

**PERSPECTIVA TEOLÓGICA DEL 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 DE LAS MUJERES EN
EL CONTEXTO DEL VIH EN COLOMBIA.**

Fabián Eduardo Wilches García

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Teología

Bogotá, D.C., 2013

**PERSPECTIVA TEOLÓGICA DEL 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 DE LAS MUJERES EN
EL CONTEXTO DEL VIH EN COLOMBIA.**

Monografía para optar por el título de Maestría en Teología de:

Fabián Eduardo Wilches García

Tutora:

Dra. Socorro Vivas Albán

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Teología

Bogotá, D.C., abril 2013

Agradecimientos

Al Señor Jesucristo por permitirme continuar realizando una labor profética. A mi esposa por acompañarme en esta travesía. A los y las estudiantes de la Maestría en Teología por sus ideas y experiencias que enriquecieron las reflexiones teológicas. A la Iglesia Sueca y la Iglesia Evangélica Luterana Unida por atreverse a impulsar la Maestría en Teología y VIH en América Latina. A las mujeres que día tras día continúan realizando acciones de liberación e inspiraron este trabajo.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	6
Capítulo 1. Estereotipos de género y dominio sobre el cuerpo de la mujer.....	13
1.1 Aproximación a los fundamentos de la relación de jerarquía entre los sexos....	14
1.2 El poder público y eclesial como legitimación de los estereotipos de género....	17
Capítulo 2. Empoderamiento como proceso.....	21
2.1 Aproximación a la comprensión del significado de empoderamiento.....	23
2.2. Relación entre género, poder y VIH.....	25
2.3 Aproximación a una perspectiva teológica del empoderamiento.....	30
2.4 Pronunciamento de algunas organizaciones eclesiales respecto a la situación de las mujeres en el contexto del VIH	40
Capítulo 3. Contexto del VIH y el sida en Colombia.....	43
3.1 Acercamiento a la situación de las mujeres viviendo con VIH en Colombia....	45
3.2 Violencia contra las mujeres y VIH.....	47
3.2.1 Violencia contra las mujeres en Centroamérica.....	52
3.2.2 Situación del VIH y mujeres en el Cono Sur.....	52
3.2.3 Conflicto armado en Colombia, violencia sexual y VIH.....	53
Capítulo 4. Contexto del evangelio de Lucas.....	58
4.1 Situación de la mujer en Palestina en tiempos de Jesús.....	59
4.2 Poder militar y violencia sexual.....	61
4.3 Sanidad, pureza y mujeres en el ministerio de Jesús.....	74
Capítulo 5. Lo que dicen las mujeres en el ministerio de Jesús desde las narrativas lucanas a las mujeres viviendo con el VIH o afectadas por el virus en sus procesos de empoderamiento.....	80

5.1 Teología de la cruz como elemento del proceso de empoderamiento para la liberación y realización de la justicia.....	80
5.2 Subversión y comunidad de iguales.....	89
5.3 Relectura de la narrativa de Lc 8, 41 – 48. La mujer que se empodera y toca el manto de Jesús para detener el flujo de sangre, y detener además el estigma, la discriminación y la desigualdad de género.....	94
5.3.1 Empoderamiento como proceso de imitación y conciencia de la opresión.....	94
5.3.2 Transgresión y subversión de la primacía de la ley por la primacía de la gracia.....	98
5.3.3 Resistencia a los valores del mercado, VIH y negocio.....	100
5.3.4 Liberación de la dominación sobre el cuerpo de la mujer.....	102
5.4 La mujer viuda que exige justicia. Relectura a la narrativa de Lc 18, 1 – 8.....	102
5.4.1 Mujeres viudas en la narrativa del evangelio de Lucas.....	104
5.4.2 Transgresión y subversión de la ley y de las estructuras patriarcales para exigir justicia.....	105
5.4.3 La justicia como manifestación de la <i>ekklesia</i> , esperanza para una nueva comunidad.....	107
CONCLUSIONES.....	112
BIBLIOGRAFÍA.....	116

INTRODUCCIÓN

En la sociedad latinoamericana las mujeres se encuentran en una situación desigual frente a los hombres. Una de las razones para que esto suceda, es el hecho de reproducir el sistema patriarcal que valora y da primacía a lo masculino sobre lo femenino, esto en América Latina es conocido como machismo. Esto ha dado lugar a prácticas sociales que determinan los papeles que ha de cumplir la mujer y el hombre en los diferentes espacios en los que se encuentra. Otro aspecto que ha influenciado en darles un estatus menor a las mujeres está fundamentado en ciertas interpretaciones que se ha hecho del texto bíblico desde la tradición judeocristiana. Esta situación hace que se presenten contextos de vulnerabilidad para las mujeres. La vulnerabilidad se manifiesta también frente a la infección y afectación por el Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH).

Las condiciones de vulnerabilidad económica, restricción en la autonomía de las mujeres para decidir sobre sus cuerpos y sexualidad, son factores que determinan la discriminación, exclusión y dominio sobre las mujeres en el sistema patriarcal. En Colombia estas situaciones se presentan en lo cotidiano, y en el contexto del conflicto armado tienden a exacerbarse. Esta desigualdad en las relaciones se manifiesta y se hace evidente también en el contexto del VIH. Para dar una respuesta a la epidemia, es necesario entender y transformar cómo están construidas las relaciones de género y cuáles son las estructuras que mantienen estas relaciones.

La relectura del texto bíblico desde la perspectiva de liberación feminista, contribuirá al discernimiento de aquellos aspectos que es necesario transformar, si se quiere caminar hacia una nueva vivencia de las relaciones sociales y eclesiales.

En las narrativas lucanas se habla de la proclamación, por parte de las mujeres, del mensaje salvífico de Dios mediante la liberación de la opresión, el empoderamiento de las mujeres y de la búsqueda de la justicia como elemento esencial del mensaje del evangelio. Estas mujeres se muestran como ejemplo de virtud, de seguimiento y compromiso con el mensaje del Reino de Dios. Jesús resalta el papel de la mujer en la comunidad de creyentes,

les incluye en su ministerio y muestra que ellas tienen un papel activo en la manifestación del Reino de Dios.

La lectura de los relatos lucanos, a la luz del contexto del VIH, puede ayudar a que las mujeres y la iglesia de hoy, se identifiquen con el ministerio de Jesús, en la realización de acciones proféticas concretas que se encaminen al reconocimiento y denuncia de aquellos factores que hacen vulnerables a las mujeres a la infección por VIH y poner fin a actitudes de estigma, discriminación y desigualdad como anuncio del Reino de Dios.

En el ministerio de Jesús se evidencian procesos de empoderamiento de las mujeres. Es así como en los evangelios se puede ver a las mujeres como parte integral y activa del movimiento de Jesús. Se ve a las mujeres como parte de la comunidad de discípulos de Jesús, acompañándole en su labor misionera (Lc 8,1), permaneciendo con él aún en los momentos más difíciles (Lc 23,49), proclamando el mensaje de esperanza (Lc 24, 1-10). Las mujeres también interpelan a Jesús y le permiten reconocer la inclusividad, amplitud y profundidad de la salvación de Dios, como el en el caso de la sirofenicia (Mc 7, 24-30). Cada uno de estos textos puede brindar pistas de la participación de las mujeres en el liderazgo del ministerio de Jesús y de la iglesia primitiva.

Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista permite situar la aparición de las mujeres en los textos bíblicos desde una perspectiva de la lucha de las mujeres judías y no judías, contra las estructuras patriarcales de dominación. Desde la hermenéutica crítica feminista se puede también evidenciar e interpretar que esta participación de las mujeres tiene la intención de cambiar estas estructuras piramidales opresivas, por comunidades inclusivas en donde las mujeres ejercen también el liderazgo de la iglesia, y desarrollan una presencia activa en los espacios públicos de decisión¹, lo cual por efectos de la presente investigación se considera como parte del empoderamiento de las mujeres desde una re-lectura feminista de la biblia. Parte de este proceso hermenéutico es la recuperación de la

¹ Cfr. Estevez López, *Mujeres sanadas, mujeres de virtud*, Idem, *El poder de una mujer creyente*; Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, Idem, *Pero ella dijo*, Idem, *Los caminos de la santidad*; Russell ed., *Interpretación feminista de la Biblia*.

memoria de las mujeres que ejercieron liderazgo en la iglesia primitiva, pero también ponerlas en diálogo con las mujeres que hoy continúan luchando por una inclusión radical en los espacios eclesiales y en la sociedad.

Sin embargo, hay que advertir que en los textos bíblicos donde hay presencia de mujeres, y las interpretaciones que se ha hecho de tales textos, deben considerarse dentro de los intereses androcéntricos y patriarcales que dominan el texto bíblico, por lo cual, haciendo uso de la hermenéutica crítica feminista de liberación propuesta por Elizabeth Schüssler Fiorenza, modelo que se enunciará más adelante, se puede descubrir si el texto o la interpretación que se ha hecho del mismo puede reafirmar el interés del autor o de una comunidad en particular de mantener o volver a la estructura patriarcal o si, por el contrario, se pueden hacer lecturas e interpretaciones liberadoras para y desde las mujeres.

De esta manera, se plantea la pregunta sobre ¿Qué aporta el ministerio de Jesús, y una interpretación crítica feminista de liberación en respuesta a la situación de las mujeres en el contexto de la epidemia del VIH con relación a los procesos de empoderamiento de las mujeres? Dadas las condiciones de vulnerabilidad y desigualdad en las que se encuentran, pero también considerando los procesos de empoderamiento y liberación que han propiciado, son las mujeres quienes mediante diferentes interpretaciones de su realidad han decidido ser agentes de cambio en la historia concreta de sus contextos particulares. La acción de las mujeres en el ministerio de Jesús, sería otro de los referentes que la iglesia tiene para continuar animando el empoderamiento de las mujeres como respuesta al VIH y el sida.

Para ello se propone en la presente investigación, un acercamiento a los marcos antropológico, sociológico y teológico que han dado lugar a la situación de opresión de las mujeres. Luego se hará un acercamiento al concepto de empoderamiento y se hará una aproximación al contexto del VIH y el sida en Colombia, haciendo énfasis en la situación de las mujeres. También se hará un acercamiento al contexto de las narrativas lucanas, en lo que atañe también específicamente a la situación de la mujer, para posibilitar la reflexión

sobre las similitudes entre el contexto de las mujeres en la biblia con la situación actual de las mujeres en el contexto del VIH. Finalmente se hará una relectura a las narrativas lucanas para aproximarnos a una respuesta a la situación del VIH y el sida en Colombia, desde el empoderamiento de la mujer.

El abordaje teológico está basado en el método de la teología latinoamericana de la liberación, desde la perspectiva de la teología de la cruz y la hermenéutica crítica feminista propuesta por la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, quien define el lugar de la revelación no solamente en la opresión de las mujeres sino también en su poder, para recuperar la memoria histórico-teológica de las mujeres.

Desde la teología de la cruz se encuentran claves de discernimiento y elementos que nos permiten acercarnos a la situación del VIH y el sida desde la perspectiva de las personas que han sido estigmatizadas, discriminadas y que viven en condiciones de mayor vulnerabilidad, como es el caso de las mujeres, pero también elementos que nos permiten emprender el camino hacia el empoderamiento que permite la denuncia de las estructuras de opresión y el anuncio de una nueva vida, una iglesia diferente y una nueva sociedad entendida y proclamada por Jesús como el Reino de Dios.

La propuesta del modelo crítico de interpretación feminista de liberación de Elisabeth Schüssler Fiorenza, se define como un modelo retórico de proceso interpretativo feminista y crítico para la transformación. Es una lectura, reconstrucción y práctica teológico-cultural que se resiste al androcentrismo y apunta a transformar las relaciones de género. La aproximación retórica trata de aprovechar las contradicciones y los silencios del texto para reconstruir no sólo el mundo simbólico del texto bíblico, sino también los mundos socio - históricos del mismo².

Elisabeth Schüssler Fiorenza define la hermenéutica crítica feminista como un *espiral, un proceso siempre en marcha*, y como un *proceso emancipador de interpretación*

2 Vélez C., *Modelo crítico de interpretación feminista de liberación*, 102-103.

bíblica que tiene como puntos de referencia *el presente del intérprete y el pasado bíblico*.³ Este proceso crítico de interpretación feminista tiene varios momentos que la teóloga define como una *danza*, porque se pasa de uno a otro, se gira y se vuelve al anterior, no es un método rígido, lineal, sino que se puede ir de aquí para allá permitiendo que en cada momento de la interpretación identifiquemos la hermenéutica que necesitamos. Estos movimientos hermenéuticos son:

- Hermenéutica de la Experiencia: La experiencia es una categoría central. El objetivo es aprender algo acerca de las luchas de las mujer*s⁴ que se encuentran en la base de la pirámide kyriarcal⁵. La situación de las mujer*s pone al descubierto la opresión y deshumanización que amenaza a todas y cada una de las mujer*s. También las victorias conseguidas en las luchas de las mujer*s revelan la presencia liberadora de D**s⁶. Comienza la reflexión crítica sobre cómo la ubicación socio-política de cada cual condiciona su experiencia con el texto bíblico⁷.
- Hermenéutica de la dominación y la ubicación social: Pretende subrayar y elucidar el potencial de los textos bíblicos para fomentar la justicia y la liberación en el horizonte radicalmente democrático de la *ekklesia*⁸. Permite examinar tanto las modernas estructuras política de dominación como las estructuras kyriarcales de la antigüedad inscritas en los textos bíblicos.

³ Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 221.

⁴ Mujer*/mujer*s (en inglés wo/man-wo/men) es una grafía propuesta por Elisabeth Schüssler Fiorenza con la intención de poner de manifiesto que la categoría mujer*/mujer*s es una construcción social. Las mujer*s no constituyen un grupo social unitario sino que se hallan fragmentadas según estructuras de raza, clase, etnia, religión, sexualidad, colonialismo y edad. Esta desestabilización del término mujer*s subraya tanto las diferencias que existen entre mujer*s como las que se dan en lo íntimo de cada mujer*. Así escrito, el término incluye también a varones subalternos y funciona como un correctivo lingüístico al uso androcéntrico normal. La grafía española se debe a Nancy Bedford, traductora de la obra *Jesus. Miriam's Child, Sophias' Prophet* (ver glosario de la obra *Los caminos de la sabiduría* de Elisabeth Schüssler Fiorenza).

⁵ Kyriarcal es un neologismo acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza a partir de los términos griegos *kyrios* (señor o maestro) y *archein* (gobernar o dominar) con la intención de redefinir la categoría analítica de patriarcado de forma tal que incluya las entrelazadas y multiplicativas estructuras de dominación. El kyriarcal es un sistema socio-político de dominación en el que los varones hacendados y cultos pertenecientes a la élite, disfrutaban de poder sobre todas las mujer*s. Es un sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión (ver glosario de la obra *Los caminos de la sabiduría* de Elisabeth Schüssler Fiorenza).

⁶ D**s (G*d, en inglés) es la forma como Elisabeth Schüssler Fiorenza., levantando el acta de insuficiencia e incapacidad del lenguaje humano para nombrar de manera adecuada lo Divino, escribe Dios (God). Con ello pretende poner de relieve que, en último término, D**s es innombrable e inefable (ver glosario de la obra *Los caminos de la sabiduría* de Elisabeth Schüssler Fiorenza).

⁷ Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 224, 226.

⁸ *Ekklesia*, es la asamblea radicalmente democrática de ciudadanos libres reunidos para mantener un debate crítico con el fin de determinar su propio bienestar comunitario, político y espiritual. Cuando aparece en el Testamento cristiano esta palabra se traduce por "iglesia". Elisabeth Schüssler Fiorenza quiere rescatar el carácter radicalmente democrático del término *ekklesia*, por lo cual añade al mismo mujer*s, para así determinar lo que sería la *eklessía* de mujer*s, puesto que a lo largo de la historia, la ciudadanía plena y la democracia han estado restringidas a los varones de la élite, por lo cual resulta necesario matizar *eklessía* con el sustantivo mujer*s para superar su contenido kyriocéntrico (ver glosario de la obra *Los caminos de la sabiduría* de Elisabeth Schüssler Fiorenza).

Reflexiona críticamente sobre la ubicación social tanto de los intérpretes como de los textos en cuanto sistema “coreográfico” dentro de las relaciones kyriarcales de poder⁹.

- Hermenéutica de la sospecha: Sirve para colocar en todos los textos bíblicos la advertencia: “¡Cuidado! Pude ser peligroso para su salud y supervivencia”. La hermenéutica de la sospecha no toma al pie de la letra el texto kyriocéntrico ni su pretensión de autoridad divina, sino que, más bien, indaga en las funciones ideológicas que desempeña al servicio de la dominación. Cuestiona y desmitifica las estructuras de dominación inscritas en los textos bíblicos, en la propia experiencia y en los contextos contemporáneos de interpretación. Le corresponde la tarea de desenmascarar las funciones ideológicas de los textos kyriocéntricos y sus interpretaciones. Solamente tendrán autoridad divina los textos y las interpretaciones que liberan de la opresión kyriarcal, y en su función emancipadora¹⁰.
- Hermenéutica de la evaluación crítica: Ayuda a tomar conciencia de las formas culturales y religiosas de interiorización y legitimación del kyriarcado, y también analiza los valores y visiones que se hallan inscritos en los textos bíblicos a modo de alternativas contraculturales. Pretende enjuiciar las tendencias opresoras y las posibilidades liberadoras inscritas en los textos bíblicos, su función en las luchas contemporáneas por la liberación y su resonancia con la experiencia de las mujer*s. Su criterio o patrón de evaluación es el bienestar de todas y cada una de las mujer*s¹¹.
- Hermenéutica de la imaginación creativa: Intenta generar visiones utópicas todavía no realizadas, soñar un mundo diferente, caracterizado por la justicia y el bienestar. La imaginación histórica nos permite ver las luchas pasadas de las mujer*s y establecer conexiones con las que viven hoy las mismas. Se tiene la oportunidad de contar la historia de manera diferente, de verla a una luz distinta. Permite recrear los textos bíblicos, reescribir desde un ángulo diferente¹².
- Hermenéutica de la re-membranza y la reconstrucción: Tiene como objetivo hacer de nuevo visibles a los “otro” subordinados y marginados, tornar audibles sus argumentos y silencios reprimidos. Aspira a recuperar como patrimonio de las mujer*s la historia religiosa por ellas protagonizada y el recuerdo de trato discriminatorio que han padecido, igual que sus luchas y sus conquistas¹³.
- Hermenéutica de la acción transformadora por el cambio: Se basa en que la imaginación sólo será capaz de transformar las limitaciones pasadas y presentes si nos comprometemos en la lucha por un futuro diferente y más justo. Capacita para luchar por una más justa y radicalmente democrática articulación cosmopolita de la religión en la cosmópolis global o *ekklesía* de mujer*s. Exige intérpretes bíblicos comprometidos y deseosos de contribuir a la transformación de la sociedad¹⁴.

Dicho lo anterior, se pretende con este documento de investigación, acercarse a las situaciones de opresión que viven las mujeres, las estructuran que lo fundamentan, acercarse al contexto del VIH y su afectación específica en la realidad de las mujeres,

⁹ Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría*, 228, 230.

¹⁰ *Ibid.*, 231, 232.

¹¹ *Ibid.*, 234.

¹² *Ibid.*, 236, 238.

¹³ *Ibid.*, 241.

¹⁴ *Ibid.*, 245-246.

acercarse a las narraciones de Lucas desde el contexto del VIH para hacer una relectura en clave de liberación, desde la perspectiva de la teología de la cruz y la hermenéutica crítica feminista, para así aproximarse a una respuesta al VIH y sida mediante el empoderamiento de la mujer, desde el contexto colombiano.

Capítulo 1. Estereotipos de género y dominio sobre el cuerpo de la mujer.

En este capítulo se hará un acercamiento a las situaciones que han dado lugar a la desigualdad entre hombres y mujeres. Para ello se enuncian primero algunas ideas generales desde la antropología, posteriormente se evidencia la institucionalización de esta desigualdad desde las estructuras políticas y eclesiales, fundamentada esta última en interpretaciones androcéntricas de la Biblia.

Para empezar, es importante enunciar que desde tiempos antiguos y en diversas culturas hasta el presente, se pueden evidenciar los estereotipos de género por consideraciones políticas, culturales y teológicas, las cuales han construido las relaciones entre hombres y mujeres. Estas relaciones están dadas principalmente desde el dominio del cuerpo de las mujeres. Los varones, en el marco de las estructuras jerárquicas y patriarcales, dentro de las cuales se encuentran las estructuras eclesiales, se arrogan el derecho de decidir sobre qué puede y que no puede hacer la mujer con su cuerpo, y de este modo el dominio se extiende hacia el resto de su vida privada y pública.

Los estereotipos de género son una constante en la historia humana, de manera que el dominio y la supuesta supremacía del hombre sobre la mujer se han dado por sentado y hasta pueden aparecer como naturales e incluso como voluntad divina. Diversas interpretaciones bíblicas han dado lugar a que el dominio del hombre sobre la mujer sea legitimado.

De manera que, evidenciar y nombrar los estereotipos de género son un primer paso que ayudará en la tarea de acercarse a la justicia en las relaciones de género. Este primer paso es esencial, en la medida que, si no se reconocen las desigualdades existentes entre hombres y mujeres, y si no se reconoce que estas desigualdades se han dado también por los estereotipos de género que se ha impuesto en las culturas, es difícil tomar acciones concretas para erradicarlos.

Los estereotipos de género, generalmente están encaminados a asignar roles servilistas a las mujeres, y a que el varón ejerza dominio sobre ella. Esta situación incide en las decisiones que las mujeres pueden tomar respecto a su cuerpo y sexualidad, impidiendo, la mayoría de las veces, que puedan tomar decisiones libres en lo que a ello respecta. Esto hace que haya una situación de vulnerabilidad para la mujer frente al VIH, dado que sin autonomía sobre su cuerpo y la manera en que quiere vivir su sexualidad, se corre el riesgo que la protección frente a una eventual infección por VIH no dependa de ella sino de su pareja. Este es solo uno de los aspectos de cómo las mujeres se pueden ver afectadas de manera diferencial en el contexto del VIH.

1.1 Aproximación a los fundamentos de la relación de jerarquía entre los sexos.

Para la antropóloga Françoise Héritier la diferencia entre los sexos no implica ninguna jerarquía, sin embargo, a través de las investigaciones realizadas esta diferencia ha sido una de las principales razones por la cual se ha dado una relación de jerarquía entre los varones y las mujeres, en la cual las segundas están subordinadas a los primeros¹⁵.

Para explicar esta valoración jerárquica la antropóloga sitúa concretamente a la dominación en el cuerpo y no sólo en el espíritu, y específicamente en la fecundidad femenina, la razón por la cual los hombres recurrieron a una *apropiación individual clara y duradera de esa facultad que es el atributo de lo femenino, realizada jurídicamente por medio de esas transacciones entre hombres que son las leyes del intercambio matrimonial y del casamiento*¹⁶.

Así que la desigualdad no es un efecto de la naturaleza. Ella fue instaurada por la simbolización desde tiempos inmemoriales de la especie humana, a partir de la observación y de la interpretación de hechos biológicos notables. Una observación preliminar que surge es que la diferencia sexuada es un aspecto sobre el cual la voluntad humana no tiene influencia. Ahora bien, estas interpretaciones funcionan con categorías dualistas,

¹⁵ Héritier, *Masculino/Femenino II*, 11.

¹⁶ *Ibid.*, 12.

oposiciones binarias concretas o abstractas, lo cual hace que las aprehensiones intelectuales de la diferencia sexuada sean concomitantes con la expresión misma de todo pensamiento¹⁷.

Esta situación ha generado los estereotipos de género en diversas culturas, tiempos y sociedades. Hay que decir inicialmente que los estereotipos de género afectan tanto a hombres como a mujeres. Sin embargo, las investigaciones de Françoise Héritier permiten evidenciar que como resultado de la jerarquía en las relaciones entre hombres y mujeres y la situación de subordinación de las mujeres, estas pueden verse particularmente más afectadas por los estereotipos de género que los varones, puesto que *los estereotipos de género degradan a las mujeres, les asignan roles serviles en la sociedad y devalúan sus atributos y características*¹⁸.

A la luz de la etnología, de la filosofía antigua, de las literaturas tradicionales, se comprueba un sistema social de apropiación de las mujeres por parte de sus padres y hermanos, que disponen de ellas para procurarse esposas. Así que el motor de la jerarquía se hallaba allí, en la apropiación de la fecundidad y en su reparto entre los hombres. Las mujeres fueron consideradas como el bien más necesario para la supervivencia del grupo. Sin reproductoras no hay futuro. Dado el tiempo necesario para la fabricación *in utero*, la crianza y el aprendizaje de la autonomía física, se imponía una conclusión: hacía falta además que los hombres se apropiaran de las mujeres para no correr el riesgo de que el fruto codiciado se escapara con otro.¹⁹

Por otra parte, y debido en parte a la tradición judeocristiana, la sociedad está habituada a la expresión clásica de la oposición puro/impuro, que refleja la dicotomía masculino/femenino.

