referencias

- BRIGHENTI, A. Raíces de la epistemología y del método de la teología latinoamericana. *Medellín*, n. 78, p. 207-254, 1994.
- FLORISTÁN, Casiano. *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme, 2002. p. 379-380.
- GIRARD, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- JUAN PABLO II. Discurso a los participantes en la IV Conferencia Internacional: Vivir: ¿para qué? El SIDA, 13-15 noviembre 1989. *Dolentium Hominum* 13 (año V, n. 1, n. 4, p. 7, 1990).
- KRISTENSON, Olle. *Pastor in the Shadow of Violence: Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2009.
- MALDONADO, Luis. *La violencia de lo sagrado: crueldad versus oblatividad o el ritual del sacrificio*. Salamanca: Sígueme, 1974.
- MARÉCHAL, Albert. *La revisión de vida: toda nuestra vida en el evangelio*. Barcelona: Claret (original 1960).
- ONUSIDA. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA*. Con el apoyo del ONUSIDA. 8-11 de diciembre de 2003. Windhoek (Namibia). Ginebra: ONUSIDA, 2005.
- ORTIZ LOZADA, L. La importancia del método en el Concilio y en el Magisterio Episcopal Latinoamericano. *Medellín*, n. 126, p. 313-314, 2006.
- PIKAZA, Xavier. *Diccionario de la Biblia: historia y Palabra*. Estella: Verbo Divino, 2007. p. 932-933.
- RUBIO, José María. *Para vivir la revisión de vida: un método para la acción y la espiritualidad cristiana*. Estella: Verbo Divino, 2006.
- SANDERS, Frank. El Sida: ¿castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico. *Concilium*, n. 321, p. 61-74, junio 2007.

Sifra y Fúa, las parteras de Egipto
Una práctica valiente de reconocimiento e
inclusión de personas excluidas
(Éxodo 1,8-22)

Judith Puebla

El relato bíblico

Desde la época de José, hijo de Jacob, el pueblo hebreo se había instalado en Egipto. Ellos salieron de su tierra corridos por el hambre y encontraron allí casa, seguridad y sustento para sus familias. Pasado el tiempo, subió al poder un Faraón que desconoció la historia de José y comenzó a oprimir al pueblo con trabajos forzosos. Faraón, de quien hasta el día hoy la historia no ha podido saber su nombre, se sintió amenazado por los hijos de Israel que eran mayor en número y más fuertes que los egipcios. Pensó que sería una sabia decisión para evitar la guerra impedir la multiplicación de los hebreos. Así que se valió de su autoridad para convocar a las parteras, Sifra y Fúa, de ellas sí se conoce sus nombres, y les ordenó que al momento de asistir a las mujeres hebreas en sus partos, vean el sexo y si es varón, que lo maten; pero si es nena, la dejen vivir. Pero las parteras temieron a Dios y no hicieron como les mandó el rey de Egipto, sino que preservaron la vida a los niños (Éxodo 1,17). Esto provocó el desconcierto de Faraón, quien las mandó a llamar y les pidió explicaciones. Las matronas argumentaron: “Porque las mujeres hebreas no son como las egipcias; pues son robustas, y dan a luz antes que la partera venga a ellas” (Éxodo 1,19). Dios prosperó a las parteras y multiplicó al pueblo y lo fortaleció aún más.

En una sociedad donde mecanismos imperiales de exclusión se apoderan de los principios de vida, dos mujeres se atreven a desafiar tales prácticas genocidas siendo los instrumentos de la poderosa mano de Dios

que vence a la muerte. La valiente estrategia de las parteras de Egipto, Sifra y Fúa, se presenta como la única alternativa de reconocimiento e inclusión de personas excluidas. El siniestro plan de Faraón era diezmar el pueblo de Israel por haberse convertido este en una amenaza para los egipcios. Sin embargo, las comadronas decidieron reivindicar su oficio de “cortacordones umbilicales” y cortar la dependencia con Faraón. No solo la vida de los varones hebreos dependía de estas dos mujeres, sino que el plan salvífico de Dios para su pueblo también.

Es de destacar la actitud de Faraón, que manda a llamar a las parteras para pedirles explicaciones por haber desobedecido a su orden. Él era considerado el representante de Dios en la tierra, tenía la autoridad suficiente como para mandarlas a matar sin mediar palabra. Sin embargo, por alguna razón el autor del libro del Éxodo ha querido que esta historia quede registrada así. Sin dudas, los personajes de Sifra y Fúa eran los más destacados; no solo tuvieron voz, en un contexto donde las mujeres no eran tenidas en cuenta para opinar, sino que prepararon un plan estratégico para argumentar su decisión por la obediencia a Dios y no al hombre, que en este caso es Faraón. De esta manera, el autor del libro sigue mostrando, como lo está haciendo desde el principio del Éxodo, que Dios es todopoderoso aún sobre los poderosos de la tierra.

Las matronas crearon una brecha entre el imperio y un pueblo amenazante pero a la vez empobrecido y esclavizado por el sistema opresor en que vivían. Provocaron al brazo represor de la muerte y la ignominia al desobedecer y plantarse con un argumento que de tan inocente parecía insultante.

Los mecanismos imperiales siempre tuvieron ribetes de manipulación, exclusión, despersonalización, violencia y muerte. En la historia de la humanidad, los poderosos ejercieron sus mandatos llevando a cabo estrategias deshumanizantes y genocidas; el caso del pueblo hebreo lo confirma.

La relación que pretendo establecer es que de la misma manera en que el pueblo hebreo vivía, lo hacen las personas con HIV/Sida; no solo tienen que padecer, tanto portadoras¹ como afectadas por el Virus de Inmunodeficiencia

¹ Portador: en su segunda acepción, dicese del que lleva en su cuerpo las bacterias o los virus que causan una enfermedad y los puede transmitir o contagiar: *portador del virus del Sida*. <http://es.thefreedictionary.com/portadores>. [Consulta: 05.11.2012]. El que tiene HIV es un portador asintomático.

Humana, los embates de este flagelo, sino que el mismo entorno los estigmatiza y revictimiza.

El sistema social reafirma y sostiene tantos grupos de poder con intereses particulares y no universales, como castas absolutamente empobrecidas que dependen de planes sociales. Las ayudas del gobierno no capacitan al individuo para llevar adelante una vida digna como un ciudadano con libertad para ejercer sus derechos y sus obligaciones. Se trata de una ayuda económica de poca monta que no sirve para obtener medicamentos ni alimentos de buena calidad nutricional, eso sin tener en cuenta vivienda y vestimenta. Con respecto a la educación es lo mismo; no hay caminos facilitadores para una profesionalización gratuita y de competencia. La mayoría de estas personas no tienen trabajo o están subocupadas.

La iglesia frente al imperio que excluye

¿Cuál es la posición de las iglesias con respecto a esta última afirmación?

La Palabra de Dios hace siempre una denuncia frente a los sistemas opresores. Alza su voz profética y expresa toda clase de consecuencias para aquel que negocia con la corrupción del imperio. Con lo cual se entiende que el que se “hace amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios” (Santiago 4,4). Las palabras de Santiago siguen siendo desafiantes en este tiempo como en aquel. En una posible hermenéutica, el ejemplo de las parteras se puede aplicar en nuestros días. ¿Es capaz la iglesia de hoy ponerse en el lugar de Sifra y Fúa? Aunque hay demasiadas cosas a tener en cuenta a la hora de preparar una estrategia para no negociar con la corrupción del sistema social, político y económico, de todas formas el desafío de ser la voz que se levanta en defensa de los oprimidos siempre está. Las comadronas arriesgaron sus vidas para seguir el plan de Dios; y nuestras iglesias, ¿arriesgan todo para continuar la amistad con Dios?

Las parteras

El trabajo de las parteras es tan antiguo como la civilización. En mayor o menor medida siempre fue requerido y respetado. Soranus, médico griego de la antigüedad, consideraba que la matrona debía tener un carácter

comprensivo y manos suaves, con el fin de mejorar la comodidad de la madre y el niño o niña recién nacidos (<http://es.wikipedia.org/wiki/Matrona> [Consulta 05.11.2012]).

En la Biblia se las menciona tres veces a las parteras. Cuando Raquel, esposa de Jacob, da a luz su último hijo (Génesis 25,17), la partera le dice que no tema, que su hijo iba a nacer, porque su parto se presentaba con dificultades; es conocido el problema de Raquel que en un principio no podía dar a su esposo hijos mientras que Lea sí lo hacía. También se nombra este oficio en la historia de Judá y Tamar, quien había concebido gemelos y, para definir quién era el primogénito, la partera le colocó una cinta color grana al primero que había sacado la manito. El último caso tan paradigmático por cierto es cuando se las nombra en Éxodo 1,19 en su valiente decisión de desobedecer a Faraón.

A través de los textos citados podemos ver la importancia de la función de las parteras hebreas y sobre todo en el período que estuvieron en Egipto: aliviaban a las mujeres al parir, definían la primogenitura, tema tan controversial entre los hebreos. En el asunto del pueblo hebreo fueron las hermeneutas de las parturientas con sus hijos e hijas que seguían gritando: “¡Hay vida!” en un mundo de muerte. El escritor del segundo libro del Pentateuco dejó un excelente mensaje de esperanza para este pueblo esclavizado y oprimido al poner en manos de dos mujeres temerosas de Dios y con férreos principios de vida la continuidad de todo un pueblo.

Las mujeres en la Biblia son nombradas con menos frecuencia que los varones; esto responde a una mirada patriarcal al momento de escribir situaciones donde las mujeres sin duda intervenían, pero era más importante perpetuar la memoria de los varones bíblicos y sus hazañas. En el primer capítulo del Éxodo se nombra a José y a sus hermanos (GARCÍA BACHMANN, 1999, p. 7), luego se dice en general la cantidad de personas que le nacieron a Jacob; es evidente que es para demostrar el cumplimiento de la promesa de Dios; y por último se pasa a nombrar a Faraón, pero ni su nombre ni nadie de su corte fue identificado, ni siquiera alguien que le ayudara a tomar tan drástica decisión. Sin embargo, Sifra y Fúa fueron nombradas. Es de destacar que el autor del Éxodo haya reparado en este detalle. Mucho se deja entrever mediante este gesto. Además de lo ya dicho, el autor está manifestando que Dios está con los esclavizados y con los sin voz.

Recordemos que el testimonio de las mujeres no tenía importancia en ese contexto social. El autor del libro del Éxodo sigue diciendo al pueblo hebreo que confíen en Dios, que es omnisciente y ve sus aflicciones y trabajos forzados, pero que también hace justicia; así como el trabajo de las parteras es oculto, lidiando con el sufrimiento y dolor, Dios las lleva delante de la máxima autoridad, y este, aunque tiene posibilidades de matarlas, no lo hace, y Dios las recompensa con la memoria eterna de sus nombres y la prosperidad de sus familias. El nombre para los hebreos tenía que ver con una identidad y un destino marcados, se les ponía nombre con el sentido de que esa persona tuviera las mismas características de su significado. Por lo tanto, perpetuar los nombres de Sifra y Púa fue tener su obra en medio de ellos siempre, es decir, tenerlas siempre vivas en su pueblo. Sifra es de origen semítico y quiere decir claridad de Dios. Fúa también es de origen semítico y quiere decir brillo o resplandor. Los dos nombres connotan una característica de Dios o, en última instancia, un don de Dios (BibleWorks Lexicons).

El sistema sociopolítico

Algunas formas de gobierno atropellan los derechos y las libertades individuales, avasallan la dignidad humana y no consideran a la persona con capacidad de ejercer su libre albedrío. Implantan una política de corte moralizante, y todo aquel que no se mantiene dentro de estos parámetros es considerado sospechoso y pasa a pertenecer a las siempre odiadas “listas negras” que la historia de la humanidad ha registrado. Tal es la situación en el primer capítulo del Éxodo. El relato comienza haciendo referencia a la historia de José en el Génesis y se proyecta a un futuro con la aparición del nuevo Faraón y su drástica decisión. En la introducción del libro se ve reflejada (v. 7)² la promesa de multiplicación que Dios le hace a Adán (Gn 1,28; 9,1) (CHILDS, 2003, p. 43) como a Abrahán (12,2 ss)³; de alguna manera

² Éxodo 1,7: “Y los hijos de Israel fructificaron y se multiplicaron, y fueron aumentados y fortalecidos en extremo, y se llenó de ellos la tierra.”

³ Génesis 12,2: “Y haré de ti una nación grande, y te bendeciré, y engrandeceré tu nombre, y serás bendición.”

está anunciando el giro que la historia va a dar más adelante con la intervención de las parteras, porque, a pesar del gobierno dictatorial de Faraón, la promesa de Dios se sigue cumpliendo.

Los poderes totalitarios intervienen en las vidas de las personas condicionando las libertades individuales. De por sí las personas con HIV/Sida necesitan un tratamiento especial no solo de medicamentos sino de condiciones de vivienda, contención emocional, acompañamiento, es decir, una atención integral. En Latinoamérica y en los sectores más empobrecidos es realmente difícil llegar a la atención integral del individuo con HIV/Sida. Los mecanismos de exclusión se siguen repitiendo en la atención hospitalaria, en el maltrato hacia las mujeres con HIV y embarazadas, en la dificultad de recibir medicación para los que no tienen una cobertura social, en la imposibilidad de conseguir los alimentos propicios para un cuerpo con inmunodeficiencia, y la lista continúa. ¡Cuánta similitud con los trabajos forzosos infligidos al pueblo hebreo! ¿Cuál es el temor? ¿Que este pueblo se haga numeroso y los venza? ¿A qué pueblo estamos haciendo referencia?

Un pueblo numeroso

Además de lo que ya conocemos acerca del HIV/Sida, entendemos que la presencia de este flagelo en nuestra sociedad introduce matices de lo siniestro⁴ al momento de enfrentarlo. A veces las personas no desarrollan síntomas al infectarse con el HIV. Sin embargo, otras manifiestan un decaimiento general como un estado gripal y que además se diagnostica de esta manera; al cabo de pocas semanas desaparece todo indicio de haber contraído el virus y continúa su vida normal. Los síntomas más fuertes pueden no aparecer durante varios años después de que el HIV entra en el cuerpo del adulto. Este período de infección *asintomático* varía según los organismos. Sin embargo, el virus se multiplica activamente, infectando y matando a las células del sistema inmune (cf. <https://sites.google.com/site/sintomasdevihside/primeros-sintomas-del-vih> [Consulta: 02.01.2013]).

⁴ Tomamos aquí *siniestro* en el sentido que le dio Sigmund Freud (*Unheimlich* en idioma alemán): lo espantable, angustiante o espeluznante, debido a la persistencia de ideas primitivas y complejos infantiles reprimidos.

En este tiempo sin síntomas visibles, sin parámetros de protección, el síndrome se presenta como una amenaza incontrolable. Produce angustia no poder dominar aquello que resulta amenazador.

Como reacción frente a lo amenazador, los individuos más espantados manifiestan sus inseguridades implementando estatutos y leyes que les brinden estabilidad. Tal es el caso de Faraón con su mecanismo de exclusión y de muerte; y en nuestro tiempo es el mecanismo del sistema político-social que opera excluyendo lo incontrolable en lugar de priorizar a la persona y su integridad. Entonces se agigantan las proporciones y resulta un pueblo numeroso y amenazante.

Conclusión

Le es dada a la iglesia la capacidad de incluir y dar vida a las personas que la necesitan. Ante un sistema de muerte Dios manda su reino cerca de las personas para que se conozca su voluntad⁵. Este reino vino para los pobres de la tierra⁶ (entiéndase por pobres en este caso a las personas con HIV/Sida). La iglesia inclusiva no dice que la persona va a dejar de tener problemas, sino que afirmará al sujeto con las capacidades dadas a manifestarse para vivir de acuerdo con los derechos y obligaciones de personas, no de números, no de entes frívolos, sino de individuos íntegros. El compromiso de las comunidades de fe es real y concreto. No puede convivir una comunidad llamada a la unidad y al amor en un entorno de odio y de muerte (SEGUNDO, 1982, p. 30 y 32). La función de la iglesia es entonces alzar su voz y denunciar las prácticas que denigran al ser humano, sea cual fuere la condición del mismo. El mensaje de las buenas nuevas conlleva la posibilidad de cambio de mentalidad; por lo tanto, el evangelio no se condice con la corrupción política ni con la opresión económica, ni da rienda suelta a los intereses mezquinos de unos pocos que están al frente de entidades de poder. El Señor Jesús presentó un plan con valores diferentes a este mundo. Él ofreció un reino solidario para que todo aquel que en él crea tenga la posibilidad de caminar un camino de dignidad.

⁵ El padre nuestro lo expresa, Mt 6,10.

⁶ Mt 5,3.

Era evidente que los principios de los cielos fueron diferentes a los establecidos por los reinos de su época. Las parteras en Egipto interpretaron la voluntad de Dios como la única a seguir y que estaba de acuerdo con los parámetros de vida. Hoy las iglesias deberían mirar el ejemplo de Sifra y Fúa y asociarse a los valores y las prácticas del Reino de los Cielos. Los gobiernos aducen que con la entrega de profilácticos y alguna que otra clase de educación sexual en los diferentes centros hospitalarios de atención el problema del HIV/Sida se soslaya. En realidad, hay un mar de fondo que se debe atacar y que se manifiesta de múltiples maneras en la falta de acompañamiento real al individuo con problemas para conseguir sus insumos, la falta de educación para la paz y la solidaridad de la sociedad, la falta de sostén psicológico adecuado de la persona y su entorno, la falta la información y capacitación en todas las áreas que requieren atención del individuo integralmente.

Muchas de nuestras comunidades de base no reciben ni solicitan dicha capacitación. Pero en favor del llamado evangélico debería ser prioridad y no solo eso sino que también una toma de conciencia a poner en práctica las virtudes del Reino. Sifra y Fúa cambiaron la historia de la humanidad, torciendo el brazo exterminador de Faraón. ¿Será el nombre de la Iglesia recordado como los de las parteras de Egipto?

Referencias

CHILDS, Brevard S. *El Libro del Éxodo: comentario crítico y teológico*. Estela: Verbo Divino, 2003.

GARCÍA BACHMANN, Mercedes. ¿Qué hacían mientras tanto las mujeres hebreas (Éxodo 1-2)? *Cuadernos de Teología*, Buenos Aires, 18, p. 7-22, 1999.

SEGUNDO, Juna Luis. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1: historia y actualidad: Sinópticos y Pablo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, Huesca, 1982.

Una mujer vulnerada que Jesús hace visible

María Lis Rivoira

Introducción

El texto abordado para este análisis es Lucas 8,43-48, que trata sobre la mujer con hemorragia que tocó el manto de Jesús. Los paralelos de este texto los encontramos en Mateo 9,20-22 y en Marcos 5,25-34. Los tres Evangelios mantienen la frase “Tu fe te ha salvado” como cierre de la historia.

Si bien el título de esta presentación podría haber sido al revés, *Jesús hace visible a una mujer vulnerada*, este trabajo apunta a darle a la mujer la misma visibilidad que Jesús le dio en aquel relato, poniéndola por delante, en referencia a que ella toca el borde del manto por detrás de Jesús. La mujer debía ocupar siempre un lugar secundario en aquellos contextos. Por este motivo, apunto a visibilizarla tal como Jesús quiso.

Entrando en un análisis más profundo y dedicado, podemos decir que

La mujer con la fuerza de la sanación que requería su cuerpo, estimulaba a Jesús como sanador, que en el momento de ser tocado sentía una fuerza interior que sólo experimentó con ella y no con toda la muchedumbre que también le estaba tocando (GARCÍA BACHMANN, 2012 [consulta 21/11/12]).

De lo que aquí se habla es de una relación de reciprocidad, de necesidades mutuas, de acciones conjuntas. Ambos sintieron el poder y la fuerza de la sanación, sin verse las caras en ese preciso momento.

La literatura respecto al VIH nos muestra intentos de leer la Biblia de un modo diferente. Desde un enfoque sociorreligioso, la mujer con hemorragia es litúrgicamente impura, no debía tocar a nadie en su estado. No obstante, se arriesga a tocar en público la vestimenta de un hombre, un hombre que es Jesús. Lo sigue junto a una multitud, en la cual muchas personas lo aprietan pero una lo toca, y Él la alaba.

La mujer sintió vergüenza, y esto es porque su enfermedad la hacía impura (Levítico 15,19-33). El flujo de sangre era la causa por la cual debía apartarse de la vida social, no podía acercarse a nadie porque cualquier persona podía ser “contagiada” por su impureza. Por este motivo, además de llevar la carga de aquel momento de ser mujer, no fue de frente hacia Jesús y prefirió esconderse entre la multitud.

De esta mujer no sabemos nada,

si tenía familia, si era adulta joven o anciana, practicante o no. Lo que sabemos es que ha intentado todo, que ha oído de Jesús, que se atreve a buscar su curación yendo por detrás de él, que con miedo confiesa lo que ha hecho y que recibe de Jesús el anuncio “Hija, tu fe te ha salvado. Vete en paz, y queda curada de tu enfermedad”.

Cuando [...] miramos esta sanación más allá de la cuestión dogmática cristológica, descubrimos detrás todo un mundo de curaciones entre mujeres y Jesús, parte de un mundo de medicina popular, milagros e intercambios de saberes y relaciones (GARCÍA BACHMANN, 2012 [Consulta: 21.11.2012]).

Hablemos de VIH/Sida

El VIH/Sida tiene un alto costo social, pues el estigma, la culpa y la discriminación siempre están presentes. Esto lleva a que por miedo o por vergüenza muchas personas no asistan al médico para saldar sus dudas respecto a la enfermedad. Es muy importante entonces que se trabaje desde una perspectiva de género con herramientas que colaboren al empoderamiento de mujeres y al reconocimiento como sujetos de derecho. Al hablar de género, nos referimos a las representaciones sociales sobre lo femenino y lo masculino. Esta representación de lo femenino tiende a reducir la sexualidad de las mujeres a la función reproductiva, dejando de lado el placer, privilegio que pareciera pertenecer sólo a los hombres.

El estigma y la discriminación que existe en torno al VIH/Sida marcan la diferencia con otras enfermedades crónicas, como pueden ser la diabetes, la hipertensión, entre otras. Asimismo, esta enfermedad moviliza desde pequeñas organizaciones y movimientos sociales hasta una Asamblea permanente en la Organización de las Naciones Unidas.

Las personas que viven con VIH/Sida se sienten manoseadas, estigmatizadas, discriminadas; pero cuando encuentran un/a profesional de la

salud que realmente las piensa en su contexto y como sujetos de derecho, se sienten tocadas de manera diferente. En el relato bíblico, la mujer había gastado fortunas en médicos, pero nada le había resultado efectivo, hasta que tocó el manto de Jesús, y su hemorragia cesó inmediatamente. Jesús la hace visible, la incluye, la alaba en un contexto donde las mujeres debían quedarse en sus casas, y su función se limitaba a servir y a reproducirse. La gestación, el parto y el cuidado de las criaturas eran sus funciones primordiales; dentro de este contexto era casi impensado que una mujer decidiera no tener hijos, no ser madre por elección.

Es importante poder problematizar la situación de mujeres vulnerables frente a la infección por VIH/Sida. Según una reciente investigación que realicé para mi tesis de grado en Comunicación Social, el VIH es cada vez más joven, más pobre y más femenino. Mediante el mismo trabajo pude constatar que las mujeres son actualmente uno de los grupos más afectados por la epidemia, tanto por razones biológicas como socioculturales, y cada vez más mujeres son víctimas de la discriminación, la estigmatización y la violencia de género por haber contraído el virus.

Según el último informe de ONUSIDA, la epidemia del VIH afecta cada vez más a la población femenina. Se estima que en la Argentina aproximadamente 32 mil mujeres mayores de 15 años viven con el virus y cada vez más mujeres se infectan mediante relaciones heterosexuales sin protección.

¿Por qué cada vez se detectan más mujeres? Una de las respuestas médicas posibles es que es una enfermedad que se transmite de mucosa en mucosa y la que tiene mayor cantidad de mucosas expuestas es la mujer. No obstante, por otra parte hay un mayor número de detección de casos en la población femenina debido a que el ofrecimiento del test de VIH a una mujer embarazada es obligatorio por Ley.

En el texto bíblico bajo estudio, la mujer con hemorragia es considerada transgresora, principalmente por el hecho de ser mujer e impura, de tomarse ese “atrevimiento” de tocar a Jesús. Se puede observar en el texto cómo ella se empodera, toma una iniciativa que la lleva a mostrarse, a decir *aquí estoy*, y a hacerse cargo de semejante acto, al que fue llevada bregando por su salud, su padecimiento, su dolor.

Respecto de los derechos, es claro que busca un derecho que no tiene, su derecho a la salud; lucha por su dignidad. Y si hablamos de derechos, es importante destacar que recién en 1948 mediante la Declaración Universal de los Derechos Humanos se formularon de manera relevante y vinculante derechos cuyas semillas pueden verse en la actuación de Jesús, pero que en su momento nadie vislumbraba con tal claridad. La relectura de los textos bíblicos desde la perspectiva de los Derechos Humanos -primordiales, indispensables para la integridad, la supervivencia, el crecimiento y la dignidad en relación con las dimensiones física, espiritual y social de cada persona, considerados como instrumentos para restaurar la dignidad y elevar la calidad de vida de las personas- permite vincular aquellos relatos con situaciones actuales.

¿Dónde está la buena noticia?

Mediante este artículo propongo comenzar a liberar las Escrituras de lecturas patriarcales y heterosexistas desde un enfoque de VIH.

La buena noticia es que la mujer se animó luego de doce años de padecer la enfermedad, cansada de tantos médicos, de tantas consultas, de tantos rechazos, de tantos miedos e incertidumbres... se animó a dar la cara, a hacerse responsable; y Jesús la hizo visible, la reconoció, la alabó.

Muchas mujeres viven actualmente en condiciones de inferioridad frente a los hombres, ya sea en el ámbito de la participación política, la toma de decisiones, la educación, la familia, la sexualidad, entre otras. Su rol raras veces ha ido más lejos que el de ser madre y ama de casa. Y muchas se derrumban, se dejan caer por las presiones, la vergüenza, el miedo, el dolor. Dolor que es físico, pero que también se manifiesta desde otros aspectos, pues hay un sujeto que sufre.

Volviendo al contexto bíblico en el que se lleva a cabo la acción de la mujer, es Jesús quien pide que ella se haga visible en medio de la multitud que lo apretaba. Jesús sintió que salió poder de él, sintió que alguien lo había tocado. Pero lo interesante aquí es que ella, además de acercarse por detrás -para no hacerse visible-, toca el borde del manto de Jesús; no es menor este dato, es el margen de Jesús.

Y entonces se une a la gran multitud de gente del pueblo que ve pasar a Jesús, se apropia de su poder de curación, le toca el borde del manto y, quizás contra toda

creencia, sucede lo que anhelaba. Y enseguida sabe que él sabe, aunque todavía él no sepa quién ha sido la que le ha quitado ese poder -¿o sí sabe Jesús quién fue? (GARCÍA BACHMANN, 2012 [Consulta 21.11.2012]).

Cuando Jesús le dice que su fe la ha salvado, se asemeja a aquel empoderamiento que debe existir en pacientes, al que hacen referencia médicos y médicas que trabajan en el área de infectología y atienden personas con VIH/Sida. La medicina provee los tratamientos, pero sin la voluntad, la constancia y el autocuidado tales tratamientos no serían efectivos. No tiene que ser el médico o la médica quien pelee contra el virus con el cuerpo de cada paciente como campo de batalla, sino que cada persona tiene que asumirse como principal protagonista de esa historia. La medicina provee las armas, pero es un trabajo de cada paciente controlar el virus. Esto es muy importante y da cuenta de un proceso que debe ser responsabilidad de cada persona, siendo conscientes que más allá de la ciencia médica, hay que hacerse cargo de la situación por la que se está atravesando, perdonarse, amarse y cuidarse. Y esto no es un dato menor, ya que con el autocuidado automáticamente se está cuidando a las personas que nos rodean.

Pasando a una dimensión social es importante destacar que la construcción de la salud debe ser colectiva, no sólo valerse de la mirada médica porque de este modo se restringe el proceso de la enfermedad.

El concepto de salud da cuenta de muchos procesos que viven las mujeres. La calidad de vida de todas las personas tiene que ver con un equilibrio psicosocial que muchas veces es difícil hallar.

En el texto vemos más que los personajes, encontramos situaciones en tensión, como por ejemplo cuando Jesús pregunta “¿Quién es el que me ha tocado?”, y Pedro y las demás personas que estaban allí la invisibilizaron por completo, tratando de desviar la atención de Jesús. Esa tensión se profundiza cuando Jesús busca a esa persona que lo tocó, dejando atónitos a quienes lo rodeaban. En el momento en que ella le responde a Jesús reconociendo que ella lo había tocado, parece como que las demás personas que se encontraban allí pasan a ser invisibles, y sólo quedan Jesús y la mujer en la escena. Entonces, podemos decir que una mujer vulnerada ha sido reconocida y visibilizada por Jesús.

También se puede hablar del

papel activo de la propia hemorroisa, cuidándose mucho tiempo de no contagiar (por lo menos en público) y finalmente, tomando el camino opuesto, tocando el

manto de Jesús, sopesando los riesgos de una actitud atrevida y transgresora. Su propia necesidad, la situación extrema de padecimiento y aislamiento, más la posibilidad de que el taumaturgo que pasaba por allí la pudiera ayudar, demostraron (quizá generaron) su libertad para cuestionar un sistema religioso y social que restringía al extremo sus posibilidades sexuales y reproductivas (GARCÍA BACHMANN, 2012 [Consulta 21.11.2012]).