En esta tradición, las mujeres son consideradas como naturalmente impuras por el hecho de que pierden su sangre de manera importante durante la menstruación y el parto, pero también de modo permanente. Esto supone para Aristóteles y Galeno la frialdad de la mujer, por la pérdida de su sangre. Se observa la aparición de uno de los elementos fundamentales que justifican la imputación de impureza femenina congénita, aun cuando pueda purificarse en los rituales de lustración luego de las menstruaciones y el parto, esto sólo permite reanudar las relaciones sexuales productivas y no peligrosas para su marido. Toda mujer es portadora por naturaleza del antagonismo de la vida y la muerte, de la leche y la sangre mezcladas, fuente profunda de

¹⁷ Ibid., 15–16.

¹⁸ Cook y Cusack, *Estereotipos de género*, 1.

¹⁹ Héritier, *Masculino/Femenino II*, 19-20.

contaminación.²⁰

Para Hérítier la razón de esta superioridad de lo masculino sobre lo femenino se da como consecuencia directa del hecho que *los hombres consideran a las mujeres como un recurso que les pertenece para poder reproducirse*. De igual forma la valoración de lo femenino viene dado por la maternidad. *La valoración de la mujer como madre no es forzosamente algo bueno para la condición femenina, y la reverencia hacia la maternidad se duplica rápidamente en el confinamiento de la mujer a la vida doméstica y a los roles maternos.*²¹

En una investigación realizada por Cristina Gutiérrez con mujeres empobrecidas en Argentina, se reconoce la dificultad que tienen las iglesias para abordar el tema de la subordinación de las mujeres. Su teología de lo que significa ser una mujer se ve respaldada por dos símbolos femeninos inmensamente poderosos: las imágenes de Eva, la primera mujer, y de María, la madre de Jesús.²²

En las habituales interpretaciones de la caída, Eva es presentada como la tentadora. Los hombres se sienten atraídos hacia ella, pero también le temen, pues ella - la mujer - es la fuente del pecado humano, y específicamente del pecado sexual. Esta interpretación ha tenido una influencia fuertemente negativa en las actitudes cristianas respecto a la sexualidad y, en particular, respecto a las mujeres, haciendo a Eva responsable de la constante ira divina contra la humanidad (...) la Eva que cae en el pecado es redimida por la casta María.²³

De esta manera se reproduce el dualismo que se mencionó, manteniendo una constante contradicción entre lo que es puro/impuro, digno/indigno, bueno/malo, y la reproducción de los estereotipos de género que tiene dos modelos, uno de ellos representa lo que “deberían” ser y hacer las mujeres. Por un lado María, como el ejemplo a seguir, en la medida que se reproduzca el estereotipo de la mujer sumisa, obediente, pasiva, maternal, por otra parte está Eva quien, a partir de una interpretación patriarcal, es el ejemplo de lo que no “deberían” ser las mujeres, autónomas, que toman sus propias decisiones, y aunque el texto bíblico de la “Caída” no tiene relación con la sexualidad, se podría añadir la

²⁰ Ibid., 45, 51.

²¹ Ibid., 116, 123.

²² Paterson, *El amor en los tiempos del SIDA*, 130.

²³ Paterson, *Librarse de la trampa del género*, 138-139.

libertad para decidir cómo vivir la sexualidad.

Así, uno de los elementos fundamentales para acercarse a una relectura bíblica y con ella a una posible respuesta a la situación de las mujeres en el contexto del VIH, es librarse de las lecturas androcéntricas y patriarcales, para proponer una lectura que permita librarse de los estereotipos de género, posibilitando una lectura desde abajo, es decir, desde las realidades concretas de las mujeres, sus luchas cotidianas, pero también desde los espacios que han ganado mediante procesos de liberación.

1.2 El poder público y eclesial como legitimación de los estereotipos de género.

El término estereotipo de género es un término genérico, al igual que una construcción retórica, que abarca estereotipos sobre las mujeres y los subgrupos de mujeres y sobre los hombres y los subgrupos de hombres. Por lo tanto, su significado es fluido y cambia con el tiempo y a través de las culturas y las sociedades. Se ha dicho que:

la estructura y organización de la sociedad se construyen sobre estereotipos de género, asegurando así que las relaciones desiguales de poder entre los sexos se mantengan. La eliminación de algunas de las más ocultas y a la vez más generalizadas formas de discriminación contra las mujeres exige la deconstrucción de los estereotipos de género. Nombrar los estereotipos de género e identificar el daño que ocasionan es un ejercicio crítico para su erradicación.²⁴

En la medida en que los estereotipos ignoran las necesidades, habilidades, circunstancias y deseos individuales, estos generan un impacto significativo en la capacidad que tienen las personas para crear o formar sus propias identidades de acuerdo a sus valores y deseos. De la misma manera, limitan el rango y diversidad de las expresiones del carácter humano. Por ejemplo, los hombres con frecuencia se ven obligados a asumir roles de proveedores y tienen oportunidades muy limitadas para ejercer como cuidadores. Por su parte las mujeres se han visto forzadas a asumir el rol de cuidadoras, sin que importen sus aptitudes, disposición o preferencias individuales.²⁵

El preámbulo de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), por ejemplo, reconoce que (...) *para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia (...)*, se

²⁴ Cook y Cusack, *Estereotipos de género*, 2-3.

²⁵ *Ibid.*, 13-14.

podría agregar a las iglesias o comunidades eclesiales como espacios concretos que necesitan generar esta transformación.

Sin duda alguna en estas construcciones sociales sobre el poder masculino sobre lo femenino, y sobre los roles asignados a hombres y mujeres en las diferentes sociedades el poder público juega un papel importante de legitimación o deslegitimación de tales patrones culturales. Una de las formas de legitimar estos patrones es a través de las leyes. Las normas son creadas para legitimar los usos y costumbre, pero también para producirlos o reproducirlos. En este sentido es importante preguntarse ¿quién hace las leyes? y ¿a qué intereses sirve? Tradicionalmente han sido los varones los encargados de hacer las leyes, puesto que ellos son a quienes se les ha asignado el papel de lo público y por ende son ellos quienes acceden fácilmente a los centros de poder. Claro está, no a todos los varones se les posibilita el acceso a los centros de toma de decisiones. Se puede pensar entonces que las leyes bien sean escritas o consuetudinarias, están determinadas por los intereses patriarcales. Es por ello que el feminismo ha desarrollado diversas críticas y propuestas a los sistemas de derecho, de manera que *el feminismo ha actuado de manera crítica frente al derecho, pero a su vez se ha tomado el derecho como herramienta del feminismo.*²⁶

Esta situación de desventaja, subordinación y silenciamiento de las mujeres, así como la utilización del sistema heterónomo normativo patriarcal, se ve también reflejada en los procesos históricos de las comunidades de fe, no solamente en las cristianas, sino en general en las religiones. Para Juan José Tamayo las mujeres son *las grandes olvidadas y perdedoras de las religiones*. Según este teólogo *las mujeres en las religiones no son reconocidas como sujetos morales*. Se las considera *menores de edad que necesitan de guías espirituales varones que las conduzcan por el camino de la moralidad*. De manera que *las normas morales que deben seguir las mujeres son dictadas por los varones, que se las imponen como de obligatorio cumplimiento.*²⁷

De igual forma las mujeres casi nunca son reconocidas como sujetos religiosos. En

²⁶ Jaramillo, *La crítica feminista al derecho*, 50.

²⁷ Tamayo, *Otra teología es posible*, 213 – 214.

no pocas religiones, la divinidad suele ser masculina y la suelen representar solo los varones. Así, *los varones se sienten legitimados divinamente para imponer su omnímoda voluntad a las mujeres. Como solo los varones pueden representar a Dios, solo ellos pueden acceder al ámbito de lo sagrado, al mundo divino, solo ellos pueden entrar en el sancta sanctorum.*²⁸

Las mujeres difícilmente son reconocidas como sujetos teológicos. En la mayoría de las religiones la teología está escrita con caracteres masculinos. Esto también debido a que la organización de las religiones se configura, la mayoría de las veces, a nivel patriarcal. De manera que las religiones legitiman múltiples formas de exclusión de las mujeres de la esfera pública, de la vida política, de la actividad intelectual y del campo científico, y limitan sus funciones al ámbito doméstico, a la esfera de lo privado, a la educación de los hijos e hijas, a la atención al marido, al cuidado de enfermos o personas mayores.²⁹

Las religiones aplican la violencia contra las mujeres de distintas formas: violencia física, simbólica y religiosa. La mayoría de las religiones niegan a las mujeres el reconocimiento y el ejercicio de los derechos reproductivos y sexuales, no son dueñas de sus cuerpos, no se les permite usar los métodos anticonceptivos, si deciden interrumpir el embarazo son tachadas de pecadoras y criminales.³⁰

Por otra parte Tamayo expresa que se ha evidenciado en las últimas décadas una auténtica rebelión de las mujeres en el ámbito de las religiones. *A nivel personal, las mujeres transgreden de manera consciente las normas y las orientaciones en materia de sexualidad, al crear movimientos y asociaciones de mujeres, al participar activamente en los movimientos feministas y en las organizaciones sociales.* Para Tamayo, esta revolución de las mujeres creyentes *debe ser apoyada no solo por los colectivos y las personas religiosas, sino también por todos los ciudadanos y ciudadanas comprometidos en la lucha por la emancipación de los pueblos sometidos a las distintas formas de opresión.*³¹

Tamayo resalta el trabajo que han hecho las teólogas feministas al pensar la fe religiosa desde la propia subjetividad de las mujeres mediante por lo menos cuatro elementos:

(...) partir de las experiencias de sufrimiento, lucha y resistencia de las mujeres contra el

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid., 215.

³⁰ Ibid., 216.

³¹ Ibid., 217 – 218.

patriarcado; recuperar la memoria de las antepasadas que trabajaron por la libertad; reescribir la historia de las religiones desde la perspectiva de género dando voz y protagonismo a las mujeres silenciadas y utilizar las categorías de género para analizar críticamente las estructuras patriarcales.³²

Se dice también que de toda la doctrina cristiana, el tratado de Cristo ha sido el que con mayor frecuencia ha caído en la exclusión de las mujeres de la total participación en la iglesia cristiana. *Dios representa preeminentemente las cualidades de racionalidad y de la soberanía. Y como se supone que los hombres poseen esas cualidades y las mujeres no, la metáfora masculina siempre se ha visto como la más adecuada para Dios, mientras que las femeninas han sido consideradas inadecuadas.*³³

Un acercamiento al concepto de empoderamiento ayudará a comprender la acción de Jesús y de las mujeres que se manifestaron a lo largo de su ministerio. El empoderamiento es también uno de los aspectos esenciales para que las personas, en este caso las mujeres, puedan generar transformaciones necesarias en respuesta al VIH.

³² Ibid.

³³ Radford Ruether, *Liberar a la cristología del patriarcado*, 193–194.

Capítulo 2. Empoderamiento como proceso.

A continuación se presenta una aproximación a lo que es el concepto de empoderamiento el cual es un concepto clave para superar algunas de las desigualdades a las cuales se hizo referencia en el capítulo anterior. Para ello se acogerán algunos conceptos que vienen de la educación popular y de la sociología. Se propone el empoderamiento como proceso y no simplemente como un momento o acto en el tiempo, sino que se extiende y se multiplica, teniendo en consideración que el empoderamiento da lugar a las transformaciones sociales necesarias para evidenciar cambios profundos en la sociedad. De manera que es un proceso constante, multiplicador y tiene como destinatarios a aquellos que han sido marginados por el poder que oprime. También se revisarán algunos pronunciamientos de organismos eclesiales y su respuesta a la epidemia del VIH.

En este sentido es importante anotar que no es el poder en sí el problema, sino el poder que ejerce dominio y opresión sobre otras personas, para mantener privilegios y primacía. Existe también el poder liberador, el que vemos en Jesús. Un poder que se comparte, un poder para el servicio, es el poder que reconoce la dignidad de las personas y que las integra a la sociedad con la plenitud de su existencia. Esta clase de poder es el que es necesario para producir los cambios que requiere el mensaje del Reino de Dios. Es el poder desde abajo, el poder que viene de Dios para levantar al oprimido, para denunciar las estructuras de poder opresor y anunciar que el tiempo de la transformación y la subversión del estado de cosas existentes ha llegado. El Reino de Dios está presente manifestando su poder, mediante el exaltamiento de aquellas personas que no tienen peso en la sociedad.

El ministerio de Jesús y las mujeres que participaron en su ministerio, son un referente sobre la posibilidad y necesidad de empoderarse para lograr liberarse de aquello que les oprime, para las mujeres viviendo con el VIH o afectadas por el virus, el empoderamiento es necesario para que sus derechos no sigan siendo vulnerados.

El empoderamiento lleva a la búsqueda de relaciones justas en la sociedad. La justicia es un referente cuando se habla del empoderamiento. Se empodera a una persona,

no para que se convierta en opresora, sino por el contrario, terminar con cualquier tipo de opresión. Unas relaciones más justas es uno de los resultados buscados con el empoderamiento. El Reino de Dios anunciado por Jesús busca que existan relaciones más justas entre los seres humanos, incluidas las relaciones de género, sin perder de vista los factores que han dado lugar a las desigualdades estructurales.