Referencias

- BARCLAY, William. *Evangelio según San Lucas*. Barcelona: CLIE, 2006. (Comentario al Nuevo Testamento, tomo 4).
- ENFRENTANDO EL SIDA. Documento disponible en: <www.oikoumene.org>.
- GARCÍA BACHMANN, Mercedes. El derecho a la libertad de pensamiento en cuestiones relativas a la sexualidad y la reproducción: primeras reflexiones sobre un tema complejo. In: *Publicaciones Isedet*, 2012. Disponible en: <http://publicaciones.isedet.edu.ar/ojs/index.php/ct/article/view/498/507>. Fecha de consulta: 21/11/2012.
- GEORGE, Augustín. *El Evangelio según San Lucas*. Estela: Verbo Divino, 1987.
- KRÜGER, René; CROATTO, Severino; MÍGUEZ, Néstor. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: ISEDET, Publicaciones EDUCAB, 2006.
- PATERSON, Guillian. *El amor en los tiempos del Sida: la mujer, la salud y el desafío del VIH*. Presencia Social, Editorial Sal Terrae, 1997.
- THATCHER, Adrián. Cómo el hecho de vivir con el VIH ayuda a la Iglesia a interpretar la Biblia. In: PATERSON, Guillian. *Prevención del VIH: una conversación teológica global*. Ginebra: Acción Mundial, 2009.
- YVES, Saoôt. *Evangelio de Jesucristo según san Lucas*. Estela: Verbo Divino, 2007.

La crisis de las significancias en el texto de Lucas 13,10-17¹

Lisbet Armero Peña

Introducción

El trabajo en las iglesias exige cada día de más tolerancia y apertura a los cambios, en medio de las nuevas exigencias que la vida de fe en nuestras comunidades nos impone. El texto de Lucas es una oportunidad a una nueva lectura de este pasaje; en el mismo podemos ver los significados que se ponen en crisis y la manera de Jesús hacerles frente.

En el tiempo de Jesús, como hoy en nuestras iglesias, hay una reacción similar ante la persona viviendo con algún problema que la margina; hoy, podemos nombrar al VIH/Sida, porque su presencia en nuestras comunidades rompe con todos los significados que por años se han ido esquematizando y anquilosando en nuestras congregaciones de fe, relacionadas con los portadores de la enfermedad, en su mayoría homosexuales y las creencias prejuiciosas que sobre esta orientación sexual tienen los mismos, en especial en la Iglesia Católica cargada de discursos inclusivos y de aceptación pero con prácticas excluyentes y marginadoras.

Las significancias sociales imaginarias, como las llama Castoriadis (1996), van a designar la finalidad de la acción, lo que hay que hacer y qué cosa es buena o mala; de ahí que todo grupo social se manifieste movido por estas significancias que hasta cierto punto le van a dar sentido a la comunidad y al individuo le van a servir para afirmarse como un miembro de la misma, diferenciándose del resto y estableciendo afectos característicos dentro de

¹ Este artículo es un resumen de mi Tesis de Maestría que llevará el mismo título del artículo. Director de Tesis: Dr. René Krüger.

la sociedad. Este autor menciona también la fe, dentro del cristianismo, como un afecto creado.

Por tanto, todo lo que se da al interno de la comunidad va a estar relacionado de alguna forma con las significancias que ésta tiene preestablecidas. La creencia de que la homosexualidad es una aberración o una enfermedad que debe ser curada es un criterio que aún se maneja en muchas comunidades de fe, por lo cual la llegada de un nuevo miembro que porta el virus provoca un terremoto al interno de la comunidad, una crisis desde lo psicológico que genera malestar y conductas inadecuadas.

El enfoque comunitario del estrés psicosocial concibe la vida social como un escenario de experiencias, de tensión psicológica derivada de las dificultades de adaptación personal a determinados imperativos del entorno vital (MUSITU, 2004, p. 92). Un cambio en estas significancias sociales genera inseguridad, pérdida del control, tensión, lo que se puede traducir en estrés y en una crisis al no poder enfrentar estos cambios.

Las crisis forman parte de este enfoque, dado que las mismas son un proceso psicológico que genera situaciones de cambio, tensión, una mutación importante en el desarrollo de procesos, ya sea de orden físico, o ya de orden histórico o espiritual.

En el texto de Lucas, se genera una crisis por la forma de Jesús de violar lo escrito y establecido sobre el sábado en las Escrituras, moviendo así todo el imaginario social sobre el que estaba construida la sociedad judía. ¿Cómo se ven nuestras comunidades hoy reflejadas en ese episodio neotestamentario y qué respuestas tiene Jesús para esas conductas de ayer que hoy se repiten en nuestras iglesias?

Un acercamiento a las significaciones sociales

Todas las sociedades hacen una representación de sí mismas; esta representación está dada por la imagen que de ellas tienen, que se nutre de lo que cada individuo aporta, del colectivo y de las leyes que dieron lugar a este colectivo. Así se van formando las significaciones sociales, que, para Castoriadis (1997, p. 158), transitan por tres dimensiones o momentos, estructurando las representaciones del mundo, designando las finalidades de la acción (lo que

es bueno hacer y lo que no) y estableciendo los tipos de afectos característicos de una sociedad.

Así pues, en la religión judía, la institución del sábado como tiempo sagrado con toda la carga social, afectiva y simbólica que encierra es un significado social que determinaba el comportamiento a seguir y la pertenencia a la comunidad o no.

Comparto entonces la idea de Castoriadis (1997) de que las significaciones sociales parten de las configuraciones o representaciones que cada sujeto hace de las cosas en cuestión y que después se hacen comunitarias. De aquí también la repercusión a nivel comunitario e individual cuando estas significancias se ponen en duda, se cuestionan o se violan.

Crisis de las significaciones sociales instituidas en el texto de Lucas 13,10-17

A Lucas se le atribuye el tercero de los evangelios desde finales del siglo II. Se destaca en él su manera de redactar y de describir el mundo helenístico, en donde parece que intenta presentarnos a Jesús y la misión de los apóstoles. Hay que destacar que Lucas tiene una forma peculiar de redacción entre los evangelistas, dado por su excelente utilización del griego así como por su conocimiento de las costumbres judías. Ello encaja perfectamente con un perfil bicultural, a saber, el de un judaísmo anclado en la cultura helenista (ACEBO, 2011, p. 15).

Esto también nos habla de que el autor de este evangelio tenía conocimiento de la vida social y familiar judía y romana, de sus costumbres y tradiciones y, desde esta óptica, nos muestra a Jesús en contraposición con esta cultura patriarcal, donde la mujer todavía era vista como menos que el hombre.

El pasaje que nos ocupa entra en lo que se conoce como el camino a Jerusalén, pasajes en los que el evangelista combina enseñanzas, exhortaciones y controversias de Jesús con otros grupos (ACEBO, 2011, p. 18).

Lucas se destaca porque en su forma de presentarnos a Jesús hace énfasis en su manera especial de relación con los pobres, los pecadores, las mujeres y su manera de ver y dar el perdón, como diría George Agustín:

su humanidad: en su pobreza, sus tentaciones, su oración, su obediencia; en su acogida a la gente humilde y marginada; en sus fracasos, su alegría; en su unión con toda la humanidad y su función de nuevo Adán (3,23-38) (AGUSTÍN, 1987, p. 41).

Por eso, no es de extrañar que aproveche Jesús en su caminar hacia Jerusalén para dar una enseñanza sobre aceptar al diferente y amarlo. El evangelista pone esta enseñanza en un pasaje hermoso que habla de acogida y reconocimiento del otro como ser humano, de respeto a la diferencia y por sobre todo de amor al prójimo.

Además, constituye un pasaje que muestra un pensamiento revolucionario de Jesús, al enfrentarse a todo el andamiaje psicosocial instituido alrededor del día sábado. Por otro lado, el hecho de curar en este día a una mujer con “espíritu de enfermedad”, lo cual estaba relacionado con pecados ya fueran de ella o de sus padres, era una violación aun mayor.

Si analizamos la magnitud de su padecimiento, que es descrito muy bien por Lucas, lo que quizás apoya la suposición de que era médico (Col 4,14), podemos ver que en esa postura estaba privada de levantar la cabeza y la vista del suelo, solo alcanzaba a ver los pies de aquellos que se le acercaban y a escuchar sus voces. Posición que la ponía en desventaja del resto de las mujeres y más aún de los hombres, postura que acentuaba su posición social y psicológica de permanecer con la cabeza baja ante los demás. Postura que no era cuestionada por ningún miembro de la comunidad, ya que estábamos hablando de una mujer.

Su presencia estaba destinada a la casa y al cuidado de los hijos; esto les daba más vulnerabilidad unido al hecho de que dependían de un varón para asegurarse los derechos básicos, como la tierra (Libro de Rut), significancia que estaba unida a una estructura patriarcal donde la principal virtud era la sumisión y la obediencia (ARENS, 1995, p. 85).

Por tanto, la actitud de Jesús de sanarla en sábado, siendo mujer y estando en pecado, ya que su enfermedad era entendida como tal, provocó una ruptura con las estructuras de su tiempo, así como una crisis entre lo históricamente tenido como ley y esta nueva forma de interpretar las Escrituras que proponía Jesús con su prédica y su accionar. De ahí la reacción del jefe de la sinagoga, pues desde lo psicosocial esto significaba romper con todo lo que hasta ese momento era considerado como legítimo.

Esto generó una crisis, desintegrando temporalmente la comunidad, crisis dada por la imposibilidad de que la sociedad se oriente hacia un fin compartido, lo cual provoca falta de confianza y desorientación común en los pensamientos y en los actos. Las crisis se expresan a través de contradicciones y rupturas, de tensiones y de desacuerdos; esto provocó la actitud de Jesús al sanar en sábado a una mujer, rompiendo con las significancias de esta comunidad.

El sábado como tiempo sagrado, su significado y repercusión

Como plantea Eduardo Arens (1995), la autoridad máxima en el ámbito religioso era el patriarca; de no existir este, era el jefe de la sinagoga, quien presidía la asamblea y era responsable del cumplimiento de la Torá y de que se proporcionara la instrucción religiosa, además del buen funcionamiento de la sinagoga.

La sinagoga era el centro de la comunidad judía; de ahí su importancia y celo por lo que acontecía en este lugar. Además era considerado un sitio de adoración, lo cual estaba relacionado con la situación de destierro del pueblo de Israel, ya que sin la posibilidad de un templo necesitan reunirse en algún lugar común para escuchar la palabra y meditarla.

Por otro lado, el sábado es considerado un tiempo de descanso. La jornada se mide a partir del viernes en la tarde hasta el sábado en la tarde. Tiene tres objetivos este día: recordar la liberación de Egipto (Dt 5,15), recordar el descanso de Dios después de la Creación (Ex 20,11) y recordar el don de la Alianza (Ex 31,16-17). Tal es la magnitud de su importancia que este era el único día de la semana que llevaba nombre. Entonces el significado del sábado se intensificó con el destierro en Babilonia y por no poder acudir al templo de Jerusalén (ROVET, 1982, p. 83-84).

Jesús ressignifica el sábado cuando dice: “El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27). A la vez, genera una crisis de significados espirituales, con el posterior sentimiento de pérdida de sentido, porque al no poder guardar adecuadamente del día de reposo se sentían más alejados del Señor y en pecado.

La tradición del sábado se remonta al Génesis 2,1-4. En la creación, Dios santifica este día declarándolo de descanso. Es día de reposo porque en él se culminó toda la obra de YHVH; símbolo de perfección y plenitud de todo lo que existe, Dios es más que la creación; por eso, descansa el séptimo día (PIKAZA, 2007, p. 909-911). El sábado constituye la institución judía más importante desde una perspectiva de sacralidad cósmica y de unión del hombre con el mundo; es día de descanso gozoso de Dios y de armonía sagrada del cosmos. Dios manifiesta su gozo por las cosas creadas.

Para los judíos, los hombres forman parte del misterio de Dios porque conocen y celebran el sábado. Al llegar a Israel, estos traían sus fiestas a la tierra prometida; una de estas era el (*shabbat*) día tabú en el que no se debían realizar trabajos ni tomar decisiones importantes. Cuando el pueblo abandona los sacrificios, el sábado se convierte en la fiesta más importante para Israel. Filón y Josefo también citan un calendario de fiestas destacando siempre la del sábado (MAYER, VII, p. 189).

El VIH/Sida, una crisis de significaciones que enfrenta la Iglesia Católica en Cuba hoy

El Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) es considerado desde sus inicios, alrededor de los años 80, como una enfermedad grave y con consecuencias severas para la vida del ser humano. Anualmente cobra muchas vidas sin distinción de etnia, edad, clase social, ni sexo.

Desde el surgir de la epidemia ha sido tratado el tema del portador del virus (VIH), o de aquel a quien se la manifiesta el Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida (Sida) desde muchas ópticas, social, psicológica, teológica, por solo mencionar algunos ejemplos. Cada visión trata de darle una respuesta al sufrimiento y encontrar la mejor manera de ayudar a estas personas. La religión también ha asumido posturas al respecto, dando consejos de cómo considera se puede prevenir el contagio, cuáles son las personas o poblaciones más vulnerables y la manera de ayudarlas desde la fe, y, en otros casos, una postura de total silencio, prohibiendo incluso el hablar siquiera de usar preservativos. Aunque también se han asumido posturas de marginación, condena y rechazo, cuando la transmisión del virus se asociaba principalmente a los homosexuales.

Hoy persisten muchas de estas conductas amparadas por prejuicios que se han arraigado en nuestras comunidades de fe, que juzgan y estigmatizan al otro, olvidando que

la salvación es dada a todos por gracia, a través de la fe y no por causa de hechos o comportamientos. Al aceptar a otros, Cristo dio acceso a su perdón y a la nueva vida. Hoy en su iglesia, recibimos esta vida nueva por medio de la Palabra y los sacramentos. Al excluir a alguien de esta fuente de vida, la iglesia se hace culpable de la más grave forma de discriminación que existe (FLM, *El trabajo pastoral con relación al Sida*, 1988, p. 25).

Ante esta situación, nos encontramos en nuestras iglesias hoy con un reto importante: ¿Cómo aportar una visión más humana e incluyente del portador sano de VIH/Sida, o de aquel que padece el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (de aquí en adelante Sida), desde una nueva lectura de los textos bíblicos?

Es necesario primero reconocer cuáles son las significancias que en nuestras comunidades hoy nos condicionan y regulan hacia determinados comportamientos. Por ejemplo, significados de moral y conducta sexualmente sana, que nos lleva a anquilosar formas de pensar y ver al otro y a juzgarlo según los criterios que de antaño ha manejado una comunidad tal y que no estamos dispuestos a cuestionar. Significancias relacionadas con lo que es considerado pecado dentro de la comunidad, criterios estos que mantienen y justifican relaciones de poder y subordinación.

Sería bueno por otro lado que podamos ver a Dios en nuestras comunidades a través de estas personas que consideramos distintas y distantes de nuestra realidad, extrañas y diferentes, pero que también nos pueden ayudar a descubrir en ellos a Jesús.

Resulta interesante ver cómo constantemente estamos hablando en nuestras comunidades de fe sobre ser buenos cristianos, humanos y compasivos con el otro, pero nos cuesta sentarnos junto a un enfermo con VIH sin hacer un gesto, aunque sutil, de temor al roce, porque tememos a un contagio, no de la enfermedad en sí, sino de aquellas cosas que nos escandalizan del otro, pues el padecer de VIH/Sida tiene índices elevados en la población de homosexuales, travestis, prostitutas y drogadependientes, cuando ninguno de estos grupos mencionados antes debía tenerse como motivo de desprecio cuando todos somos iguales a los ojos de Dios.

La aceptación de una persona viviendo con VIH es siempre un caminar y un redescubrimiento del otro. Es ir avanzando en su conocimiento y aceptación, pero esto va ocurriendo a medida que vamos evolucionando en prácticas, conceptos y modos de ver al que vive con el virus o al que padece ya el síndrome. Lo mismo que hizo Jesús con la mujer encorvada en el texto de Lucas: aceptarla, amarla como era y luego sanarla, no solo físicamente sino sanarla en lo interno, lo espiritual y psicológico, restableciendo su confianza y autoestima, pues, como plantea Arens (1995), en las mujeres la virtud máxima era la sumisión y la obediencia absoluta.

Los textos bíblicos son un desafío a la hermenéutica de estos tiempos, donde se impone un discurso moderno y cristiano donde los significados sociales se reconfiguren.

Las iglesias de hoy necesitan crecer como comunidades de fe en medio de los nuevos desafíos que, como grupo, se les plantean. La diversidad en nuestras congregaciones nos lleva a replantearnos conceptos relacionados con la moral, el pecado, lo que es bueno y lo que es malo. Desde la comunidad de Lucas este tema se percibe; el autor lo refleja en su insistencia al abordar el tema sábado y sus prohibiciones; el significado que este tiempo tenía para los judíos queda claro en varios de sus capítulos, además del tema mujer y su papel en la sociedad judía.

En nuestros días vuelven a aflorar prejuicios relacionados con los significados que tenemos establecidos de antaño, como los de una buena moral unida a la heterosexualidad y la “no enfermedad sexual”, sinónimos de buen cristiano.

El texto de Lucas nos llama a poner al ser humano en el primer lugar de nuestro trabajo pastoral en la comunidad, a no juzgar por la condición física o la orientación sexual, porque ante los ojos de Dios todos somos iguales y valiosos. Hay que buscar nuevos significados para que la comunidad trabaje y crezca de manera sana y sin dañar a ninguno de sus miembros. Considero que esto es nuestra tarea fundamental.

Referencias

ARENS, Eduardo. *Asia Menor en tiempos de Pablo, Lucas y Juan: aspectos sociales y económicos para la comprensión del Nuevo Testamento*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1995.

AUGUSTÍN, George. *El Evangelio según San Lucas*. Estella: Verbo Divino, 1987.

BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975.

CASTORIADIS, Cornelius. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL. El trabajo pastoral con relación al sida, Consulta internacional realizada en Kaiserswerth del 21 al 25 de marzo de 1988. Resoluciones adoptadas por el Comité Ejecutivo de la Federación Luterana Mundial, en Addis Abeba, 1988. In: KRÜGER, René; ORLOV, Lisandro (eds.). *Para que puedan vivir: la comunión luterana escucha y responde en el VIH y Sida*. Buenos Aires: ISEDET, 2006.

GÓMEZ ACEBO, Isabel. *Lucas*. Navarra: Verbo Divino, 2008.

OCHOA MUSITU, Gonzalo. *Introducción a la psicología comunitaria*. Barcelona: Editorial UOC, 2004.

PIKAZA, Xabier. *Diccionario de la Biblia: historia y Palabra*. Estella: Verbo Divino, 2007.

ROVET, Albert. *Hombres y cosas del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino, 1982.

*El silencio de Dios
en una situación límite
Una perspectiva escatológica
en la experiencia del VIH y Sida*

Ismael González

Introducción

Este artículo tiene por objetivo hacer una reflexión teológica, en el contexto de la pandemia que surgió en la década de los 80 y que silenciosamente ha ido cobrando la vida de millones de personas a nivel mundial y especialmente en Colombia: el VIH y Sida. Según el Ministerio de Salud y Protección Social, en Colombia, desde 1983 cuando se reportó el primer caso de infección por VIH y hasta diciembre de 2011, “se han notificado un total de 86.990 casos de infección por VIH y muerte” (MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL, 2012).

Con el panorama anteriormente descrito, es oportuno preguntar ¿Cómo se relaciona Dios con el VIH y Sida?, ¿Calla o se revela Dios en medio de la enfermedad?, para el creyente ¿Será una prueba de Dios su realidad?, ¿Cómo llega la salvación de Dios para el creyente infectado? Estos interrogantes deben conducir al sujeto creyente que vive con el virus a pensar inicialmente que “Dios lo ama a él y a todos los demás enfermos, a todo lo que se relaciona con ellos y sus familiares” (PELAYO, 1987, p. 16). De igual manera, debe tener presente, tal como señala san Bartolomé de las Casas: “del más pequeño y olvidado, tiene Dios la memoria muy reciente y viva” (ELLACURÍA, 1990, p. 310). Así la sociedad intente excluirlos, estigmatizarlos y silenciarlos al margen de la historia, “en Dios no hay acepción de personas” (Ga 2,6), por lo tanto “Él se da a conocer como misterio de amor infinito” (*Verbum Domini*, 6).

I. ¿Qué entender por silencio de Dios?

A simple vista, se puede interpretar como el Dios que calla y no dice nada. Pero “la ciencia lingüística moderna ha puesto en evidencia que no se le puede identificar como la simple ausencia de sonido o con el vacío de la comunicación” (BÁEZ, 2009, p. 23). Como señala Báez, “El silencio es un verdadero ‘signo’ en el ámbito de las relaciones interhumanas, un ‘signo’ de carácter ambiguo, pero lleno de sentido. Es un elemento fundamental del proceso comunicativo y una manifestación esencial de la experiencia religiosa” (ibid.). ¿Tiene el silencio alguna función dentro de la comunicación?, ¿Su función será generar precisamente comunicación?

Desde una perspectiva teológica, el silencio es además “una rica metáfora del ser y del actuar de Dios que se revela por medio de la Palabra que lo manifiesta y del Silencio que lo oculta”¹ (B. FORTE, 1991, p. 63-73, 85-92). En este ámbito semántico, se ha de trabajar directamente el silencio verbal, aquel que, en ocasiones, es interpretado como una forma de lenguaje negativo y que puede significar un estado de aturdimiento ante un hecho insólito. Tal como narra el creyente bíblico, ante la situación límite que vive, el destierro.² Donde sus lágrimas son su pan noche y día mientras sus enemigos le preguntan: *¿dónde está tu Dios?* (Sal 41,4).

El silencio puede ser entendido también como una necesidad dentro del proceso comunicativo, porque para escuchar hay que callar, y para hablar se debe callar. En ese sentido, Jesús, en la resurrección de Lázaro, alza los ojos al cielo y dice: “Padre, te doy gracias por haberme escuchado. Ya sabía yo que tú siempre me escuchas” (Jn 11,41-42). Desde el punto de vista bíblico, el silencio, al tener una relación dentro de la comunicación, tiene una relación

¹ En la teología, sin embargo, el silencio, como categoría constitutiva del discurso teológico de la fe, no ocupa todavía un lugar de relieve suficientemente significativo. Sergio Quinzio, en efecto, observa que “mientras en el pensamiento ‘religioso’ o con trasfondo religioso el tema del silencio es tratado poco [...], como si la paciencia de la esperanza religiosa hiciera urgente dirigirse hacia la Palabra que se espera surja silencio, en el pensamiento ‘laico’ el silencio ocupa, en cambio, un lugar importante: el no creyente habita, de hecho, establemente más acá de la Palabra, de la que el creyente espera su manifestación” (S. QUINZIO, “Silenzio e parola nella cultura ebraica contemporanea”, en M. BALDINI – S. ZUCAL, *Le forme del silenzio e della parola*, p. 285).

² El destierro es considerado como un tipo de desgracia del fiel que “vive lejos del Señor” (2Co 5,6-8) es aquí la lejanía del santuario donde Dios reside, y de las fiestas que allí congregan al pueblo (cfr. *Biblia de Jerusalén*, Aparato Crítico Sal 41).

especial con la oración. Logra así abrir un espacio interior en lo más íntimo del ser humano, para hacer que allí habite Dios, buscando que su Palabra permanezca en cada sujeto, para que el amor a Él arraigue la mente y el corazón de cada creyente y anime su existencia (BENEDICTO XVI, 2012).

• El silencio en las Sagradas Escrituras

En las Sagradas Escrituras, se pueden encontrar reseñas de momentos en los que se guarda silencio, bien sea por parte del referente absoluto (Dios) o entre los hombres. El Antiguo Testamento presenta paradigmas importantes sobre dichos momentos, los cuales son vividos por hombres de fe como Job y Habacuc en experiencias límites. Estos escenarios están asociados también al aparente estado de adormecimiento de Dios, donde el creyente, en medio de su angustia, grita suplicante al Señor: *¡Despierta ya! ¿Por qué duermes, Señor?, ¡Levántate!* (Sal 44,24).

Así mismo, ese grito que hace el creyente bíblico se puede considerar un grito de fe la cual, según Lonergan, es “ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones” (LONERGAN, 2006, p. 116). Por tal razón, si el creyente no tuviese la certeza que, en medio de su situación límite, cuando exclama: *¿De dónde me vendrá el auxilio?*, va a obtener una respuesta por parte de aquel a quien le grita (Dios), seguramente no le gritaría. Esa confianza que deposita el creyente en su Dios, para no quedar defraudado, la encarna Jesús precisamente en el leño alzado, cuando exclama: “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc 23,46).

Una figura característica, en el Antiguo Testamento, en lo que tiene que ver con el sufrimiento, esperanza y fe, es Job. Este personaje creyente ha experimentado de una u otra manera la aparente ausencia divina. Por dicha experiencia de sufrimiento, los padres de la Iglesia lo han presentado como un icono de Cristo (GUTIÉRREZ, 1986, p. 23). Ahora bien, las páginas que sirven de introducción al libro Job en las Sagradas Escrituras lo describen como un gran siervo de Dios, que vivía rico y feliz. Este siervo ejemplar es probado en aquello que, para la existencia del ser humano, podría representar la seguridad: “bienes, hijos y su propia carne” (Jb 1,14-22; 2,7). En medio de la situación de extrema vulnerabilidad que vive el personaje principal de este drama, surge un momento de silencio verbal, que personifica un estado de estupor ante un hecho insólito como el dolor (Jb 2,13). Experiencia que

también es vivida por el profeta Habacuc, cuando eleva una queja por el silencio que interpreta por parte de Dios (Ha 1,2).

Toda la obra literaria plasmada en el libro de Job pone de manifiesto, tal como señala Gutiérrez, “la trascendencia de Dios, el problema del mal, el sufrimiento humano, la cuestión de la retribución, la amistad, etc.” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 25). Estas temáticas se pueden desarrollar alrededor de una sola: la retribución. En los capítulos 4, 8 y 11, se desenvuelve toda una ley de la retribución, o bien sea, una retribución terrestre, por parte de los amigos de Job (Elifaz, Bildad y Sofar). Ellos plantean, *grosso modo*, que Job algo ha tenido que hacer, para merecer tal castigo de Dios. En otras palabras, si obras mal, te irá mal, pero ¿cómo entender que un sujeto obre bien y le vaya mal?, ¿se puede interpretar el VIH y Sida como un castigo de Dios? Al final, “los problemas que Job ha tenido sobre la justicia quedan sin solución. Pero ha comprendido que Dios no tiene por qué rendir cuentas y que su sabiduría puede dar sentido insospechado a realidades como el sufrimiento y la muerte”.³

En el Nuevo Testamento, se pueden encontrar tan solo en los evangelios numerosos versículos alusivos al silencio. Para delimitar la búsqueda, se toma como referente el sublime momento sobre el silencio lacerante de la cruz que vive Jesús (Mt 27,45-50).

La cruz de Cristo no sólo muestra el silencio de Jesús como su última palabra al Padre, sino que revela también que Dios habla a través del silencio:

El silencio de Dios, la experiencia de la lejanía del Omnipotente y Padre, es una etapa decisiva en el camino terreno del Hijo de Dios, Palabra encarnada. Colgado del leño de la cruz, se quejó del dolor causado por este silencio: “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (BENEDICTO XVI, 2012).

Este grito de fe que hace Jesús en la cruz se puede interpretar como la experiencia de silencio que vive el Hijo – en su condición humana y divina – por parte del Padre. Es en esta situación límite donde Dios hace una elección de amor por los seres humanos, dando a su Hijo único para que asuma el pecado del mundo y sea creyendo en Él como el mundo se salve (Jn 3,16-17). Porque sólo Él es “el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6), y en palabras de Báez, “el icono supremo de esta sabiduría del amor y la fe es Jesús de Nazaret,

³ *Biblia de Jerusalén*, Aparato Crítico Jb 42,5.

el Hijo de Dios, el cual es Palabra que procede del silencio, que lleva con sí, vive dentro de sí y remite continuamente al silencio” (BÁEZ, 2009, p. 28).

• **La revelación bíblica; signo del silencio que habla.**

El pueblo de Israel, en medio de su historia, ha interpretado la revelación como un acontecimiento salvífico, tal como se puede ver en Mará, donde Dios se autocomunica con su pueblo (Ex 15,22-25). Como señala Parra, “la revelación acontece en la historia y en toda la historia a lo largo de la historia de la salvación. En la historia y por la historia Dios salva y, salvando, se revela” (PARRA, 2005, p. 88).

Benedicto XVI indica que “la novedad de la revelación bíblica consiste en que se da a conocer en el diálogo que desea tener con los seres humanos” (VERBUM DOMINI, 2012, p. 6). Por ello, El Concilio Vaticano II, en su constitución dogmática *Dei Verbum*, describe la naturaleza de la revelación de la siguiente manera:

Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. La verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se manifiesta por la revelación en Cristo, que es a un tiempo mediador y plenitud de toda la revelación (DV, 2).

Un excelso momento bíblico, de la revelación en la historia, se encuentra con el profeta Elías en el monte Horeb. El relato describe una forma inusual con la que el Señor se revela al profeta; “una brisa suave” (1R 19,12). Se considera una forma inusual, porque algunos de los signos violentos utilizados por Dios para revelarse eran truenos y relámpagos, efectos que generaban miedo en el pueblo (Ex 19,16-19). En el caso de Elías, cuando el Señor le pide que se ponga ante Él porque va a pasar, surgen tres efectos violentos: “un huracán, un temblor y el fuego”, con los cuales se podría pensar que ahí estaba Dios.

Pero luego de estos signos, pasó un susurro de una brisa suave⁴, o como lo llama Báez, “la voz de un sutil silencio” (BÁEZ, 2009, p. 12) y el

⁴ El huracán, el temblor y el fuego son signos precursores del paso del Señor; el susurro de una brisa suave simboliza la espiritualidad de Dios y la intimidad de su trato con su profeta (cfr. *Biblia de Jerusalén*, Aparato Crítico 1R 19,8).

profeta comprendió que allí estaba Dios (1R 19, 9-13). Surgen aquí algunos interrogantes: ¿cómo espera el creyente que vive con VIH y Sida que Dios se revele?, ¿esperará efectos visibles de poder?, o por el contrario ¿aprenderá a interpretar su silencio como canal comunicativo?