De manera que, es necesario acercarse críticamente a los sistemas públicos y eclesiales que han legitimado una situación de subordinación de las mujeres en la sociedad en general. Pero las mujeres han generado procesos para sobreponerse a esta relación de subordinación y han dado lugar a movimientos sociales, como el feminismo, y dentro de los espacios eclesiales a lecturas alternativas e interpretaciones liberadoras de las Escrituras que han ayudado a su liberación.

Desde una perspectiva teológica se puede señalar la importancia del ministerio de Jesús, en este caso desde las narrativas lucanas, en el proceso de empoderamiento de las mujeres en la medida en que tienen voz, son visibilizadas, se les reconoce y se les muestra como ejemplo en la búsqueda por la justicia³⁴. El Reino de Dios se manifiesta en la medida que las relaciones de justicia contribuyen al bienestar de todas las personas. Es inimaginable, de acuerdo con el ministerio de Jesús, pensar en el Reino de Dios sin que se manifieste a la vez la justicia en las relaciones sociales y eclesiales. En la medida que existan sectores de la sociedad que tienen preponderancia, primacía o privilegios obtenidos a costa de la humillación, marginación y la vida de otros, no podemos decir que se está viviendo el Reino de Dios, pero éste se manifiesta precisamente denunciando aquellas situaciones y generando esperanza de una nueva sociedad.

³⁴Cfr. Lc 1,46-55; 10,10-17; 16,18; 18,1-8; 21,1-4; 24,1-10.

2.1 Aproximación a la comprensión del significado de empoderamiento.

Empoderarse significa que las personas adquieran el control de sus vidas, logren la habilidad de hacer cosas y de definir sus propias agendas. Al relacionarse con los intereses de los desposeídos de poder, el término se toma como expresión de un cambio deseable. *Los usos de este concepto varían de acuerdo con las disciplinas que lo utilizan: la psicología, la antropología, la ciencia política, la educación, el derecho y la economía*³⁵, se puede añadir la teología.

Wieringa y Young presentan posturas provocadoras para el uso del concepto de empoderamiento en relación con las mujeres y las relaciones de género. La primera autora señala que el concepto tiene significado *si es utilizado para la transformación social según la concepción feminista del mundo*. Intenta responder qué significan las palabras feminista y transformación para comprender la complejidad y el amplio espectro del concepto. Young indica que el empoderamiento para el feminismo implica *una alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género*.³⁶

Para Magdalena León la retórica del empoderamiento se originó en los Estados Unidos durante los movimientos de derechos civiles de los años sesenta, y comenzó a ser aplicada en los movimientos de las mujeres a mediados de los años setenta. Responde a la necesidad de generar cambios dentro de las relaciones de poder entre géneros. De acuerdo con los argumentos de Gramsci, Foucault y Freire, entre otros, el poder se define como *el acceso, uso y control de los recursos tanto físicos como ideológicos, en una relación siempre presente*.³⁷ Según León *las ciencias sociales y el feminismo tomaron prestado del inglés el término empoderar, a diferencia de palabras “propiamente castellanas” como apoderar o potenciar, porque la traducción hace referencia a un proceso*.³⁸

³⁵ León, *Poder y empoderamiento de las mujeres*, 3-4.

³⁶ Ibid.

³⁷ Denman, Aranda y Cornejo, *Poder y empoderamiento de las mujeres*, 189.

³⁸ Ibid., 190.

Las referencias a Freire, especialmente a su obra *La Pedagogía de los Oprimidos* apelan a la discusión central de su trabajo sobre cómo puede transformarse la conciencia. Sus fundamentos teóricos son importantes para entender la dinámica del aprendizaje transformador y liberador, en cuanto llaman la atención sobre procesos mediante los cuales los oprimidos, hoy llamados excluidos, se liberan de las estructuras que limitan su participación social, intelectual y política. Este autor plantea un continuo que va desde *la forma de conciencia no reflexiva, en que la persona es objeto y se encuentra sin capacidad de selección, a la visión de conciencia crítica, en la cual se pasa a una persona sujeto que se encuentra con la realidad y participa con capacidad de tomar decisiones y transformar.*³⁹

Es Margaret Schuler, socióloga estadounidense, quien hace referencia a los fundamentos teóricos de Freire e identifica el empoderamiento como un *proceso por medio del cual las mujeres incrementan su capacidad de configurar sus propias vidas y su entorno, una evolución de la concientización de las mujeres sobre sí mismas, en su estatus y en su eficacia en las interacciones sociales.*⁴⁰

La socióloga también subraya los procesos cognitivos, psicológicos y económicos que subyacen al empoderamiento. De la misma forma señala que, *además de conocer los derechos de la mujer y el ámbito político y sociocultural en que se debaten, también es necesario reconocer los obstáculos mentales y económicos que dificultan el cambio, por lo cual enfatiza en la importancia de la reflexión crítica para lograr una acción transformadora.*⁴¹

Nelly Stromquist, especialista en educación comparada, define empoderamiento como *un proceso para cambiar la distribución del poder, tanto en las relaciones interpersonales como en las instituciones de la sociedad.* Al aplicar las teorías de empoderamiento a un contexto de género, resalta la necesidad de que las mujeres afronten problemas que las

³⁹ León, *Podery empoderamiento*, 5.

⁴⁰ Denman, Aranda y Cornejo, *Poder y empoderamiento de las mujeres*, 190.

⁴¹ *Ibid.*, 190-191.

afectan directamente y que históricamente han sido ignoradas por el *statu quo*⁴². Según Kate Young, antropóloga británica, para lograr el empoderamiento colectivo se necesita *involucrar a las personas oprimidas en el proceso de toma de decisiones, para que así puedan identificar tanto sus necesidades como sus limitaciones.*⁴³

2.2 Relación entre género, poder y VIH.

El género se refiere a las diferencias establecidas socialmente en relación con los atributos y oportunidades vinculados al hecho de ser mujer u hombre y a las interacciones y relaciones sociales. El género determina lo que se espera, se permite y se valora en una mujer u hombre en un determinado contexto. Se han establecido diferencias en las funciones y responsabilidades asignadas tanto a hombres como a mujeres por ejemplo en acceso a recursos, control sobre ellos y las oportunidades en materia de toma de decisiones.⁴⁴

La teóloga africana Musa Dube afirma que el género es *una construcción social*. Lo que significa que el género *1) no es natural, 2) no es divino, 3) tiene que ver con las relaciones sociales entre hombres y mujeres, 4) puede ser reconstruido y transformado por la sociedad, por cuanto es socialmente construido puede ser socialmente deconstruido*. Afirma la autora que el género es todo y está en todas partes. *Somos contruidos siempre como hombres y mujeres en las diferentes culturas, en la política, en el gobierno, en la escuela, en la iglesia, las ciudades, los campos, en el trabajo, en la casa, en las conversaciones y en nuestras camas haciendo el amor.*⁴⁵

Algo importante es considerar que el género no distribuye el poder igualmente entre hombres y mujeres, pero también, siendo consecuentes con el pensamiento que se ha estado desarrollando hasta ahora, el poder tampoco se distribuye igualmente entre algunos hombres y entre algunas mujeres.

⁴² Ibid., 192.

⁴³ Ibid., 193.

⁴⁴ Federación Luterana Mundial, “*No será así entre ustedes*”, 11.

⁴⁵ Dube, *Culture, Gender and HIV/AIDS*, 86 (traducción propia).

Los hombres son contruidos culturalmente como líderes públicos, pensadores, para tomar decisiones y como propietarios. Las mujeres son contruidas primariamente para las tareas domésticas, las cuales se realizan en la casa o en la cocina. Ellas son madres, esposas, dependientes de la propiedad de sus esposos, hermanos o padres. En el centro de las relaciones de género está el concepto de poder y la impotencia. El problema es que el género desempodera a la mitad de la humanidad, las mujeres.⁴⁶

En este sentido, para Magdalena León el rasgo más sobresaliente del término empoderamiento es *contener la palabra poder, de manera que su uso es un llamado de atención sobre las relaciones de poder o del poder como relación social*. Son múltiples las formas de relacionarse con el poder. Rowlands dice que este condiciona la experiencia de las mujeres en un doble sentido *es fuente de opresión en su abuso y fuente de emancipación en su uso*. Las relaciones de poder, pueden entonces significar dominación, como también desafío y resistencia a las fuentes de poder existentes o servir para obtener control sobre ellas. La idea de empoderamiento también se ha relacionado con una nueva noción de poder, basado en relaciones sociales más democráticas y en el impulso del poder compartido.⁴⁷

El “poder sobre” es el más familiar y común y, en general, cuando se habla de relaciones de poder, se piensa en este tipo. Representa la habilidad de una persona para hacer que otras actúen en contra de sus deseos: es la capacidad de un actor de afectar los resultados aún en contra de los intereses de los demás, es decir, es una capacidad interpersonal en la toma de decisiones. Este tipo de poder controlador suele manifestarse en la toma de decisiones en conflictos abiertos u observables, pero también puede estar presente en procesos en los que se suprimen algunos conflictos con el fin de evitar su discusión abierta, lo cual limita su aparición en las agendas.⁴⁸

Existe el “poder para”, el cual sirve para incluir cambios por medio de una persona o grupo líder que estimula la actividad en otros e incrementa su ánimo. Permite compartir el poder y favorece el apoyo mutuo. Es un poder creativo o facilitador que abre posibilidades y acciones sin dominación. El “poder con” se aprecia especialmente cuando un grupo presenta una solución compartida a sus problemas. El “poder desde dentro” o “poder interior” representa la habilidad de resistir el poder de otros, mediante el rechazo de las demandas indeseadas. Parte de sí mismo, incluye el reconocimiento y análisis de los aspectos por los cuales se mantiene y reproduce la subordinación de las mujeres, lo cual se logra con base en la experiencia.⁴⁹

Ahora bien, en relación con la transmisión de la infección por VIH, la teóloga Musa Dube asegura que *el género se convierte en una fuerza importante para descubrir lo que*

⁴⁶ Ibid., 87-88.

⁴⁷ León, *Podery empoderamiento*, 8.

⁴⁸ Ibid., 10.

⁴⁹ Ibid., 12.

*hay detrás de la epidemia. En relación con el poder las mujeres no tienen la posibilidad de insistir en el sexo seguro.*⁵⁰ Pero también hace énfasis en que el género interactúa con otros factores como clase, etnia, raza, edad. *Pero algunas constantes han sido identificadas, el acceso a los recursos, la toma de decisiones y el liderazgo público no son distribuidos igualmente entre hombres y mujeres.*⁵¹

Dube se pregunta también por la cultura ¿qué es la cultura? Para la teóloga es una palabra compleja y no se puede manejar todos sus aspectos. Así que al intentar sintetizar lo que puede significar, Dube expresa que:

la cultura es una manera particular de vivir, bien sea de unas personas, un período, un grupo o de la humanidad en general. Cultura se refiere a la producción material e inmaterial de una sociedad, que viene a ser central en el sistema de prácticas, significados y valores que pueden ser llamadas apropiadamente dominantes y efectivas.⁵²

En el contexto de algunas culturas en África, por ejemplo, los hombres ancianos buscan jóvenes mujeres vírgenes con la esperanza de que puedan limpiarse del VIH. *Por el hecho que los hombres tienen dinero, pueden atraer a jovencitas pobres, infectarlas y seguir con sus vidas. Los hombres jóvenes que luego tienen relaciones sexuales con las jóvenes pueden a su vez ser infectados. Esto se ha llamado sexo transgeneracional, que encierra a todos en el círculo del VIH y el sida.*⁵³

En algunas culturas del sur de África, cuando el esposo muere su hermano toma a la viuda y tiene relaciones sexuales con ella la noche del entierro. En algunas culturas del Este de África, un viudo tiene que encontrar a una mujer que no conozca y tener relaciones sexuales con ella para disipar la muerte de su cuerpo y de su familia. Tales prácticas culturales se conforman a constructos de género que establecen la propiedad en manos de los hombres.⁵⁴

⁵⁰ Se entiende usualmente por sexo seguro el uso del condón o preservativo en las relaciones sexuales genitales. También se le llama relaciones sexuales protegidas.

⁵¹ Dube, *Culture, Gender and HIV/AIDS*, 87-88.

⁵² *Ibid.*, 89.

⁵³ *Ibid.*, 92.

⁵⁴ *Ibid.*, 92-93.