Así pues, el hombre, en virtud de su dimensión trascendental, escucha siempre y esencialmente una revelación de Dios (RAHNER, 1967, p. 120). En ese sentido, “el hombre es el ente que con un libre amor se halla ante el Dios de una posible Revelación. El hombre presta oído al habla o al silencio de Dios en el grado en que con un libre amor se abre a este mensaje del habla o del silencio de Dios” (RAHNER, 1967, p. 141).

Con lo anterior, se puede precisar en palabras de Torres Queiruga que “no se trata de Silencio de Dios, sino de la incapacidad de la creatura para escucharlo” (TORRES, 1986, p. 160). Por eso, hablar de una luz inaccesible (Dios) sería hablar necesariamente de una contradicción, puesto que por el hecho de ser – luz (visible) irradia por sí mismo necesariamente en todas partes, supuesto que haya un ámbito donde pueda difundirse (RAHNER, 1967, p. 98). Esa luz que irradia por sí misma, la evidencia el prólogo de Juan, cuando dice, que la Palabra *Logos* existía ciertamente desde el principio y la Palabra estaba con Dios y ella era Dios (Jn 1,1). Todo se hizo por ella, en ella estaba la vida y la vida era la luz de los hombres y la luz brilla en las tinieblas y ésta no puede vencer la luz (Jn 1,3-5).

II. La Iglesia frente al silencio de Dios y el VIH y Sida

Según el Concilio Vaticano II, la Iglesia fue establecida por Jesucristo, para realizar a través de ella la obra de salvación de los hombres. Así pues, para que se cumpla ese plan salvífico, la Iglesia se vale de su acción evangelizadora para llegar a todos los hombres, siendo así comunidad de creyentes para ser “el sacramento universal de la salvación” (*Lumen Gentium*, 48) donde se realiza una opción por la vida.

Pero, ¿Qué se entiende por evangelizar? La evangelización “debe contener siempre una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios” (PABLO VI,

27). Esta misma salvación se abre a todos aquellos afectados directamente con la epidemia del VIH y Sida y se convierte, así, en centro de la Buena Nueva, es decir, se convierte en liberación de eso que oprime lo humano (Ibid., p. 9).

En este sentido, la labor de la Iglesia, por medio de la evangelización en el campo de la enfermedad, “tiene como finalidad lograr la armonía física, psíquica, social y espiritual para el cumplimiento de la misión recibida” (CELAM, 2007, p. 418). Ella evangeliza, en este caso, a través de la Pastoral de la Salud,⁵ dando respuesta a “los grandes interrogantes de la vida, como son el sufrimiento, el dolor y la muerte, a la luz de la muerte y resurrección del Señor” (Ibidem).

La Iglesia, como comunidad de creyentes y sacramento universal de salvación, hace una elección por la vida que hace proyectar al hombre:

“Necesariamente hacia las periferias más hondas de la existencia: el nacer y el morir, el niño y el anciano, el sano y el enfermo”. San Ireneo dice que la gloria de Dios es el hombre viviente, aún el débil, el recién concebido, el gastado por los años y el enfermo. Cristo envió a sus apóstoles a predicar el Reino de Dios y a curar a los enfermos, verdaderas catedrales del encuentro con el Señor Jesús (CELAM, 2007, p. 417).

La preferencia de Jesús por los pobres, enfermos, excluidos, los silenciados por el mundo y los que mueren al margen de la historia tiene sus fundamentos en las Sagradas Escrituras. Por ejemplo, el profeta Isaías presenta: “Decid a los de corazón cansado: ¡Ánimo, no temáis! que vuestro Dios viene a salvaros. Ya se abren los ojos de los ciegos, y los oídos de los sordos, el cojo saltará como un ciervo, y gritará de júbilo, la lengua del mudo” (Is 35,4ss). Jesús, siendo Dios, no retuvo ávidamente su dignidad, sino que se hizo hombre, y hecho hombre pasa por el dolor, por la humillación, incluso por la muerte (Flp. 2,6-8). Todos aquellos que se sienten vulnerables, excluidos, estigmatizados y silenciados toman un papel importante dentro de la predicación del Reino que hace Jesús, en un contexto escatológico, de perdón de los pecados, de amor y caridad (Mt 4,23; Mc 2,3-11).

⁵ “Por Pastoral de la Salud se entiende la acción evangelizadora de todo el Pueblo de Dios, comprometido en promover, cuidar, defender y celebrar la vida, haciendo presente la misión liberadora y salvífica de Jesús en el mundo de la salud” (cfr. Tarrarán, Adriano, *Guía de pastoral de la salud para América Latina y el Caribe*, 47).

Esa opción que hace Jesús por los vulnerables, pobres y enfermos se ve reflejada en los documentos de la Iglesia. Específicamente en el documento de la V Conferencia Episcopal Latinoamericana y del Caribe (Aparecida), donde dedica un espacio para hacer un pronunciamiento en favor de aquellos que viven situaciones límites y, en especial, por los que viven con el VIH y Sida.

Consideramos de gran prioridad fomentar una pastoral con personas que viven con el VIH Sida, en su amplio contexto y en sus significaciones pastorales: que promueva el acompañamiento comprensivo, misericordioso y la defensa de los derechos de las personas infectadas; que implemente la información, promueva la educación y la prevención, con criterios éticos, principalmente entre las nuevas generaciones, para que despierte la conciencia de todos a contener esta pandemia. Desde esta V Conferencia, pedimos a los gobiernos el acceso gratuito y universal de los medicamentos para el Sida y las dosis oportunas (CELAM, 2007, p. 421).

Dicho pronunciamiento nos lleva a formular interrogantes como los siguientes: ¿Por qué, si la epidemia del VIH y Sida surge en la década de los ochenta, la Iglesia Católica sólo hasta el 2007, con el documento de Aparecida, tuvo un pronunciamiento concreto frente a esa enfermedad, y no lo hizo en 1992 con el documento de Santo Domingo?, ¿Cómo ha sido el trabajo de las pastorales de la salud en Colombia en relación a los enfermos de VIH y Sida?, ¿Tienen los procesos pastorales de la salud en Colombia un programa específico para enfermos de VIH y Sida? Antes de dicho documento (Aparecida), ¿Intervenía la Iglesia ante los gobiernos por medicamentos y buena salud, en favor de las personas que viven o vivían con el virus?, ¿Este aparente silencio de la Iglesia en las personas infectadas se puede interpretar como un silencio de Dios?, ¿Debe guardar silencio la Iglesia si Dios lo hace? Dado que no es lo mismo un enfermo de cáncer que de VIH y Sida – por el estigma y discriminación – así mismo debe darse de una manera diferente la evangelización. Donde lo verdaderamente importante, en medio de los silencios, sea poner la mirada en el creyente, aquel que vive esa situación extrema, que desde su condición humana experimenta el sufrimiento por su estado de enfermo.

III. Las situaciones límites y el VIH y Sida

¿Qué se entiende por situación límite? Según Jaspers, “Son escenarios en los que no se puede salir y que no se pueden alterar”. Estas situaciones

son: *muerte, culpa, enfermedad o sufrimiento* y tienen la finalidad de enseñar al hombre que es el fracaso⁶ (JASPERS, 1973, p. 17-19). Frankl resume las situaciones límites, en su tríada trágica, como: *sufrimiento, culpa y muerte* (FRANKL, 1994, p. 35). ¿Se experimenta fracaso en el VIH y Sida?, ¿Puede interpretar el sujeto creyente el aparente silencio de Dios como un fracaso comunicativo? El fracaso toma importancia porque, según la forma en que se experimenta, así mismo se destinará en qué acabará el hombre (JASPERS, 1973, p. 20). Es así como el hombre existencialmente frustrado no conoce otra cosa sino el vacío existencial (FRANKL, 1990, p. 87). Llegar a experimentar ese vacío es signo de una ausencia de Dios, es signo de muchos silencios (sociales, económicos, políticos), de oscuridad, incluso de muerte óntica o biológica.

¿Qué lleva al sujeto creyente, infectado con el virus, al vacío existencial? Pueden ser muchas cosas, dado que el libre actuar del ser humano es un misterio. Pero se pueden hacer aproximaciones a partir de los aportes de autores como Elizabeth Kübler-Ross, Luis López y Pablo Orozco, donde plantean una serie de etapas por las que puede llegar a pasar un sujeto que necesite hacer duelo por una situación límite. Estas fases son: “negación, ira, pacto, depresión y aceptación” (KÜBLER-ROSS, 1975, p. 7). El sujeto puede caer en el vacío existencial en cualquier fase planteada, dado que progresivamente comienza por no aceptar la realidad de la enfermedad. Expresiones como: “no puede ser – no es verdad”, “esto no me puede pasar a mí, no puedo creerlo, no quiero creerlo” (LÓPEZ, OROZCO, 1995, p. 36), son comunes al momento de negar la realidad.

Cuando ya no se puede negar la realidad, aparece la ira, y con ella preguntas como: *¿por qué yo?, ¿qué mal he hecho?*; si es creyente piensa que quizás Dios lo ha abandonado o castigado: su enfermedad es una prueba de fe, *¿dónde está ese Dios de amor?* (Ibidem, p. 38). “La ira se desplaza en

⁶ El fracaso debe ser entendido – en el contexto de VIH y Sida – como ese resultado adverso que le cambia la existencia de un momento a otro a un sujeto. Asimismo le cambia de una u otra manera el proyecto de vida. Eso no quiere decir que el sujeto con diagnóstico positivo del virus no pueda luego llevar una vida dentro de lo normal. Pero, al momento de recibir la noticia de estar infectado, se opta por negar la realidad, precisamente porque ya se tiene establecido un proyecto de vida en el cual seguramente el VIH y Sida no estaba.

todas direcciones y se proyecta contra lo que les rodea, a veces casi al azar” (KÜBLER-ROSS, 1975, p. 74).

La negociación puede ser una fase silenciosa y de carácter íntimo. Se puede dar que el enfermo creyente establezca una negociación con Dios, buscando así que le cure de su enfermedad o le deje vivir todavía un poco. Éste le puede llegar a ofrecer un don, una suma de dinero para una obra de caridad, una peregrinación o un cambio rotundo de vida (LÓPEZ, OROZCO, 1995, p. 40): “si no se ha sido capaz de afrontar la triste realidad en el primer periodo y el sujeto se ha enojado con la gente y con Dios en el segundo, tal vez se pueda llegar a un especie de acuerdo que posponga lo inevitable” (KÜBLER-ROSS, 1975, p. 111). La depresión puede ser una vía asequible para las crisis existenciales. Esta fase es un escenario propicio para reflexionar sobre las fases anteriores, y sobre todo pensar en su existencia, en los suyos, en los amigos, en sus alegrías, vislumbra la hora en que habrá de separarse de los que ama (LÓPEZ, OROZCO, 1995, p. 42). La última fase es la aceptación, la cual no se debe creer que sea siempre una fase feliz. Más bien, después de haber pasado por las etapas anteriores, se va llegando poco a poco a una especie de tranquilidad (Ibidem, p. 43). Una vez se han descrito – brevemente – estas fases, se abre un mundo de probabilidades para dar respuesta a la pregunta inicial. Gutiérrez plantea, en un contexto de silencios sociales, que “no hay nada que pueda justificar que un ser humano carezca de lo necesario para vivir con dignidad y que sus derechos más elementales no sean respetados” (GUTIÉRREZ, 1986, p. 50). ¿Será que la lucha que libran muchos enfermos por el acceso a los medicamentos es un aliciente para caer en una crisis existencial?, ¿Podrá ser el estigma discriminatorio el causante del sinsentido?, ¿Cumple la Iglesia con las expectativas⁷ de todos aquellos que viven la dura realidad del VIH y Sida?

⁷ Entiéndase por expectativas a un acompañamiento, a una atención y una intermediación tal como Aparecida lo propone.

IV. La interpretación escatológica del Silencio de Dios en las situaciones límites que genera el VIH y Sida

¿Qué se entiende por escatología? Durante mucho tiempo, este término ha sido defendido como la “doctrina de las cosas últimas” o “doctrina acerca de lo último” (MOLTMANN, 2006, p. 19). Aunque en realidad, como señala Moltmann, la escatología debe ser interpretada como el centro de la fe cristiana. Es decir, el cristianismo es escatología, porque es esperanza, mirada y orientación hacia adelante y es también, por ello mismo, apertura y transformación del presente (Ibidem, p. 20). La escatología también se puede comprender a la luz del sufrimiento y la pasión que tiene su origen en el mesías, pues la fe cristiana vive de la resurrección de Cristo crucificado, y toda predicación cristiana y de la Iglesia entera tiene una orientación escatológica (Ibidem).

En el contexto del sujeto creyente que vive con VIH y Sida, donde muy seguramente ha experimentado diversos tipos de silencios, “la fe puede y debe dilatarse hasta la esperanza allí, sólo allí donde, con la resurrección del crucificado, están derribadas las barreras contra las que se estrellan todas las esperanzas humanas” (Ibidem, p. 25). En otras palabras, ante los vacíos existenciales, las barreras, los silencios y situaciones límites que pueden producir el VIH y Sida, el hombre, tal como lo afirma Jaspers, busca la salvación (JASPERS, 1973, p. 20). Esta salvación es proporcionada por las religiones, las cuales deben “dar garantía objetiva de la verdad y realidad de la salvación. Donde el camino de ésta conduce al acto de conversión del individuo” (Ibidem). Seguidamente, para que esa salvación se pueda dar, es importante que el sujeto creyente toque “la puerta de la fe⁸” (Hch 14,27). Una vez el creyente ha tocado dicha puerta, “se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma” (*Porta Fidei*, 5). Esa gracia que transforma es la conversión, que bien puede ser *intelectual, moral o religiosa* (VÉLEZ, 2008, p. 100). La conversión “es una experiencia existencial, intensamente personal y totalmente íntima” (LONERGAN, 2006, p. 130), y surge por medio de una

⁸ “La fe es el conocimiento nacido del amor religioso” (LONERGAN, 2006, p. 116).

gracia santificante, por medio de ese estado dinámico de estar enamorado de Dios, que se traduce en un estado de paz y alegría, que permanece por encima de las dificultades de la vida (Ibidem, p. 106), incluso de las dificultades que genera la enfermedad.

“La fe, en efecto, crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y gozo” (*Porta Fidei*, 14). Permite, así, un cambio de mentalidad y de vida, tal como señala Madera: “es necesario practicar a Dios para encontrarlo y conocerlo”, y practicar a Dios significa adoptar un estilo de vida acorde en lo que de Dios se ha revelado al hombre en Cristo: “en esto conoceréis que sois mis discípulos” (Jn 13,55) (MADERA, 1999, p. 112).

V. Conclusión

El grito de fe en el silencio lacerante de la Cruz (Mt 27,46), permite interpretar que del árbol de la salvación, de esa cruz gloriosa, emana la esperanza donde todos aquellos que no le encuentran sentido a su existencia están llamados a nutrirse y deleitarse con ese misterio pascual. Las situaciones límites, los vacíos existenciales y el sentimiento de fracaso que pueden generar el VIH y Sida en la existencia de un sujeto creyente no se podrían considerar como una prueba de Dios que involucre la fe. Dado que Él no prueba⁹ a nadie (St 1,13). Más por el contrario, la creatura debe aprender a interpretar el lenguaje de su creador, para comprender como Dios, por medio de la revelación, salva y libera al hombre del pecado.

La comunicación de Dios a los hombres es algo que atañe a la revelación, y el hecho que Dios se revele en silencio o con efectos visibles de poder es un don salvífico y transformante. Por ello, la revelación y la salvación son dos realidades existenciales, que están estrechamente ligadas, pues Dios salva al creyente en su autocomunicación y a través de ella (RUÍZ, 1994, p. 17).

“Si hoy escucháis su voz, no endurezcáis el corazón” (Sal 94).

⁹ La prueba es la tentación cfr. 1Co 10,13s. El que se deja arrastrar al mal no debe echar su falta sobre Dios, que no puede querer el mal. *Biblia de Jerusalén*, Aparato Crítico St 1,13.

Referencias

- BÁEZ, S. J. *Cuando todo calla: el silencio de la Biblia*. Madrid, España: Editorial de Espiritualidad, 2009.
- BENEDICTO XVI. 2012. Audiencia general. Plaza de San Pedro, miércoles, 7 de marzo de 2012. Disponible en: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiencias/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20120307_sp.html>. Consulta: 10 abril 2012.
- BIBLIA DE JERUSALÉN. Nueva edición totalmente revisada. Bilbao, España: Desclée de Brower, 2009.
- CELAM. *Documento de aparecida*. Bogotá: Consejo Episcopal de Colombia, 2007.
- COLOMBIA. Ministerio de Salud. *Asesoría en infección por VIH*. Santa Fe de Bogotá: Undcp, 1992.
- DOCUMENTOS DEL VATICANO II. 22. ed. Madrid: Autores Cristianos, 1973.
- ELLACURÍA, Ignacio. *Mysterium Liberationis*. Madrid, España: Trotta, 1990.
- FORTE, B. *Teologia della storia: saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*. Milano: San Paolo, 1991. (Simbologia Ecclesiale, 7).
- FRANKL, V. E. *Ante el vacío existencial: hacia una humanización de la psicoterapia*. Barcelona: Herder, 1980/1990.
- _____. *El hombre dolente: fundamentos antropológicos de la psicoterapia*. 3. ed. Barcelona: Herder, 1994.
- GUTIÉRREZ, G. *Hablar de dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Lima, Perú: Instituto Bartolomé de las Casas, 1986.
- JASPERS, K. *La filosofía: brevariarios*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2973.
- JUAN PABLO II. *Carta al director general de la OMS con motivo de la Primera Jornada Mundial de Diálogo e Información sobre el VIH-SIDA*. Ecclesia n. 2904, 23. 1988.
- KÜBLER-ROSS, E. *Sobre la muerte y los moribundos*. Barcelona, España: Grijalbo, 1975.
- LONERGAN, B. *Método en teología*. 4. ed. Salamanca, España: Sígueme, 2006.
- LÓPEZ A. Luis; OROZCO R., Pablo. *Acompañamiento humano y cristiano al enfermo de Sida*. Santa Fe de Bogotá: SELARE, 1995.
- MADERA VARGAS, I. *Dios: presencia inquietante*. Santa Fe de Bogotá: Indo American Press, 1999.

MINISTERIO DE SALUD. *Asesoría en infección por VIH/SIDA*. Santa Fe de Bogotá D.C.: Traso, 1992.

MINISTERIO DE SALUD Y PROTECCIÓN SOCIAL. *Resumen de Situación Epidemiológica del VIH/Sida en Colombia 2012*. Disponible em: <http://www.minsalud.gov.co/salud/Documents/observatorio_vih/documentos/monitoreo_evaluacion/1_vigilancia_salud_publica/a_situacion_epidimiologica/RESUMEN%20EPIDEMIA%20VIH%20FINAL%2021%20mayo_2012.pdf>. Consulta: 13 junio 2012.

MOLTMANN, Jürgen. *Teología de la esperanza*. 7. ed. Salamanca, España: Sígueme, 2006.

PABLO VI. *Evangelii Nuntiandi*. Disponible en: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_sp.html>. Consulta: 27 mayo 2012.

PARRA MORA, A. *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*. 3. ed. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

PELAYO, A. Diálogo franco y libre de los obispos con el papa. *Ecclesia*, n. 2399, 1987.

RAHNER, K. *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona, España: Herder, 1967.

RUIZ ARENAS, O. *Jesús, epifanía del amor del Padre: teología de la revelación*. Bogotá: CELAM, 1987.

TORRES QUEIRUGA, A. *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. 4. ed. Santander, España: Sal Terrae, 1986.

VÉLEZ C., O. C. *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.

El estigma de la pureza

Heydi Tatiana Galarza Mendoza

Introducción

Si existe una postura religiosa que sigue sorprendiendo en torno al tema del VIH y el Sida es la “identidad” que la estructura religiosa le ha otorgado a los cuerpos con VIH y Sida. Esta es una “identidad deteriorada”, como indica Erwin Goffman (2006, p. 1), la misma que es el paradigma de estigma. En este sentido, el pensamiento bíblico-teológico necesita repensar sus planteamientos al momento de acercarse a los cuerpos con VIH y Sida porque sus posturas han sido muy contradictorias, desde que el VIH se socializó a nivel mundial.

Por un lado, las iglesias cristianas representan un porcentaje importante cuando se trata de atención y servicio a las personas que viven con VIH y Sida. Pero, por otro lado, hay un fuerte imaginario moral negativo acerca de estas personas, que parte del aspecto doctrinal, teológico y hermenéutico, que genera ciertas formas de pensar y de conducta en las personas de las comunidades de fe.

Parece innegable que el estigma en el cristianismo es un hecho “legalmente aprobado”. Queremos evidenciar este planteamiento a partir de tres miradas: la pureza y la impureza; lo lícito y lo ilícito; y lo moral y lo inmoral. Estos se enlazan unos con otros a través de la categoría *cuerpo*. Desde esta categoría se generan tensiones o relaciones cuando hay acercamientos, toques, roces e intimidad. También porque hoy en día son estos cuerpos contemporáneos quienes están haciendo nuevas interrogantes al mundo cristiano. Cuerpos con VIH y Sida que preguntan y generan dudas, cuerpos que narran historias marcadas por el estigma.

Cuerpos que narran historias inéditas

Los cuerpos son lenguaje, muchas veces lenguaje silenciado y, otras, grito y experiencia. Por tal razón, los cuerpos no pueden ser entendidos sólo como una síntesis de piel, músculos y órganos, porque los cuerpos son la integralidad del ser humano. Lamentablemente, se ha hecho costumbre dividir al cuerpo.

Contra ponemos esta visión dualista a aquella que comprende el cuerpo como “unidad”. Es el cuerpo que piensa, que siente, que vibra, que recrea, que sufre, que transgrede. Para esto nos acercamos a la Biblia Hebrea y la imagen que ella presenta del ser humano. En el idioma hebreo bíblico, la palabra *basar* puede ser traducida como cuerpo, sin embargo, la traducción más cercana es carne. En la cultura israelita, se nombraba alguna parte del cuerpo para hacer referencia a toda la persona, la mano, el corazón, la garganta, los riñones, y demás. De esta larga lista tomamos la palabra hebrea *nephesh* porque este término está íntimamente ligado a la vida y a la necesidad del ser humano, al mundo biológico, pero también a esa relación con el misterio. *Nephesh* se traduce con una gama impresionante de significados. Hans Wolff (1975, p. 30) explica que *nephesh* es “garganta como asiento donde se localizan las necesidades elementales de la vida”, pero a la vez es anhelo o deseo, como parte de la pasión humana. Se traduce también por cuello, que es una parte sensible del cuerpo humano, que representa la finitud y la mortalidad humana. Westermann afirma que “*nephesh* es el yo en su profunda intencionalidad” (1978, p. 129).

Queremos entender el cuerpo humano desde esta variedad de posibilidades. Cuerpo, “todo él”, es parte del Misterio y, por eso, todo él es sagrado. El cuerpo *nephesh* es la respiración que, al hacerse “misterio indomable” (SEIBERT-CUADRA, 1992, p. 48), muestra la *ruah* con la que fue creado.

Desde esta perspectiva se puede afirmar que cualquier estigmatización que se haga al cuerpo sagrado es antiética y antievangélica. Desde estas afirmaciones también comprendemos que, el estigma que vivencian a nivel religioso los cuerpos con VIH y Sida es el reflejo de una postura que tiene siglos de aprendizaje, ya que el estigma religioso a los cuerpos con alguna característica que suponga amenaza ha sido por siglos legalmente aceptado.

En el apartado siguiente, analizaremos lo puro y lo impuro como una de las raíces de estos planteamientos religiosos estigmatizadores.

El código de pureza, símbolo de división y separación

Si bien el estigma es una recreación humana muy común entre las culturas, nos acercamos a un tiempo específico de Israel, el postexilio, donde encontramos las señales de estigma cuando Israel inicia a recrearse como “un pueblo”, a pesar de su multicentrismo. Por eso, para “comprenderse” como una sola nación y para diferenciarse de los otros pueblos, empieza a utilizar variedad de representaciones sociales y hace una resignificación del sacerdocio, del Templo, de la Ley y del sacrificio. Este nuevo conjunto de imágenes generaron la visión de un pueblo elegido y separado, un pueblo que debía diferenciarse de los demás.

Imaginarse como una sola comunidad supuso la creación del código de pureza como parte de la “identidad judía”. Este código representaba la negación a aquello que quitaba estabilidad y generaba desorden y que era diferente a la realidad judía. De este modo, los imaginarios de pureza e impureza fueron capaces de dividir la realidad, y la separación entre puros e impuros llegó a ser símbolo de diferencia, de desigualdad, de lo aceptado y de lo negado.

En esta resignificación, otra pieza clave fue la imagen de “Dios Santo” (Lv 19,2; Dt 18,13) que se convirtió en parte de la línea teológica del tiempo postexílico. Esta imagen reflejó la autocomprensión de este pueblo que se sabía frágil; por eso, necesitaba una imagen divina que proyectara fortaleza, poder y orden. Esto se comprende aún más si se observa que toda esta recreación tanto del pueblo como de la imagen de Dios estuvo bajo la sombra del sometimiento. El sueño de los judíos de ser nuevamente un pueblo fue apoyado por el imperio persa, y, por lo tanto, la identidad judía se dio a partir de la sumisión a este imperio y con un grupo de repatriados que no eran mayoría, pero que tenía el poder económico, religioso y social.

Desde la mirada del sometimiento comprendemos mejor la adaptación que hizo este pueblo de las ideas de pureza e impureza a su contexto cultural,

político y religioso. “La pureza” llegó a ser para los judíos una marca que los diferenciaba de los otros pueblos. De este modo se hace evidente que, en su intento de reconstruir su pueblo, el código de pureza fue una estrategia de separación. De este modo, el pueblo judío legitimó la estigmatización de los que, por diversas razones, pasaban el límite de aquello que esta legislación determinó como “puro”.

Todo este aparato de recreación se sostuvo y se transmitió gracias a la recopilación, reformulación y escritura de los textos. El texto escrito fue una fuente importante de legitimación, y de este modo las posiciones paradigmáticas de este pueblo lograron mantenerse en su historia. Gracias al texto escrito se creó un modelo conceptual que dirigiría el pensamiento y el actuar de los judíos a través del tiempo. Concluimos que estos son los cimientos con los que el pueblo judío fundamentó su vida. Un pueblo que, en el transcurso de la historia, marcó poderosamente los aspectos religiosos de otros pueblos.

En el siguiente apartado identificaremos hasta dónde llegó la señal del código de pureza en las comunidades judeocristianas del siglo I d.C. y en qué medida estas comunidades asumieron vivir bajo la sombra del estigma.

El Evangelio de Mateo bajo la marca de la tradición judía

En el mundo de Mateo, el código de pureza ya no era sólo parte del mundo cultural, sino que estaba dentro de los genes culturales de este pueblo que identificaba la pureza con la separación, la diferencia y la exclusión, las cuales eran parte de la identidad arraigada en los cuerpos judíos y en su concepción de la vida.

A lo largo de las narraciones mateanas, encontramos trece menciones explícitas e implícitas al código de pureza. Algunas de ellas plantean el mundo ideológico de la pureza que puede ser concebida como la limpieza del corazón (Mt 5,8). Otras veces encontramos la referencia exacta y legal, como en la narración del leproso (8,1-4) y, también, otras narraciones donde aparentemente existe impureza, como es el relato en torno a los publicanos (9,9-13).

El Evangelio de Mateo presenta a los cuerpos marcados por la pureza y la impureza, pero también muestra a una comunidad que vivía entre

tensiones de separación a nivel religioso, social, económico y cultural. La tensión entre lo nuevo y lo antiguo, que marcó grandemente el escrito de Mateo, se podía entender también como los puentes entre la ley/tradición judía y la Buena Nueva como utopía cristiana.

Bajo el parámetro de la tensión destacamos en este evangelio dos miradas que se delinean con profundidad. La primera es la mirada de “la compasión”, donde descubrimos la constante preocupación de mostrar la relación y el contacto de Jesús con las personas que tenían enfermedades y dolencias. Lo fundamentamos en que en los 28 capítulos de este evangelio se presentan catorce relatos de sanación. Los lugares donde suceden son importantes: en el camino, en las casas y en la sinagoga. Otro elemento importante para notar es el contacto de Jesús con los cuerpos enfermos: son seis veces que Jesús toca a las personas que va a sanar: toca al leproso, toca la mano de la suegra de Pedro, toma de la mano a la niña muerta, toca los ojos de los ciegos, y la mujer que sufría flujos de sangre toca el manto de Jesús.

Es el momento de la tensión que se da en el encuentro de Jesús con los cuerpos enfermos, cuando éste tuvo que defender “lo lícito” de sus acciones junto a estas personas. Fueron decisiones que tomó como maestro judío en medio de una “sociedad enferma” y en medio de un pueblo que buscaba la sanación, muchas veces, fuera de las estructuras religiosas tradicionales. Por otra parte, Mateo considera importante retratar las enfermedades y las dolencias de las personas, lo hace a través de las que llamamos “síntesis de sanación” que se inician en 4,23.

La segunda mirada, tan fuerte como la anterior, es la de la “ley y la compasión”, donde evidenciamos que una acción buena estaba limitada por la autoridad de la ley y la tradición. Esta percepción se apodera del cuerpo de las personas en medio de la cotidianidad. De este modo se comprende que una de las cuestiones debatidas por Jesús y los fariseos tiene que ver con las normas de pureza, que en el contexto del Evangelio de Mateo se hace evidente por los cuestionamientos en torno a “lo lícito”.

La narración donde esta mirada se hace evidente es en Mt 12,9-14: la sanación del hombre de la mano seca dentro de la sinagoga y en día sábado. La variedad de símbolos que presenta este relato, mezclado con preguntas, respuestas, acción y silencio, nos hacen sospechar que allí la pregunta “¿es

lícito sanar en sábado?” hecha por quienes quieren acusar a Jesús, y la respuesta “es lícito hacer el bien en sábado”, afirmación que hace Jesús, no estaba enfocada en la realidad del hombre con la mano seca, sino en la licitud del acto. Era la interpretación de la ley la que marcaba y condicionaba los cuerpos. Era la autoridad de la ley y su interpretación la que podía hacer también que un cuerpo enfermo fuera sanado o no.