Dube se pregunta *¿Cómo podemos esperar que las jóvenes que crecen bajo el liderazgo de un padre, un rector hombre, un líder campesino hombre, un pastor (sacerdote) hombre, un miembro del parlamento hombre, crean en el liderazgo de otra mujer?*⁵⁵ Con frecuencia se ve que cuando a las mujeres se les da la oportunidad de elegir a un líder, ellas escogen al hombre en vez de a otra mujer. De igual forma, para un hombre será difícil aceptar el liderazgo de una mujer, si ha estado rodeado únicamente del liderazgo masculino.

Para Musa Dube, en todo caso, hay esperanza, la teóloga cree en el compromiso por la vida, dado que toda vida es sagrada para Dios.:

Lo primero es que hay cosas siempre en nuestra cultura que, contrario al desempoderamiento de género, permiten insistir en un mundo mejor y más justo. Por otra parte vivimos en la era de los derechos humanos. Una cultura fuertemente basada en los derechos humanos que legitiman la insistencia en la protección de los derechos de las personas sin importar si son negras, mujeres, jóvenes, pobres o en lo que crean. Por último, personas bien entrenadas hacen parte de instituciones sociales de influencia y estas personas pueden hacer la diferencia.⁵⁶

Existe actualmente un plexo de normas internacionales y nacionales de derechos humanos de las mujeres, que sirven como herramientas o instrumentos que pueden ayudar a las mujeres en la exigencia cotidiana de sus derechos. Está la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés), en la cual se reconoce que *(...) para lograr la plena igualdad entre el hombre y la mujer es necesario modificar el papel tradicional tanto del hombre como de la mujer en la sociedad y en la familia (...)*. En América Latina se cuenta con la Convención de Belém do Pará, la cual se fundamenta en el reconocimiento que:

(...) la violencia contra la mujer constituye una violación de los derechos humanos y las libertades fundamentales y limita total o parcialmente a la mujer el reconocimiento, goce y ejercicio de tales derechos y libertades (...)

(...) la eliminación de la violencia contra la mujer es condición indispensable para su desarrollo individual y social y su plena e igualitaria participación en todas las esferas de vida, y

⁵⁵ Ibid., 94.

⁵⁶ Ibid., 96-97.

CONVENCIDOS de que la adopción de una convención para prevenir, sancionar y erradicar toda forma de violencia contra la mujer, en el ámbito de la Organización de los Estados Americanos, constituye una positiva contribución para proteger los derechos de la mujer y eliminar las situaciones de violencia que puedan afectarlas (...)

Ahora bien, no se puede creer que por el simple hecho de que existen las normas, estas ya determinan de por sí, que existe la igualdad de géneros o que la violencia contra la mujer no existe. Precisamente las normas son una declaración de aquello a lo que se aspira y de un deber ser. Hay que ser cuidadosos en todo caso, y considerar nuevamente que las normas generalmente están hechas con unos intereses determinados. Pero siguiendo el pensamiento de la teóloga Musa Dube, es necesario aprovechar los espacios que las mujeres se han abierto en la era de los derechos humanos, para producir las transformaciones necesarias para que se viva en lo cotidiano la justicia de género.

Para David Lara, una nueva manera de vivir los derechos humanos desde la perspectiva teológica de la acción humana, *es contemplar el misterio es contemplar el misterio de la encarnación en la práctica por y desde los derechos humanos, que permite tener una experiencia del resucitado en la opción radical por el pobre, por el necesitado, a quien su rostro es invisibilizado por la situación de injusticia y opresión.*⁵⁷

Sobre el aporte de la teología a los derechos humanos Lara considera que:

(...) Dios se revela en la historia y en la acción humana, es la manifestación de Dios en los hechos humanos. Por tanto, el obrar conforme a -o a través de- los derechos humanos es entrar en la lógica del principio encarnación, por cuanto la divinidad se hace humana para que el sujeto humano se divinice humanizándose.⁵⁸

Y concluye citando a Baena, en el sentido que:

Consecuentemente a la encarnación está la comprensión de lo humano como esencia misma de Dios, es lo que le lleva a inferir que si lo humano es esencia de Dios, los derechos humanos son los derechos de Dios, por lo cual, optar por los derechos humanos es optar por la esencia de Dios.⁵⁹

⁵⁷ Lara, *Hacia una fundamentación teológica de los derechos humanos*, 23.

⁵⁸ *Ibid.*, 24.

⁵⁹ Baena, *Biblia, teología y derechos humanos*, 28.

Así, es posible mirar el empoderamiento desde una perspectiva teológica, que permita tanto a los intérpretes bíblicos, como a las personas que ejercen ministerios determinados dentro de la iglesia, y en especial a las mujeres, asumir un compromiso por la transformación social, en aras de una experiencia real y cotidiana de la justicia, la cual puede encontrar un referente práctico en la vivencia de los derechos humanos, como expresión de la fe en el resucitado.

2.3 Aproximación a una perspectiva teológica del empoderamiento.

Si bien el término “empoderamiento” es una categoría sociológica y política, tal como se ha mostrado en este capítulo, se considera posible acercarse a una fundamentación teológica del término, utilizando la mediación sociológica, y a la vez ampliando su contenido desde una perspectiva teológica de liberación, que permita utilizarla como herramienta hermenéutica para los propósitos de la presente investigación.

Se propone iniciar esta aproximación al concepto de empoderamiento, reafirmando la idea, que se expuso en líneas superiores, que el empoderamiento ha de ser visto como un proceso, que se recrea y se reinventa continuamente, que no es estático sino que, por el contrario, es transformador. Siempre está en función de algo nuevo y, desde la perspectiva de liberación, no descansará hasta que el último ser humano, en especial las mujer*s (para usar el término de Schüssler Fiorenza), sean liberados por completo de toda subordinación y opresión.

El empoderamiento puede entenderse como *el ejercicio de ir haciéndose de este poder, como resultado de la autoconfianza ganada para interactuar y proponer cambios, que permitan la transformación de las relaciones humanas*⁶⁰. El poder está también ligado a una toma de conciencia, no solamente individual sino colectiva. Es un proceso grupal. De allí que la manifestación de Dios no sea individual, sino que siempre está mediada por una colectividad, en el Antiguo Testamento se le puede descifrar en el llamado “pueblo de

⁶⁰ Quezada Barreto, *Desde las grietas del poder*, 95.

Israel” y en el Nuevo Testamento se le puede llamar “iglesia”, ambos referidos como “pueblo de Dios”.

Si se atiende a uno de los relatos fundantes del judaísmo, se puede observar que el poder de Dios se manifestó a través de un pueblo para la liberación. Dios libera al pueblo de Israel de la esclavitud de Egipto. Se muestra así que el poder de Dios tiene un fin o un objetivo, el cual es librar a aquellos que se encuentran en una situación de opresión. No solamente libera a una persona, sino a una colectividad. Y su deseo es la liberación de la humanidad entera. Sin embargo, no todas las personas viven en opresión, hay en todos los tiempos y lugares, un grupo de privilegiados, o un grupo de personas que ostentan el poder sobre otros, oprimiéndoles. Pero siempre, hay un clamor continuo del pueblo que despierta la conciencia de opresión. El pueblo es quien despierta la conciencia de Dios mismo, *Dijo Yahveh: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos* (Ex 3,7).

Pero la acción de Dios no es pasiva, no se queda esperando que algo suceda para operar la liberación, sino que es consciente que requiere de la acción de las personas que se encuentran en situación de opresión, por ello su poder les acompaña a través de otras personas, Moisés, Aaron, María (Ex 7,1; 15,19-21). Estas personas, si bien actúan por la gracia y el poder de Dios, responden también a la necesidad del pueblo mismo y son parte del pueblo que clama. Es por medio de la acción humana que se produce la liberación, no hay otra forma. La acción divina, se manifiesta siempre por medio del ser humano, de allí la importancia de la encarnación, que no es otra cosa que parte del proceso de liberación de parte de Dios en respuesta a la deshumanización que produce la opresión de unas personas sobre otras.

Así que un punto de partida para una aproximación a una reflexión teológica del empoderamiento, es que el empoderamiento es un proceso, y que este proceso está dirigido a un fin específico que es la liberación de todas aquellas personas que se encuentran en situaciones de opresión, y que para ello requieren despertar la conciencia interior y las conciencias de otras personas, incluso la de Dios, para que durante este proceso se den

acciones de liberación de la opresión. Dios mismo actúa en favor de aquellos que son oprimidos, pero siempre a través de las personas que están siendo oprimidas y aquellos a quienes sus conciencias han despertado para actuar.

Otro aspecto importante de este proceso de liberación, como se mencionó, es que es un proceso colectivo. No depende de una sola persona, sino que siempre se encuentra determinado por unas acciones grupales o colectivas que tienden al bienestar de todas las personas y no solamente de una persona o un grupo específico. El proceso de empoderamiento requiere de una comunidad que aprende, que sueña y que actúa de manera concertada para objetivos comunes. La liberación del pueblo de Israel, según el libro del Éxodo, es una acción colectiva. El clamor por la liberación es comunitario, asimismo, la liberación es colectiva y todas las personas están incluidas dentro del proceso. Si una persona es excluida del proceso, no se podría hablar de una liberación total sino parcial. Todos han de ser liberados, o entonces, no todos serán libres.

De esta manera, es posible advertir que el empoderamiento como proceso hacia la liberación, tiene una vocación universal, sin dejar a un lado los contextos particulares. No tiene una temporalidad determinada, en la que pueda decirse con certeza que está completo. Hasta que el último ser humano no esté liberado de la opresión, no se podría decir que el proceso de empoderamiento está terminado. Desde el punto de vista del *tropos*, del lugar geográfico donde ocurre el empoderamiento, se podría decir que si bien el proceso de empoderamiento hacia la liberación tiene una vocación universal, también el proceso debe atender los asuntos particulares a su contexto.

Respecto al contexto vital, en el que está inmerso el autor o redactor del texto bíblico, y en el cual se encuentra también el testimonio escriturístico comunitario, ayudando a entender los sentidos del texto, pero también las luchas cotidianas a las que se enfrentaba la comunidad que crea el texto o a quien va dirigido, también es necesario decir que se ha de acudir al contexto vital del lector actual, quien recrea el texto según la situación vital desde la cual se encuentra. Por ello, la teología atiende también a un contexto y a determinadas situaciones vitales que permiten hacer una interpretación que

puede tener un sentido liberador. En este sentido, Gustavo Gutierrez afirma que toda teología es contextual.

Al decir, por tanto, que una teología es “contextual” constituye, rigurosamente hablando, una tautología, desde que toda teología es contextual de una forma u otra (...) Todas las teologías tienen elementos permanentes derivados del mensaje cristiano con los cuales trabajan y que les ayudan a dar una nueva luz. Su relevancia, sin embargo, depende de cuán amplia es su habilidad para interpretar cómo la fe es vivida en una circunstancia específica y en una era particular. La consecuencia es clara: dada la dimensión de la mutabilidad, las teologías vienen a darse dentro de un marco específico y contribuyen (o así debería ser) a la vida de fe de los creyentes y la tarea de evangelización de la iglesia, pero sus acentos, categorías, terminologías y enfoques pierden su efecto en la medida que la situación que les dio lugar empiezan a cambiar.

(...) En el caso de la comprensión de la fe desde la perspectiva de liberación, aquellos aspectos incluirían el proceso de liberación de los pobres de América Latina, en todas sus diversas dimensiones; y, de un modo especial, la opción preferencial por los pobres, avanzada y analizada por esta forma de reflexión teológica.⁶¹

Sin duda alguna, tener en cuenta el contexto en el que se escribe un texto y el de la comunidad a quien se escribe o desde la cual se escribe, puede ayudar a comprender las particularidades de una aproximación de reflexión teológica al concepto de empoderamiento. Es necesario pensar en cómo se pueden dar procesos a nivel local, desde un contexto particular, con unas vivencias y necesidades particulares, desde una cultura, lenguaje y modos de vivir específicos, pero sin perder de vista que en otros lugares se están produciendo procesos similares que se pueden enriquecer mutuamente. Es pensar globalmente o en inglés *thinking globally*, lo cual quiere decir que se debe actuar en lo local con una perspectiva global, y viceversa, actuar en lo global sin perder la perspectiva desde lo local. Lo cual no riñe con la perspectiva contextual, sino que se complementa, se alimenta mutuamente y se construye en un sentido de mutualidad.

Quizá una referencia de este pensamiento se puede ver tempranamente en la comunidad cristiana de Hechos, al presentar Lucas una perspectiva del testimonio cristiano que parte desde lo local, pero que tiene una perspectiva global (Hch 1,8; 10,45; 13,46-47). También se puede ver esta intención en Marcos (16,15), en Mateo (28, 18-20) y en los escritos paulinos (Ro 9,24). En estos pasajes, se puede evidenciar una pretensión de universalidad del mensaje de salvación, liberación, de empoderamiento.