En consecuencia, la salud y la enfermedad estaban dentro de lo lícito y lo ilícito. Las leyes en el siglo I eran parte del mundo cotidiano, y el pueblo judío aceptaba que el cuerpo enfermo también estaba determinado por el ritmo de sus leyes y, por lo tanto, se puede entender que el bien o el mal que se hacía a un cuerpo dependía de la ley y de quienes la interpretaban. En el caso de la narración que mencionamos, la autoridad estaba en los fariseos y en Jesús.

La tensión que producía la búsqueda por “lo lícito”, lo agradable y lo bueno podía convertir a los cuerpos en símbolos de anonimato, de silencio y de ausencia, como sucedió con el hombre de la mano seca. De esta manera, los cuerpos que fueron –y son– el símbolo mítico de las luchas entre el orden y el caos, de la mancha, del pecado y de la culpabilidad, en esta narración se convierten también en el espacio donde era “lícito obrar el bien” (Mt 12,13). En este relato es desde lo lícito que se construye la respuesta de Jesús basada en una pregunta (11-12a), una afirmación (12b) y una acción (13).

A través de estas dos miradas se comprende mejor los textos donde hay huellas del código de pureza. Los cuerpos de las personas que eran consideradas impuras tenían un estigma cultural aprobado legalmente, lo cual suponía una muralla entre los “normales” y los que no lo eran, porque las preguntas ya no giraban en torno a lo que era puro y lo que era impuro, puesto que el código de pureza ya era parte de “los genes culturales” de este pueblo. Por el contrario, las preguntas giraban en torno a la preocupación fundamental sobre “lo lícito” de las acciones.

Estas preguntas y respuestas se movían en la constante contradicción entre las interpretaciones de los grupos judíos, desde donde se percibe hasta qué punto se aceptaba en la vida cotidiana toda la carga legal e interpretativa de este código. Mateo presenta a Jesús con una posición paradigmática ante

este código. Como todo judío de su tiempo, asume su ley, acepta los códigos de pureza, pero, sin embargo, critica la tradición y desecha las normas o conductas que contradicen o se sobreponen a la justicia y a la misericordia expresada en la Ley y los Profetas.

Con estos breves alcances descubrimos en este evangelio a una comunidad que tenía la carga de todo el aparato simbólico religioso-cultural, de la cual no se desprendía. Esta afirmación se respalda cuando vemos en Mt 8,1-4 (narración de tradición triple) que hay límites que no se transgreden, o cuando se afirma “lo lícito” como un imperativo.

Junto a estas evidencias, sorpresivamente nos encontramos con cuerpos que emplean su creatividad para “deconstruir” su situación. Son cuerpos enfermos, pero no de cualquier enfermedad, sino que son aquellos que eran considerados impuros. Es desde allí, dentro de los límites de la pureza y la impureza, donde se fueron abriendo otras perspectivas que sobrepasaron lo lícito y lo ilícito.

Las perspectivas y posibilidades se dan a partir de tres narraciones de cuerpos cansados de su dolencia, espacios y personas considerados impuros y donde se da una recreación: el hombre con lepra (8,1-4), la niña muerta (9,18-19.23-26) y la mujer con flujos de sangre (9,20-22). Las tres narraciones tienen una coincidencia fundamental: muestran un rostro diferente al del hombre de la mano seca, porque en éstos hay una necesidad, una búsqueda, un riesgo y una interrupción.

Es aquí donde descubrimos el misterio indomable que es el cuerpo. El leproso, la niña a través del padre y la mujer con flujos son personas dispuestas a todo para que su situación vital cambie y mejore. Paradójicamente, estas narraciones enmarcadas en la nube del código de pureza reafirman las prioridades vitales. De esta manera, el autor recrea alternativamente las relaciones de las personas y del contexto, donde la afirmación “es lícito hacer el bien” se transforma en “es vital buscar el bien”.

Las expresiones que utilizan estos cuerpos en la narración muestran un desafío. El hombre con lepra, bajo la mirada de las multitudes y con todo el peso de su tradición, reta a Jesús cuando dice “si quieres puedes limpiarme” (Mt 8,2b). Un magistrado pide a Jesús “mi hija acaba de morir, pero ven, impón tu mano sobre ella y vivirá” (9,18b). Un nuevo reto, ya que tocar a un

cadáver era una de las formas supremas de contaminación. Una mujer con flujos de sangre, sin ningún permiso, toca la orla del manto de Jesús, pues pensaba: “con sólo tocar su manto, me sanaré/salvaré” (9,21b).

Parfraseando las expresiones, se puede entender que estas personas sabían que Jesús había sanado a un sin número de personas (Mt 4,23b-24), echado demonios, curado a lunáticos y sanado muchos sufrimientos, pero, hasta ese momento, Jesús no había tenido contacto con “los impuros”. Este Jesús, hombre judío que había hecho tanto por la gente de su pueblo, también podía hacer algo por estas personas. Y así sucedió.

Es aquí donde encontramos elementos de deconstrucción; el hombre con lepra, el magistrado y la mujer toman la iniciativa y ocasionan un cambio vital en su cuerpo.

Dentro de los límites de pureza e impureza se van abriendo otras perspectivas que sobrepasan lo lícito y lo ilícito; es la gama de posibilidades que presenta la vida cuando los cuerpos dolientes dejan de aceptar ese estado.

VIIH-Sida: pureza e impureza

Ante esta perspectiva bíblica volvemos a la idea inicial, donde indicamos que las iglesias cristianas necesitan repensar sus planteamientos al acercarse a los cuerpos con VIH y Sida. Contemporáneamente, en el mundo cristiano la pureza y la impureza están unidas a la moralidad de las acciones. Este elemento se identifica íntimamente con el dualismo, característica que el mundo cristiano asumió desde muy temprano. Esta situación es asimilada por la antropología cristiana, lo cual causó la tendencia de sublimación del espíritu y la estigmatización del cuerpo. Por eso, el cuerpo, a través de la historia, fue silenciado porque sus lenguajes y sus formas de expresarse fueron entendidos como impuros, transgresores y pecadores.

Por esa razón, aceptamos que teológica y bíblicamente tenemos que volver a escuchar al cuerpo entendido como *nephesh*. Porque millones de cuerpos con VIH y Sida están hablando del cansancio, de su silencio y de sus marcas. Junto a estas marcas, los cuerpos narran su propia historia hasta llegar a realidades diversas como las que se dan a partir de la socialización del VIH y del Sida. Estos son escenarios que muestran otras realidades,

“evidentemente ocultas”, entre ellas, otros cuerpos, otras formas de familia, otros contextos culturales, y similares..

La deconstrucción en este sentido es importante porque hay una “historia oficial del VIH y Sida” (PELLIGRINI, 1993, p. 29) que hay que desmontar. Una de las formas que encontramos para desarticular esta historia es la “disociación de la desgracia y la culpa”. La no disociación entre el mal y la desgracia significa que el orden ético de una mala acción (mal) se asocia con el orden cósmico-biológico del mal físico (desgracia) que puede traer consigo sufrimiento, enfermedad, fracaso, muerte. Por esta no disociación, los castigos que se dan por el mal recaen en ambos órdenes; y en el segundo orden el sufrimiento, la enfermedad, el fracaso, la muerte se convierten en signos de mancha (RICOEUR, 1960, p. 145).

Una de las formas de disociar esta historia es trabajar ampliamente en la estructura del dualismo. Tarea nada fácil. Sin embargo, de este modo se da la posibilidad de abrir otras perspectivas para los cuerpos. La propuesta de aceptar el cuerpo como *nephesh* es un elemento que inicia la deconstrucción en la forma analítica del pensar. Desestructurando este tipo de pensamiento – que para comprender divide– se puede llegar a otro punto importante relacionado con los cuerpos con VIH, que es el acercamiento a la sexualidad humana que tan implicada está cuando se trata de aceptar o rechazar a las personas con VIH y Sida.

“Dialogar” con el cuerpo sexuado significa aceptar la complejidad sagrada que es el cuerpo. Desde esta realidad humana descubrimos al cuerpo como *posibilidad*, es decir, como la experiencia del continuo descubrir de la vida. Por consiguiente, la exigencia de un cuerpo puro, el espíritu que vive dentro del cuerpo, la carne que es ocasión de pecado, carecen de validez desde la mirada de complejidad y la posibilidad.

Finalmente, necesitamos reformular en una posición ética que ayude a repensar interpretaciones bíblico-teológicas. Bajo el lineamiento de la teología de la responsabilidad y las posibilidades que nos dan los acercamientos bíblicos sobre la pureza y lo lícito, hay dos afirmaciones importantes para el discernimiento ético de transformación. El primero, a pesar de ser personal, tiene que ser respaldado por una comunidad. El segundo, las categorías de pureza e impureza son antiéticas porque generan espacios de estigmatización, ya que es esta la herencia fundamental de su recreación.

Para terminar, es una tarea pendiente de las iglesias generar diálogos horizontales con las personas con VIH y Sida (especialmente con los grupos de activistas). Pues, desde el momento que ellos decidieron que no aceptarían ningún valor moral que estigmatice su cuerpo (LARRAZABAL, 2011, p. 12), asumieron la posición de los que eran considerados impuros y que decidieron retar y sobrepasar el estigma legalmente establecido.

A partir de esta posición, las iglesias cristianas necesitan aceptar estos retos, aceptar las realidades diversas que éstos presentan. Y, en su momento, aceptar los errores que cometieron, y continúan cometiendo, cuando sus criterios y sus doctrinas teológico-bíblicas son confrontadas por el reproche de Jesús: “misericordia quiero y no sacrificios” (Mt 12,7; Os 6,6).

Referencias

BIBLIA DE JERUSALÉN. Traducción bajo la dirección de la escuela bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998.

DEL VALLE, Carlos (ed.). *La Misna*. Madrid: Nacional, 1981.

FINKELSTEIN, Israel; Neil SILBERMAN. *La Biblia desenterrada*. Madrid: Siglo XXI, 2001.

GOFFMAN, Erwin. *Stigma: la identidad deteriorada*. 10. ed. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu, 2006.

JENNI, Ernest; WESTERMANN, Claus. *Diccionario teológico manual del AT*. Cristiandad: Madrid, 1978.

LARRAZABAL, Ibon. *El paciente ocasional: una historia social del Sida*. Barcelona: Península, 2011.

LUX, Steven; Kristine GREENAWAY. *Ampliar las alianzas afectivas: una guía para trabajar con las organizaciones religiosas en las respuestas al VIH y el Sida*. AEAM. Iglesia Noruega. Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz. Church World Service. ONUSIDA: Guatemala, 2006.

MAY, Roy. *Discernimiento moral: una introducción a la ética cristiana*. San José: DEI, 2004.

PELLIGRINI, Haidee. VIH-Sida: una historia de muerte y represión. *Cons-pirando*, Santiago, n. 5, p. 29-31, 1993.

PIÑERO, Antonio (ed.). *En la frontera de lo imposible: magos, médicos y taumaturgos en el Mediterráneo antiguo en tiempos*. Madrid: Almendro, 2001.

RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. 1960. Disponible en: <<http://es.scribd.com/doc/38486295/Ricoeur-Paul-Finitud-Y-Culpabilidad>>. Acceso: 12-04-2012.

SCHIAVO, Luigi. Las representaciones sociales como clave hermenéutica. *Pasos*, San José, Departamento Ecueménico de Investigaciones, p. 14-22, 2011, abril/junio.

SEIBERT CUADRA, Ute. Cuerpo y teología: volver a sentir a Dios en el cuerpo. *Cons-pirando*, Santiago, n. 5, p. 45-49, 1993.

WOLFF, Hans. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1975.

Parte V

Testimonio

Testemunho

Sigo luchando, lleno de rebeldía y vida

Sergio Ugalde Miranda

Existe un refrán en la cultura popular costarricense: “ponerse los zapatos del otro”. Tratando de darle mi interpretación, es intentar darle una vivencia de otro o de otra como si fuera mía.

Sin embargo, la vida y la vida cotidiana me han enseñado que no es posible asimilar las experiencias de otros u otras. Lo que podemos hacer son interpretaciones de dichas experiencias. Podemos tener un sentido común en las interpretaciones, es decir, podemos realizar una lectura semejante a la experiencia. Pero no es la experiencia como tal.

Toda experiencia genera una transformación en las estructuras cognitivas, representativas y simbólicas en nuestros cuerpos. Estas representaciones están en el imaginario individual, con alguna interrelación con la imaginación colectiva. Esto no puede significar que podríamos comunicar toda la integridad de la experiencia, sino que solamente podemos comunicar la experiencia como una interpretación del fenómeno de la experiencia.

Quise iniciar, con este razonamiento porque creo que es el meollo en cualquier proceso educo-aprendizaje. En todos estos procesos se debe partir desde nuestros cuerpos para que sean significativos, porque la mayoría de las veces se parte de abstracciones sumamente idealistas. Por ello, no existe la creatividad de conocimientos nuevos, conocimientos nuevos como procesos de productividad constante. Por el contrario, los conocimientos se ven como productos terminados estáticos, que son aplicables para todos en todos los contextos y en todos los espacios. Estos últimos no pueden producir una praxis teológica liberadora y creadora.

Escribo esta reflexión para poder argumentar mis experiencias como gay y viviendo mi condición de VIH y Sida en la Universidad Bíblica

Latinoamericana en el programa de Maestría de Teología Pastoral, con énfasis en teología y VIH y Sida. En estos apartados, voy a tratar de hacer una narración crítica de la experiencia vivida en dicha universidad, en dicho programa.

Una pastora sueca, Katharina, de la Iglesia Luterana sueca, se me acercó y me propuso que se estaba gestando un programa de maestría en teología pastoral para personas viviendo el VIH. Sin pensarlo, mi respuesta fue afirmativa. Pasaron los días y los meses. No se volvió a tocar el tema. Hasta un domingo en una misa comentó que ya en la Universidad Bíblica Latinoamericana se había resuelto lo de la maestría. Telefoneé a la UBL (desde este momento se escribirán las mismas siglas para la Universidad Bíblica Latinoamericana).

Me citaron a una reunión. En ésta conocí a Valburga Schmiedt, profesora de la Escola Superior de Teología en São Leopoldo, Brasil, y coordinadora continental del programa de maestría; a Sara Baltodano, profesora de la UBL y coordinadora local; y a Víctor Manuel Mendoza y a Rosa María López, próximos estudiantes de la maestría. En esta reunión se nos informó que éramos estudiantes del programa y se nos dio información sobre algunas generalidades de la maestría.

Fue en ese momento donde empecé a darme cuenta sobre el compromiso que estaba adquiriendo. Sin embargo, debo mencionar que, por mi rebeldía creativa, he podido enfrentarme a procesos como estos en forma no tan estructurada o estática, sino más bien los he transformado a estructurantes o flexibles. Esto me ha permitido seguir viviendo en toda mi vida.

Debo continuar. Quedé enamorado del espacio integral del campus, de su infraestructura, de los jardines. Pero sí debo mencionar que las cosas de una u otra manera se humanizan. Los edificios y los jardines son cosas que pueden inspirarnos una belleza, pero los seres humanos dan una gran contribución en humanizar a las cosas que dejan de ser cosificadas para ser cosas humanizadas. Aquí la profesora Sara Baltodano, con su ternura y amor, hizo que la universidad no fuera una cosa cosificada, sino más bien una cosa humanizada.