⁶¹ Gutierrez, *The theology of liberation*, 287-288. (traducción propia)

Ahora bien, algunos de estos escritos también permite reflexionar sobre otro aspecto del empoderamiento, y es la acción del Espíritu (*pneuma - ruah*) en medio de la comunidad de creyentes, de quien viene el poder (*dynamis*) para el empoderamiento de la comunidad que le permite dar testimonio de la liberación. Esta experiencia pos pascual permite que personas comunes, encuentren en la experiencia del resucitado y el poder de su Espíritu, lo necesario para proclamar (*kerygma*) la liberación hasta lo último de la tierra. *La historia de Pentecostés narra cómo fueron transformados los discípulos, cómo vencieron su miedo, cómo sus preguntas del pasado fueron sustituidas por palabras que proclamaban las maravillas de Dios, y su lenguaje se transformaba de acuerdo con el contexto que los rodeaba.*⁶²

El empoderamiento realiza en las personas la promesa de Jesús de que cualquier persona que crea en él, hará las obras que él hace, y aún cosas mayores.

En un mundo donde abunda el odio, la iglesia recibe poder para dar testimonio del amor incondicional de Dios en Jesucristo. En un mundo donde todo parece ser evaluado por su valor de mercado, la iglesia recibe poder para hablar de la justificación por gracia y para profetizar la esperanza en medio de un sufrimiento violento y una desesperación indescriptible.⁶³

Este poder transformador se divide y se extiende cuando les infunde poder a otros y se multiplica. No confía en fuentes externas, como la riqueza, porque viene de dentro y se alimenta constantemente en una relación íntima con Dios, con el prójimo y está basado en la palabra de Dios y sus promesas. No se requiere de riquezas para obtener este poder.⁶⁴

Entender el poder desde la perspectiva del Reino de Dios, subvierte y reorganiza las ideas opresivas y dominantes del poder. Jesús compartió libremente ese poder con sus discípulos y discípulas, gratuitamente, por pura gracia y amor. *Capacitar a las personas, compartir el poder con ellas y delegar responsabilidad en ellas es una parte esencial de la administración del poder. Este es un poder en continua expansión que incluye cada vez a más personas, en especial a aquellas excluidas y marginadas.*⁶⁵

Este poder transformador no busca aliarse con sistemas y estructuras de poder que son autoritarios o abusivos sino que los contrarresta a cada instante con audacia y proféticamente.

⁶² Federación Luterana Mundial, *Diaconía en contexto*, 46

⁶³ Federación Luterana Mundial, *Misión en contexto*, 35.

⁶⁴ Federación Luterana Mundial, "No será así entre ustedes", 35-36.

⁶⁵ *Ibid.*, 36-37.

Jesús es el modelo de dicho poder cuando hace frente a los fariseos, los escribas y los gobernantes, que ejercían control sobre otros. La búsqueda secular y eclesial de poder no comprende el poder de Jesucristo que se vacía a sí mismo.⁶⁶

Jesús ejerció su autoridad mesiánica como poder para alzar a las personas enfermas y oprimidas, e incluirlas en la sociedad, y para empoderarlas con el fin de que participen en su misión en el mundo.⁶⁷

Dicho lo anterior, se puede concluir que, desde una perspectiva teológica, el empoderamiento también consiste en que Dios comparte libre y gratuitamente el poder con aquellas personas que viven en una situación de opresión que les deshumaniza, para que, habiendo sido empoderados por el Espíritu de Dios, participen activamente en la realización de la liberación para la humanidad.

Desde una perspectiva feminista, y teológica feminista, uno de los aspectos centrales para comprender el empoderamiento es la capacidad de reconocer y hacerse consciente de que las personas no tienen cuerpo, sino que son cuerpo. En este sentido se dice que:

Entre las diversas interpretaciones en cuanto a la noción del cuerpo, desde la crítica feminista deviene de la poeta Adrienne Rich al proponer que ésta epistemología no es comenzar por el país o casa, sino a partir de “nuestra propia geografía, el cuerpo, la política de localización del cuerpo, situando a la mujer en el centro”. A partir de esta política del cuerpo se promueve la lucha y resistencia ante los mecanismos cosificación, control, sujeción y sumisión.⁶⁸

Además, abordar desde la perspectiva teológica el empoderamiento, también implica deshacerse de aquellas concepciones, que también se han construido teológicamente, sobre el cuerpo que degradan a la persona, o que descargan sobre el cuerpo el peso del pecado y la tentación, especialmente en el caso de las mujeres.

Encontrar nuevos caminos para investigar sobre el cuerpo y corporeidad que se relacionan es un desafío constante en el campo teológico, para desnaturalizar el cuerpo de las mujeres con la malignidad, la tentación y el pecado. Por eso hay que destacar que el *cuerpo es situado* en un determinado contexto social y es un *cuerpo vivido* como el *locus* de las experiencias vividas concretamente y no un mero objeto de la ciencia, sino el cuerpo-sujeto en una realidad concreta. El cuerpo vivido no está aislado de la sexualidad. El cuerpo *vivido* es siempre sexuado en su historia y contexto cultural.

⁶⁶ Ibid., 37-38.

⁶⁷ Federación Luterana Mundial, *Diaconía en contexto*, 31.

⁶⁸ Quezada Barreto, *Desde las grietas del poder*, 102.

En cuanto a la producción teológica sobre cuerpo el desafío será de rescatar narrativas de Dios encarnado en cuerpo-carne en la vida cotidiana (hablar, escuchar, sentir, tocar, comer, dormir) cuerpos erotizados en relación con el otro y la otra, en la vida, en el nacimiento, vida, muerte. De esta manera también está narrado en los evangelios de Mateo y Lucas en donde muestran la vida cotidiana de Jesús.⁶⁹

Para Ivone Gebara, desde la perspectiva del Reino de Dios, la teología se construye a partir de la libertad de los cuerpos:

Partir del cuerpo es redimir el cuerpo humano total, luchar por su resurrección. Es anuncio de redención, y para los cuerpos anuncio de buena nueva de alegría y de libertad, de gozo de los cuerpos. Tomar el cuerpo es acoger la antropología unitaria que supera los dualismos y engloba las ambigüedades inherentes a la existencia humana.⁷⁰

La corporeidad, o la recuperación de la corporeidad, se encuentran en el corazón mismo del movimiento feminista y ha sido clave de interpretación de la teología feminista. Lo que se busca es dar al cuerpo significado y valor, como parte del ser integral. Para las mujeres, especialmente, significa la apropiación del mismo, la posibilidad de decidir sobre su propio ser y de comunicarse. El cuerpo visto no como el límite, sino como la posibilidad de abrirse a la relación entre iguales, donde no hay dominación, ni uso del cuerpo del “otro”, sino una relación recíproca. Incluso, se puede decir que *la relación con Dios, se verifica (o al menos se expresa) por el cuerpo.*⁷¹

De igual forma, el cuerpo, como categoría teológica, puede ser visto desde la encarnación. Es mediante la encarnación que Jesús el Hijo de Dios se hace visible, palpable, se comunica de manera corpórea, sexuada. La palabra se encarna y encarnándose se identifica con la realidad humana para liberarle de todo aquello que ha esclavizado al ser humano como ser integral. *En Jesús de Nazaret, el hombre que es Dios, la humanidad se “vacía” en la divinidad y viceversa en una fusión que permite la permanencia de distintos aspectos de su totalidad.*⁷² Mediante este vaciamiento y encarnación, se realiza la entrega a la humanidad, de manera que en el cuerpo y desde el cuerpo, en lo humano, se experimenta el empoderamiento para la liberación.

⁶⁹ Ibid., 104.

⁷⁰ Gebara, *Corpo, no ponto de partida da teologia*, 21.

⁷¹ Sierra y Vélez, *Curar y levantar los cuerpos femeninos*, 206-207.

⁷² Vivas Albán, *Categorías teológicas de interpretación*, 266.

La relación con la corporeidad es importante en el contexto del VIH en la medida que la experiencia del VIH se vive en el cuerpo, en la relación con las demás personas, sean seropositivas o no. Es en el cuerpo, y sobre todo desde la vivencia de la sexualidad, donde se manifiestan las transformaciones sociales que puede producir el VIH. Desde el estigma y la discriminación, que pasan por la exclusión o segregación del cuerpo (ser) del relacionamiento social, y el miedo que produce el contacto físico, hasta los procesos de liberación que se producen en la medida que las personas que viven con el VIH deciden atravesar las fronteras que se les ha impuesto, se acercan para tocar y ser tocados, liberando a los ignorantes de sus miedos y prejuicios, participando activamente de sus propios destinos pero también buscando el bienestar de otros, permitiendo que se evidencie y se viva la radical inclusividad de la *basileia* de Dios.

Se propone también, abordar teológicamente el empoderamiento desde la palabra, por cuanto la palabra es un elemento fundamental en la comunicación y entendimiento humano. La teóloga Luzmila Quezada, desde el contexto de la violencia vivida en Perú, se refiere a ello en un sentido de ciudadanía inclusiva, y se podría observar en su postulado la posibilidad de buscar la democracia radical a la que se ha hecho referencia cuando se habló de los postulados de la hermenéutica crítica feminista de liberación, propuesta por Elizabeth Schüssler Fiorenza, al referirse a la *Ekklesia* de mujer*s.

La propuesta de trabajar empoderamiento a partir de la palabra, se da porque es la vía para restaurar la salud mental, la ética de alteridad del respeto a la otra y el otro, la moral y cívica en nuestro país y construir una democracia de respeto y convivencia entre las diferencias. Esto, por la vivencia contradictoria de la sociedad peruana, porque lejos de haber sido una apertura y convivencia de una pluralidad de pensamientos y lenguas nos vimos privados del derecho de hablar, debido a la cultura de silencio y el olvido.⁷³

De modo que el empoderamiento también se manifiesta desde la proclamación (*kerygma*), permitiendo que aquellas personas que han sido despojadas, o a quienes nunca han tenido oportunidad, de la posibilidad de hablar, de contar su historia, de hablar de la versión de sus hechos, adquiere ahora el poder, la capacidad de hablar, de dar a conocer la situación de opresión en la que viven, se les anima a denunciar las estructuras que les tienen

⁷³ Quezada Barreto, *Desde las grietas del poder*, 106.

sometidos, en el caso de las mujer*s las estructuras kyriarcales, y también les lleva a proclamar que ya se ha hecho presente la *basileia* de Dios, y que sigue actuando para transformar las situaciones de injusticia.

Desde la teología de la cruz, se podría evidenciar esta dimensión del empoderamiento al usar la proclamación como medio para hablar la verdad, llamar a las cosas sin sofismas ni distracciones. Por lo cual Lutero dice que *El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal: el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad.*⁷⁴ La proclamación, por medio de la palabra, especialmente por parte de quienes históricamente han sido silenciados, es así una muestra más del empoderamiento que viene del Espíritu de Dios.

El empoderamiento que produce la palabra, o el poder de nombrar, tiene una función emancipadora. Para Shüssler Fiorenza, desde la hermenéutica crítica feminista de liberación, el movimiento de Jesús es visto como un movimiento emancipador judío de mujer*s.⁷⁵

Una identidad cristiana feminista debe articularse reiteradamente dentro de las diversas luchas emancipadoras por la visión de la *basileia*/la comunidad de naciones de D**s que significa bienestar y libertad para todos los habitantes de la aldea global. De modo similar, la identidad judía feminista necesita articularse dentro de las luchas emancipatorias a favor de la restauración del mundo, del *ticún* como transformación social, política y religiosa de las estructuras patriarcales de injusticia y dominación.⁷⁶

Esto quiere decir, como se viene señalando, que una interpretación teológica del empoderamiento está ligada a la idea de emancipación, y a su vez la idea de emancipación, está ligada a la idea de la transformación radical que debe darse para que realmente se pueda evidenciar y vivir la *basileia* de Dios, que se manifiesta concretamente en el bienestar de todos, especialmente de las mujer*s, y en la realización efectiva de la justicia.

Para Shüssler Fiorenza es necesario desplazar la atención de la pregunta *quién* crucificó a Jesús a la pregunta *qué lo mató*. Para concluir que:

⁷⁴ Lutero, *Disputación de Heidelberg*, 7.

⁷⁵ Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 129.

⁷⁶ *Ibid.*, 129-130.

(...) el sistema imperial que mató a Jesús no solamente explotaba a los judíos, sino a todos los que vivían bajo el dominio colonial (...) Jesús no fue crucificado por sus enseñanzas teológicas, sino por el carácter potencialmente subversivo y la amenaza política del sistema colonial imperial que constituían las mismas (...) Jesús y sus primeros seguidores, hombres y mujeres (...) [a]nunciaron la *basileia*/comunidad de naciones/imperio de D**s como una alternativa al imperio de Roma (...) Contemplaba un mundo alternativo libre de hambre, pobreza y dominación. Este mundo vislumbrado ya estaba presente en la comunidad de mesa compartida, en prácticas de sanación y liberación, y en la comunidad de parentesco libre de dominación del movimiento de Jesús, que halló muchos seguidores entre los pobres, los despreciados, los enfermos y poseídos, los proscritos, las prostitutas y los pecadores –tanto mujeres como hombres-.

De lo anterior, se podría concluir que el movimiento emancipatorio, de empoderamiento, a partir de la praxis de la comunidad de Jesús, es también un movimiento que está encaminado a realizar acciones históricas concretas de transformación. Esto quiere decir, que el proceso de empoderamiento hacia la liberación, desde una perspectiva teológica, también tiene un componente escatológico. El empoderamiento se manifiesta mediante actuaciones en la historia para transformar las estructuras de opresión, en el aquí y en el ahora, pese a que no se vean los resultados esperados instantáneamente, pero con la confianza y la esperanza que se realizará plenamente en el futuro.

Así los creyentes, mientras más empoderados por la acción de Dios, serán más capaces de enfrentar y desafiar las estructuras de injusticia que oprimen a la humanidad⁷⁸. De esta manera se manifiesta el empoderamiento mediante la voz profética que denuncia la injusticia así como la falsedad e hipocresía de quienes mantienen el poder opresivo, y a su vez anuncia que este poder está llegando a su fin porque la *basileia* de Dios se está manifestando.

En síntesis, desde la teología de la cruz y de la hermenéutica crítica feminista de liberación, se puede ver el empoderamiento como un proceso dirigido hacia la liberación y emancipación de todas las estructuras que oprimen al ser humano, especialmente liberación de la estructura kyriarcal para y desde las mujere*s, que se manifiesta históricamente, mediante la acción de Dios, como proceso comunitario (*koinonía*) o colectivo que actúa

⁷⁷ Ibid., 134-136.

⁷⁸ Biyela, *Called and Empowered*, 128.

mediante el servicio (*diakonía*), la corporeidad y la proclamación (*kerygma*), para establecer plenamente la *basileia* de Dios.

Habiendo hecho esta aproximación a lo que sería una fundamentación teológica del empoderamiento, ahora se presentarán algunos apartes de lo que algunas iglesias y organizaciones basadas en la fe, han proclamado respecto a la situación de las mujeres en el contexto del VIH y la necesidad de respuestas concretas de parte de la iglesia y la sociedad en general.

2.4 Pronunciamientos de algunas organizaciones eclesiales respecto a la situación de las mujeres en el contexto del VIH.

En la declaración del Consejo Mundial de Iglesias, en la cual se celebra el compromiso de los muchos cristianos e iglesias que muestran el amor de Cristo a las personas afectadas por el sida, también confiesa que otros cristianos e iglesias han contribuido a estigmatizar y a discriminar a las personas afectadas por el sida⁷⁹.

En su declaración de 1987, el Comité Ejecutivo del Consejo Mundial de Iglesias destacó la necesidad de *afirmar que Dios nos trata con amor y misericordia y que, por lo tanto, quedamos liberados de una visión moralizante y simplista respecto a las personas afectadas por el virus*. Se observa cuán fácilmente un enfoque moralista puede desnaturalizar la vida en la comunidad cristiana, lo cual dificulta la comunicación de informaciones y la discusión franca, que tan importantes son para hacer frente a la realidad del VIH y el sida para frenar su propagación⁸⁰.

En la pandemia del VIH y sida, las convicciones basadas en la fe en consideración con: la igualdad fundamental de mujeres y varones, la bondad de la sexualidad humana y la obligación de hablar con la verdad, han sido violadas. El riesgo y la carga recaen en forma desproporcionada sobre mujeres y niñas, y el silencio con relación a la actividad sexual

⁷⁹ Consejo Mundial de Iglesias, *Los efectos del VIH/SIDA*, numeral 25.

⁸⁰ *Ibid.*, numeral 27.

conduce a la muerte más que a la vida⁸¹. Respecto a la acción de Jesús, no se necesita especular sobre lo que Jesús *haría hoy*. Los evangelios dan cuenta de lo que Jesús realmente *hizo* durante su ministerio. En vez de identificarse con aquellos considerados respetables o “santos”, él se acercó a las personas que eran débiles, enfermas, de bajo nivel y marginados socialmente. Esto incluye a aquellos que eran considerados impuros y estigmatizados por su condición física o por estar enfermos, a quienes se les miraba de abajo arriba por su género o clase (mujeres y pobres) o menospreciados por lo que se sospechaba que hacían (trabajadores sexuales y adúlteros)⁸².

Con frecuencia las iglesias apoyan o guardan silencio respecto a suposiciones, comportamientos, injusticia sistemática, y patrones de control que contribuyen a la expansión de la infección por VIH.

Esto incluye el fallar en: el acompañamiento a las personas afectadas con compasión y cuidado efectivo, tratar la pobreza como uno de los aspectos que expanden la epidemia, confrontar las suposiciones patriarcales de que los hombres tienen derecho a tener relaciones sexuales sin protección y que las mujeres tienen que someterse a sus deseos y que la abstinencia no es la única estrategia para contener el VIH y el sida.⁸³

En su carta sobre el VIH los obispos de Suecia afirman que la proporción de mujeres seropositivas se halla en incremento. Ello se debe, al menos en parte, al hecho de que las mujeres de muchos países en la práctica no pueden disponer sobre su propia sexualidad. *Las mujeres se ven sistemáticamente desfavorecidas por estructuras arraigadas de dominación y sumisión entre los sexos. Las mujeres son inducidas en ocasiones a vender servicios sexuales para sustentarse a sí mismas y a su familia.*⁸⁴

También algunas iglesias se pronunciaron en el 2004 con ocasión de la conmemoración del Día Mundial en respuesta al VIH y el sida. Las iglesias hicieron énfasis en que la educación de las niñas y muchachas reducen su vulnerabilidad a la infección por VIH, se opusieron a todo tipo de violencia contra las mujeres y afirmaron su compromiso

⁸¹ Lutheran World Federation, *Grace, Care and Justice*, 26-27. (traducción propia)

⁸² *Ibid.*, 36.

⁸³ *Ibid.*, 41.

⁸⁴ La Iglesia Sueca, *Carta de los obispos de Suecia*, 14-15.

para trabajar por los derechos de las mujeres y junto a ellas ser agentes transformadores de la realidad⁸⁵. Por su parte Peter Okaalet dice que *hoy día generalmente se acepta que la capacidad de una cultura o comunidad para resistirse a la transmisión del VIH se asocia a la posición que dentro de ellas ocupan las mujeres*⁸⁶. La teóloga malauí Isabel Apawo Phiri afirma que el principal problema de la gente cristiana en África, lo mismo se puede decir en Latinoamérica, es *su lectura acrítica de la Biblia*. Sin embargo, afirma que hoy día, *cada vez más teólogas, teólogos, y líderes de iglesias han tomado consciencia del predominio de interpretaciones bíblicas que crean construcciones de la masculinidad y la feminidad que promueven la vulnerabilidad a la infección por VIH*.⁸⁷

De manera que, el VIH y el sida también pueden ser considerados como un problema hermenéutico. En la medida que las interpretaciones bíblicas sean liberadoras o que las Escrituras sean leídas en clave de liberación, se logrará descubrir nuevas formas de expresión del mensaje de las buenas nuevas para las mujeres para su liberación. Ciertas interpretaciones teológicas sobre el VIH y el sida, no se han ocupado de revisar la situación de opresión de la mujer, sino que la ha mantenido o la ha ocultado, centrándose en aspectos como la importancia de la fidelidad, la castidad, la sumisión, la maternidad, lo cual refuerza los estereotipos que imponen cargas sobre las mujeres. La invisibilización de las mujeres en la iglesia y en la historia refleja una dinámica del desequilibrio del poder y violencia, *la tarea de las iglesias es visibilizar lo que ha sido invisibilizado*.⁸⁸

En este capítulo se ha hecho un acercamiento a la relación entre el empoderamiento, la vulnerabilidad y el VIH, así como la forma en que ciertas interpretaciones teológicas hacen que se mantengan, los contextos de vulnerabilidad de las mujeres ante la infección o afectación por el VIH. En el siguiente capítulo se hará una aproximación al contexto del VIH y el sida en Colombia para determinar con mayor precisión los factores de vulnerabilidad para las mujeres, y cómo los contextos de violencia política exacerban la violencia contra la mujer.

⁸⁵ Pastoral EcuMénica, *Mensaje de las Iglesias*, 3-6.

⁸⁶ Okaalet, *Cambio de conductas y el papel de la iglesia*, 85.

⁸⁷ Paterson, *Prevención del VIH*, 49.

⁸⁸ Van Osdol, *Género y SIDA*, 126.

Capítulo 3. Contexto del VIH y el sida en Colombia.

Una aproximación al contexto del VIH y sida en Colombia, así como de la violencia contra la mujer en América Latina, permite que la reflexión teológica no esté alejada de la realidad sino que, por el contrario, tenga en cuenta el contexto desde el cual se hace la teología, y que hable a las situaciones reales de las mujeres. Esto permitirá, más adelante, una lectura paralela de la situación de las mujeres del texto bíblico y su contexto, con las mujeres de hoy en el contexto colombiano.

La teología no puede estar desligada de la realidad social y política, sino que hace parte de estos, es determinada por estos o puede ser un factor que determine aquellas. La reflexión teológica también debe tener en cuenta los procesos de liberación que se dan en otros sectores y disciplinas, para solidarizarse con ellos desde la praxis comunitaria.

En este sentido se ve necesaria una aproximación breve al contexto del VIH y el sida en Colombia, para que la reflexión teológica sea acorde con esta realidad, y la lectura de las Escrituras en clave de liberación responda a situaciones y contextos concretos, para ejercer una acción transformadora que responda a la realidad.

Dicho lo anterior, se puede decir que entre los procesos que estructuran y configuran el comportamiento de la epidemia del VIH y sida en Colombia y la forma como la sociedad colombiana la enfrenta, se encuentran *la situación de pobreza, el desempleo, el conflicto armado, y el desplazamiento forzado, los cuales son algunos de los procesos más significativos inherentes al contexto social y económico.*⁸⁹

La pobreza está fuertemente relacionada con la expansión de la epidemia del VIH y sida en el mundo. Las más altas prevalencias se encuentran en países de bajo desarrollo humano, es decir países que poseen indicadores muy pobres de esperanza de vida saludable al nacer, un producto interno bruto real per cápita bajo y pobres logros educativos. *En Latinoamérica se vive una amplia brecha en la distribución de ingresos y riquezas de todo*

⁸⁹ ONUSIDA y Ministerio de la Protección Social, *Infección por VIH y SIDA en Colombia*, 15.

*el planeta y Colombia es, con Brasil, Guatemala y México, uno de los países con mayor inequidad social en el continente.*⁹⁰

La representación de las prácticas sexuales estrictamente vinculadas con la función reproductiva o con su implicación placentera, sin relación necesaria con el erotismo y la afectividad, expresan relaciones de poder entre hombres y mujeres, en las cuales el hombre cumple el papel de proveedor y protector, y la mujer el papel de madre y reproductora, lo cual genera una valoración positiva del hombre promiscuo y una valoración negativa de la mujer que ejerce su sexualidad.⁹¹

Por otra parte, debido a las diferencias de género predominantes en casi todas las sociedades, los actuales esfuerzos de no están surtiendo efecto entre las mujeres.

Debido a su falta de poder social y económico, las mujeres no están en capacidad de negociar relaciones, en su condición de inferioridad con relación al hombre, la abstinencia o la insistencia en el uso de preservativos no constituyen opciones realistas para las mujeres. El matrimonio y en general las relaciones estables, no constituyen una protección real contra el VIH. La mayoría de las mujeres infectadas a través de relaciones heterosexuales contrajeron el virus con sus parejas estables.⁹²

Habría que mencionar que en Colombia, si bien se ha avanzado en el reconocimiento de las diversas orientaciones sexuales, aún persisten en el país las manifestaciones de estigma y discriminación hacia personas con orientaciones sexuales diferentes a la heterosexual. Estas representaciones sociales se hacen evidentes en actitudes y comportamientos de rechazo a las diferencias en la orientación sexual, en gran parte determinadas por la fuerte tradición judeocristiana de la sociedad colombiana, desde cuyos estándares morales se rechazan vehementemente las orientaciones de la sexualidad diferentes a la heterosexual.⁹³

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., 22.

⁹² Ibid., 23.

⁹³ Ibid., 26.