Ese mismo día negociamos que, a pesar de que yo era costarricense, lo mejor era que ocupara las instalaciones de residencia de la UBL, además la beca incluía esas posibilidades. La negociación fue con Sara Baltodano. Sabía que era conveniente debido a la distancia entre donde vivía y la UBL,

además por cuestiones administrativas horarias. Era lo mejor que debía hacer, quedarme en el campus de la UBL.

Tomé esta decisión. Venía en el bus con un gran sufrimiento, ocasionándome una gran nostalgia porque tenía que dejar a mis compañeros y compañeras de la Casa Hogar Nuestra Señora del Carmen. En este lugar vivimos personas con VIH y Sida, en condiciones socioeconómicas y en niveles críticos para seguir perteneciendo a nuestro sistema social costarricense. Comenté mi situación de la oportunidad de la maestría en una asamblea de la casa; todos y todas me dieron su apoyo. Es más, para celebrar mi salida, comimos queque, gaseosa, entre otras comidas más. Compartimos un momento caluroso comunitariamente.

Por fin acomodé mis ropas en cajas de cartón y con esas mismas salí de la casa hogar, besos y llantos. Llegué en una noche al campus de la UBL muy contento y ansioso. Esa noche fue un domingo. El lunes tuvimos la primera clase, con la profesora Sara Baltodano, y el martes hubo clases con Roy May en la mañana, y en la tarde con una profesora europea (cuyo nombre no me acuerdo).

Fueron experiencias que me brindaron muchos conocimientos académicos, pero siempre me sentí un poco insatisfecho porque en algunas ocasiones no compartía con mis profesores y profesoras. Creo que en estas experiencias aprendí a respetar otras visiones de mundo. Comprendí que mi visión de mundo no se puede imponer, porque somos seres relacionales. De una forma u otra comprendí a vivir en relaciones.

Al inicio, todo fue muy lindo. Luego, algunos procesos cambiaron. Las amistades con mis compañeros. Fueron experiencias muy dolorosas que, al fin y al cabo, me costó mucho ver estas experiencias como procesos educativo-aprendizajes para mi vida. Por primera vez revelaba secretos de mi pasado, para usar el poder de mi subjetividad. Además, estando internado en el Hospital México (un hospital de San José, Costa Rica) me permití luchar por personas que tenemos las mismas condiciones de salud y socioeconómicas. No volver a agachar la cabeza a otros y otras por mi condición. Comprendí que luchar por mis ideales y los ideales de otro y de otras era lo mejor.

Pero una cosa que aprendí es que la violencia no se puede, ni se debe negociar. El ser humano que la negocia estaría perdiendo toda la dignidad. Por esto puedo decir en voz alta que “el amor no puede generar la pérdida de

la dignidad como ser humano”. Esto me puede convocar a no perdonar cuando puedo perder mi esencia como ser humano: la dignidad.

Este tema lo quiero reflexionar a partir de varias vivencias con algunos compañeros y una compañera de la maestría. ¿Serán éstos y ésta los que van a trabajar con mis hermanos y hermanas con la condición del Sida?

Recuerdo que yo y mi mejor compañero de la maestría, que nos acompañábamos en todos los momentos, al final tuvimos grandes conflictos de toda índole. No quiero ahondar mucho... Pero sí, me hizo reflexionar sobre qué teología hacemos dentro de las aulas, nos quedamos sólo en los discursos abstractos.

Recuerdo que estos compañeros y esta compañera se burlaron de mi dignidad como ser humano viviendo la condición de VIH y Sida. Mintiendo, inventando algunas narraciones fantásticas, algunas veces, estas narraciones tenían algún contacto con mis secretos revelados y otras narraciones nada que ver. Trato de estructurar rígidamente esos recuerdos, trato que fluyan en mi memoria. Siempre trataré de aprender de las experiencias. Vuelvo a repetir porqué no debo negociar la violencia, pero sí aprender de ella; sin bajar la cabeza, porque con la cabeza baja no puedo ver a los otros y las otras. Con la cabeza en alto lucharé hasta el final como lo manifesté en la cama del hospital México.

Estas experiencias me enseñaron que el miedo es nuestro peor enemigo. Un enemigo muy difícil, pero es necesario derrotarlo, para seguir luchando contra todo lo que quiere eliminar la vida.

Lo que debo decir es que nunca perdí la esperanza. Una esperanza histórica, no en el más allá, sino “en el reino de este mundo” (palabras de Alejo Carpentier). Para lograr la esperanza no se debe guardar silencio; hay que provocar el máximo escándalo posible para provocar el caos, como un espacio creativo y constructor de los conflictos llenos de esperanzas. Por lo tanto, la esperanza solo es posible en las luchas creativas para provocar el caos, como un espacio germinador de la esperanza. Todo fue optimismo a pesar que se abrieron las heridas del pasado, de las mentiras del maltrato y de la violencia.

En estos momentos me acordé de la muerte amorosa y rebelde de Jesús en una cruz para transformar la Historia. Jesús héroe humano me

convocó a resucitar entre muchas muertes provocadas por otros y por otras que me llevaron de la mano para seguir viviendo.

Hoy sólo me queda revelar que desde mi soledad, llena de rebeldía y de vida, sigo luchando desde los otros y las otras que no pertenecen a la humanidad dominante, que solo puede generar muerte. Pero desde la muerte se debe resucitar para seguir luchando por todos los y por todas las seres humanos para generar una teología liberadora, creadora, pero desde los cuerpos subversivos.

Escribo estas palabras con una nostalgia tremenda y caótica que me invita a luchar para transformar la historia. Mis ojos están llenos de lágrimas, no de derrota, sino de lucha, pero en otras trincheras.

Sobre autores e autoras

Wanda Deifelt: Doutorado em teologia pelo Joint Garrett-Evangelical Theological Seminary and Northwestern University Doctoral Program, Evanston, IL, USA. Doutor Honoris causa pela University of Oslo, 2005. Professora de Teologia Cristã no Luther College, Decorah, IA, USA.

E-mail: deifwa01@luther.edu

Guillermo Hansen: Doutor em Teologia pela Lutheran School of Theology de Chicago, USA. Pastor ordenado pela Igreja Evangélica Luterana Unida de Uruguai e Argentina. Professor de Teologia Sistemática no Luther Seminary em Saint Paul, USA.

E-mail: ghansen001@luthersem.edu

Carlos Andrés Andino Acosta: Teólogo de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Maestría en Teología, Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Catedrático e investigador del Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones – CETRE, Universidad del Rosario, Bogotá.

E-mail: candinoa@gmail.com

Rogério Aguiar: Bacharel em Teologia com ênfase em Diaconia pela Faculdades EST; Mestre em Teologia, Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Assistente de Projetos na Fundação Luterana de Diaconia – FLD.

E-mail: roaguiar2005@yahoo.com.br

Galo Segovia Baus S.J.: Estudios de maestría en teología (P. U. Javeriana de Bogotá, 2011-2012), Teólogo (P. U. Javeriana de Bogotá), Médico, Master en Bioética (P. U. Javeriana de Bogotá), presbítero católico, ecuatoriano.

E-mail: sjgalo@gmail.com

Hiltrud Buse: Bacharel em Teologia – Faculdades EST. Mestre em Teologia – Faculdades EST, São Leopoldo, RS.

E-mail: hbuse1972@yahoo.com.br

Oscar Cabrera García: Licenciado en Teología por la Universidad Bautista de Cali, Colombia. Fue pastor y docente en Guatemala y Colombia. Estudiante de Maestría en Sagradas Escrituras en ISEDET de Buenos Aires.

E-mail: oscar-cabrerag@hotmail.com

Fabián Wilches García: Abogado, Universidad la Gran Colombia de Bogotá, Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Voluntario de Asivida, IELCO. Abogado defensor de derechos humanos en la Corporación Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, ONG en DDHH.

E-mail: fabian.wilches@yahoo.com

Ismael González: Licenciado en filosofía y educación religiosa, Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá; estudios de maestría en teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. Docente de filosofía, religión, ciencias políticas y democracia en el colegio GICEI.

E-mail: ismael.gonzalez@javeriana.edu.co

Amanda Guldemon: Canadiense. Licenciada en antropología pela Wilfrid Laurier University en Waterloo, Canadá. Trabaja con el Comité Central Menonita en Bogotá (Colombia), en la Asociación para Justicia, Paz y Acción No Violenta (Justapaz) de la Iglesia Menonita Colombiana. Maestría en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana.

E-mail: aguldemon@hotmail.com

Víctor Manuel Mendoza Gutiérrez: Magister en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José de Costa Rica. Consultor de Pastoral de Salud en VIH-Sida. Iglesia Anglicana, Diócesis del Perú. Integrante del Equipo Coordinador de la Red Interconfesional de Lucha contra el Sida (Perú).

E-mail: llanerosolitarioperu@gmail.com

Gerardo García Helder: Licenciado en Psicología (UBA), estudiante de Maestría en Sagradas Escrituras (ISEDET), Iglesia Católica Romana.

E-mail: gerardo@amico.org.ar

Walter Hoppe: Bacharel em Teologia – Faculdades EST. Mestrado em Teologia – Faculdades EST. Pastor da Igreja Evangélica de Confissão Luterana em São Leopoldo, RS.

E-mail: wamafebe@gmail.com

Claudio König: Professor e Educador Social. Mestre em Teologia Prática pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS.

E-mail: xuxa12@hotmail.com

Sergio López: Pastor de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP). Estudiante de Maestría en Sagradas Escrituras, Instituto Universitario ISEDET. Coordinador de la Comisión de Diversidad Sexual en la IERP.

E-mail: asergiolopez@yahoo.com.ar

René Alexis Rey Luengas: Presbítero católico de la congregación de Jesús y María. Ingeniero mecánico de la Universidad de Los Andes. Maestría de la Pontificia Universidad Javeriana. Director de la Unidad de Promoción y Prevención de Fundación Eudes.

E-mail: renecjm@yahoo.com

José Edgar Alarcón Manrique: Licenciado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana y Magister en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente es profesor de Teología en la misma Universidad y en la Universidad de la Salle.

E-mail: jose.alarcon@javeriana.edu.co

Heydi Tatiana Galarza Mendoza: Boliviana, Bachiller en Teología en el Instituto Superior Ecuménico de Teología (ISEAT). Licenciada en Ciencias Bíblicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Maestría en la UBL. Actualmente trabaja como docente en el ISEAT.

E-mail: heyttat@gmail.com

Sergio Ugalde Miranda: Costarricense, Bachiller en Estudios Teológicos de la Universidad Nacional en San José, Costa Rica. Estudiante de Ciencias Teológicas en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

E-mail: seger62@gmail.com

Olga Rocío Morales Mora: Licenciada en Teología de la Escola Superior de Teología en São Leopoldo, Brasil. Pastora de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia. Maestría en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

E-mail: rocio-0512@hotmail.com

Vicente Valenzuela Osorio: Licenciado en Ciencias Religiosas e Maestría en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá D.C. Profesor de teología moral en la Universidad de San Buenaventura en Bogotá.

E-mail: vvalenzuela@javeriana.edu.co

Lisbet Armero Peña: Licenciada en Psicología, estudiante de Maestría en Sagradas Escrituras (ISEDET). Natural de Cuba.

E-mail: lisarmerop@gmail.com

Rose Mary López Pérez: Estudiante de Maestría en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José de Costa Rica. Pastora de la Iglesia Metodista Wesleyana. Ministra cursos de Formación Pastoral del Instituto Bíblico Pastoral (IBP), programa de la UBL.

E-mail: rosemarylopez@costarricense.cr

Judith Puebla: Profesora en Letras y Ciencias de la Comunicación, CONSUDEC, Consejo Superior de Educación. Estudiante de Maestría en Sagradas Escrituras (ISEDET). Miembro de la Iglesia Pentecostal.

E-mail: pueblajudith@yahoo.com.ar

María Lis Rivoira: Licenciada en Comunicación Social (UNLP). Iglesia Evangélica Valdense del Río de La Plata. Estudiante de Maestría en Sagradas Escrituras (ISEDET). Coordinadora de espacio de aprendizaje y apoyo escolar en un Comedor Comunitario en La Plata.

E-mail: mlis_r@hotmail.com

Perfecto Jacinto Sánchez: República Dominicana. Bachiller en Teología del Seminario Bautista en Santo Domingo, República Dominicana. Estudiante en Ciencias Teológicas con enfoque en VIH-Sida, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica.

E-mail: perfectojacinto@gmail.com

Sonia Carvalho Santana: Bacharel em Enfermagem. Mestre em Teologia – Faculdades EST. Coordinadora do Programa de Doenças Negligenciadas na Secretaria Municipal de Saúde.

E-mail: soniakati@hotmail.com

Demétrio Félix Beltrão da Silva: Psicólogo e Tanatólogo. Mestre em Teologia pela Faculdades EST, São Leopoldo, RS. Trabalha como psicólogo no CTA/SAE em Parnaíba, Piauí.

E-mail: demetriobeltrao@hotmail.com

Daniel Alberto Trujillo: Maestría en Teología por la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José de Costa Rica. Pastor de la iglesia Metodista en Honduras en una zona rural. Trabajó con jóvenes en riesgo social, en situación de calle, con HIV e adictos al crack en Tegucigalpa, Honduras.

E-mail: wisper77@hotmail.com

Andrés Alba Urrego: Teólogo laico, egresado de la Universidad Bíblica Latinoamericana en Costa Rica (UBL). Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

E-mail: andreas_073@hotmail.com

A través de los dos proyectos – de maestría en VIH y teología en África y América Latina – hemos aprendido no sólo que la respuesta de la Iglesia a cualquier fenómeno social en principio siempre debe ser teológica. Hemos demostrado que una respuesta teológica da nuevas dimensiones a cualquier situación y para esta situación en particular.

Olle Kristenson

Dentro da comunidade de fé, o ministério das pessoas portadoras de HIV inclui o chamado constante à conscientização e ao engajamento. Sua presença como membros do corpo de Cristo demonstra que a igreja é um espaço de inclusão e aceitação mútua, onde toda a comunidade é convidada a se converter, a assumir a dor do próximo como sua e a ser sinal do amor de Deus. Um ministério de pessoas vivendo com HIV é um testemunho de que o HIV não é uma sentença de morte e que Deus deseja vida abundante a todas suas criaturas.

Wanda Deifelt

Del encuentro con estos mundos surgen nuevos procesos de ‘aprender a aprender’, perspectivas con profundas repercusiones para nuestras iglesias y sociedades civiles. De ahí que los trabajos de maestría proponen una nueva forma de simbolizar la realidad, una nueva imaginación que lleva a reestructurar lo que percibimos, cómo lo percibimos, cómo nos movemos en el mundo, y cómo nos relacionamos con lo ‘estigmatizado’, lo que aparece como un otro “monstruoso” que inicialmente asoma en nuestras simbolizaciones corrientes como una amenaza o ‘mancha’ que hay que evitar.

Guillermo Hansen

actalianza

La Iglesia Sueca 