3.1 Acercamiento a la situación de las mujeres viviendo con VIH en Colombia.

El comportamiento de la epidemia del VIH en Colombia, si se considera la variable de sexo, muestra una afectación que aumenta en las mujeres. Para el año 1988 por cada mujer infectada había 13 hombres; diez años más tarde, por cada mujer infectada existía 4 hombres. Para el año 2008, según datos del Observatorio Nacional de VIH, se estima que por cada mujer infectada existen 2 hombres. Si bien las mayores prevalencias se encuentran en el grupo de hombres que tienen sexo con hombres, este comportamiento de la razón hombre/mujer a lo largo del tiempo muestra que la epidemia *también tiene rostro de mujer*.⁹⁴

La vulnerabilidad de las mujeres ante el riesgo de infección por VIH se manifiesta de diferentes formas según las investigadoras Cristina Herrera y Lourdes Campero⁹⁵. La vulnerabilidad de las mujeres por cuestiones de género se refuerza cuando, además, se suman otras desigualdades como la pobreza o la discriminación por razones étnicas o de preferencias sexuales, es decir, el VIH y sida afecta a las mujeres en tanto mujeres, pero no las afecta a todas por igual.

Es importante en el análisis del comportamiento de la epidemia considerar los diferentes contextos en los que se encuentran las mujeres, trabajadoras de la salud, las compañeras sexuales de personas que tienen prácticas de riesgo, las parejas sexuales de personas que viven con el VIH, las mujeres expuestas a situaciones especiales de riesgo como abuso sexual, violencia, transfusiones sanguíneas sin precaución, y las mujeres indígenas/rurales, migrantes o parejas de migrantes, las mujeres privadas de la libertad o parejas de personas privadas de la libertad, entre otras. Una gran proporción de mujeres pertenece a uno o más de estos “grupos”, y tiene así “vulnerabilidades acumuladas”.⁹⁶

Esta desigualdad está determinada por un sistema diferencial de poder sustentado en el patriarcado, que puede definirse como *un sistema simbólico que organiza el*

⁹⁴ Ministerio de la Protección Social et al., *Factores de vulnerabilidad*, 4.

⁹⁵ Herrera y Campero, *La vulnerabilidad e invisibilidad de las mujeres*, 554-564.

⁹⁶ *Ibid.*, 557.

*funcionamiento de la sociedad a partir del dominio de los hombres y en el machismo, que afecta a las mujeres, pero también a los propios hombres.*⁹⁷ En este sentido, es pertinente evidenciar cómo la definición de lo femenino como un “ser para otros”, y del cuerpo de la mujer como “un cuerpo para otros”, tiene importantes implicaciones para la autoestima, la valoración social y la capacidad de las mujeres para tomar decisiones y actuar en su propio beneficio en el cuidado de su cuerpo, su salud y su bienestar. Las posibilidades reales de las mujeres para negociar en términos de salud sexual y reproductiva con sus parejas erótico-afectivas están estrechamente relacionadas con estas ideas que construyen un “deber ser” en el universo social, determinado por el género.⁹⁸

Los roles de género operan en el debate sobre la culpabilidad o victimización de las personas que viven con VIH. A la mujer se le asocia básicamente con labores de cuidado de los demás, razón por la cual, a pesar de estar presente en los datos epidemiológicos al inicio de la pandemia, sólo fueron observadas como parte de una familia y su necesidad básica era tener la información necesaria para proteger y apoyar a otras persona. El otro rol bajo el cual se visibiliza a las mujeres es la condición de trabajadoras sexuales, que contribuye mucho a su estigmatización como “mujer que infecta” y, por tanto, peligrosa para los hombres, sus hijos y su entorno. Todos estos factores refuerzan la discriminación. En la mayoría de los casos la preocupación se centra en las gestantes, quienes son el sujeto de diversos proyectos orientados exclusivamente a la prevención de la transmisión perinatal. Prevalece la protección de las “nuevas vidas” que la vida de las mujeres.⁹⁹

En un estudio realizado en el Distrito de Cartagena, Colombia, para el año 2007 se registraron 69 casos nuevos de personas infectadas por el VIH, de los cuales el 90% se transmitió por contacto heterosexual y el 70% se presentó en mujeres casadas o con pareja estable. En el año 2008, el número de casos nuevo aumentó a 123 con una razón de hombre: mujer de 2:1, superior a la razón 3:1 del acumulado del país. Hombres y mujeres que reportan tener prácticas heterosexuales adquirieron el VIH en los últimos años con más

⁹⁷ Ministerio de la Protección Social y UNFPA, *Guía de prevención VIH/SID*, 16.

⁹⁸ Ministerio de la Protección Social, *Factores de vulnerabilidad*, 16.

⁹⁹ *Ibid.*, 18.

frecuencia.¹⁰⁰ El análisis colectivo con las personas que participaron en la investigación determinó seis elementos del contexto social asociados con el VIH en Cartagena: los encuentros sexuales ocasionales, el machismo, las prácticas sexuales de hombres con hombres, el trabajo sexual, el turismo sexual y las desigualdades estructurales.¹⁰¹

En otro estudio realizado por Marcela Arrivillaga-Quintero, se constata que, en general, las mujeres piensan que el VIH es una “enfermedad” de la que deben avergonzarse; consideran que para la sociedad no es lo mismo referirse a otra enfermedad, así sea mortal, que referirse al VIH. Al mismo tiempo, tienen una fuerte convicción sobre la discriminación, el rechazo y la lástima que produce el diagnóstico, basándose en el estigma social asociado al mismo. Temen que su familia conozca su estado de salud y se rompa la imagen que se ha construido sobre ellas, inclusive en relación con sus prácticas sexuales, las cuales se verían cuestionadas.¹⁰²

3.2 Violencia contra las mujeres y VIH.

En el año 2000, el Consejo de Seguridad de la ONU, en su resolución 1308, reconocía que las condiciones de violencia e inestabilidad agravaban el impacto que la pandemia del VIH y el sida tiene sobre la población. Este reconocimiento supone un punto de inicio en el estudio de la vinculación entre conflicto armado, VIH y sida, si se parte de la premisa de que la existencia de alguna relación entre ambos fenómenos es un hecho, pero que el contenido de este vínculo no es tan fácilmente identificable.¹⁰³

Uno de los factores que facilita la expansión de la epidemia es el hecho de que la población militar es uno de los sectores de población más afectado por el virus, esto principalmente en África subsahariana. Dadas las peculiares características sociodemográficas de este grupo, formado mayoritariamente por hombres jóvenes, con capacidad de ejercer poder sobre la población civil, y entre los que el uso de la violencia es

¹⁰⁰ Ibid., 173.

¹⁰¹ Quevedo et. al, *Machismo, desigualdad social y turismo sexual*, 184-185.

¹⁰² Arrivillaga-Quintero, *Análisis de las barreras para la adherencia*, 352-353.

¹⁰³ Mateos Martín, García y Ariño, *La relación entre VIH/SIDA, conflictos armados y crisis humanitarias*, 15.

asumido como un instrumento cotidiano de relación social, lo que incluye la violencia de tipo sexual.¹⁰⁴

Hay que señalar también otro factor de gran importancia, es la relativa facilidad con la que los combatientes pueden acceder a determinados recursos escasos en las áreas afectadas por la violencia armada, como son los alimentos u otros bienes de carácter básico. Este acceso privilegiado puede inducir a numerosas mujeres a llevar a cabo prácticas sexuales consideradas de riesgo, a cambio de acceder a dichos recursos para garantizar su subsistencia o la de las personas a su cargo. Al tener en cuenta que una de las consecuencias de los conflictos armados es el incremento de hogares encabezados por madres, conocidas como madres cabeza de hogar, y las dificultades que éstas encuentran para acceder al trabajo remunerado, la alternativa de ofrecer sexo a cambio de recursos necesarios para la supervivencia puede pasar a convertirse en la única posibilidad, tal y como se ha constatado en numerosas zonas afectadas por la violencia armada.¹⁰⁵

En el contexto de conflictos armados internacionales y no internacionales, algunos autores han encontrado la propagación deliberada del VIH, utilizada como arma de guerra, como en el genocidio de Rwanda de 1994. Así se recoge en el informe sobre los conflictos armados, la paz y las mujeres publicado por UNIFEM, en el que las autoras del informe señalan que soldados Hutu conscientes de estar infectados por el VIH forzaron a mujeres Tutsi a mantener relaciones sexuales con ellos con la intención de propagar la infección entre los miembros de la comunidad “enemiga” como una estrategia de guerra.¹⁰⁶

Otro ejemplo es el de la violencia contra las mujeres en la República Democrática del Congo (RDC), en el que un estudio determinó que más de mil mujeres son violadas cada día en la RDC, delitos que generalmente quedan impunes. Muchos hombres han sido asesinados o han sido forzados a abandonar el territorio durante la guerra, sus esposas e hijas quedan en estado de vulnerabilidad. Entre los perpetradores principales de las violaciones se encuentran los miembros de la milicia rebelde y el ejército Congolés, a

¹⁰⁴ Ibid., 16-17.

¹⁰⁵ Ibid., 17.

¹⁰⁶ Ibid.

quienes se les confía la protección de los civiles.¹⁰⁷

Para Joshua S. Goldstein, *los roles de género en la guerra son casi universales porque la dominación de las mujeres por parte de los varones es casi universal*.¹⁰⁸ Los varones fuerzan a las mujeres a una situación de dominación a través de amenazas, violencia oculta, violación, lesiones y otras formas de violencia sexual y violencia doméstica. Para este autor, la guerra lleva a más mujeres al trabajo sexual en situaciones de explotación, *la guerra toma prestado el género como código para las relaciones de dominación y subordinación, por lo cual el trabajo pagado o no pagado de las mujeres tiene un peso mayor sobre las mujeres en tiempo de guerra que en tiempos de paz*.¹⁰⁹

Uno de los retos más importantes, creados por la sexualidad en tiempo de guerra, es la propagación de diferentes enfermedades sexualmente transmisibles. En la Primera Guerra Mundial, en un estado de quietud después de las batallas de 1914, los índices de enfermedades venéreas aumentaron. En la ocupación alemana de una parte de Francia en 1870, por ejemplo, a las prostitutas francesas se les insistió que deliberadamente infectaran con enfermedades de transmisión sexual, masivamente a las tropas alemanas. Inicialmente se presentaron índices de 3% de soldados con enfermedades venéreas durante esta ocupación, posteriormente aumento a 10% y por último a 78% cuando las tropas acamparon en Francia por cinco meses.¹¹⁰

Para controlar esta situación, y subir la moral a los soldados, los comandantes militares han promovido, o directamente organizado, el servicio de prostitución para sus ejércitos. El imperio Romano operaba un sistema de burdeles para sus ejércitos. El ejército español que invadió a Holanda a finales del siglo dieciséis, llevó consigo 400 prostitutas montadas y 800 a pie que eran como una tropa comandada por ciertos oficiales. La palabra “hooker”¹¹¹ viene del general Joseph Hooker en la Guerra Civil de los Estados Unidos,

¹⁰⁷ ACT Alliance, *Loving your enemies*, 17 (traducción propia).

¹⁰⁸ Goldstein, *War and Gender*, 332 (traducción propia).

¹⁰⁹ *Ibid.*, 333.

¹¹⁰ *Ibid.*, 341.

¹¹¹ Es la palabra en inglés para decir prostituta o vulgarmente puta.

cuyo ejército de Potomac estaba acompañado por “Hooker’s girls” (las chicas de Hooker). En la Primera y Segunda guerras mundiales, los ejércitos franceses y alemanes establecieron sistemas de burdeles supervisados militarmente¹¹². En Alemania, agentes secretos podían obligar a cualquier mujer que desearan, a tener sexo, con la amenaza de reportarlas como prostitutas sin licencia, lo que llevaría a los militares a ponerla bajo su control y enviarla a un burdel militar. Así que el impacto negativo de la prostitución durante la guerra, se extendía a las mujeres en general y no solamente a quienes ejercían la prostitución.¹¹³

El ejército japonés, durante la SGM, desarrolló un extenso sistema llamado “women comfort” (mujeres de confort). Miles de mujeres en los países ocupados fueron forzadas al servicio sexual de los soldados japoneses bajo condiciones más difíciles que las reportadas por las prostitutas en Europa. Las mujeres tenían relaciones sexuales con al menos treinta hombres por día, trabajando en turnos de quince mujeres. El promedio entre soldados y mujeres era de 50:1. Si se aplica este promedio al total de siete millones de soldados japoneses da un aproximado de cien mil mujeres en el sistema de confort.¹¹⁴

Durante la Guerra de Vietnam, los soldados estadounidenses que partían recibieron *Rest and Recuperation* (R&R, Descanso y Recuperación) como recompensa. Para 1973, entre trescientas y quinientas mil mujeres trabajaban como prostitutas en Vietnam del Sur, el número exacto es imposible de precisar porque muchas de ellas trabajaban haciendo la limpieza para las tropas estadounidenses y miles de ellas fueron violadas por los soldados. Bangkok se estableció como la “capital del sexo de Asia” en una década. A finales de los 70’s la prostitución militarizada, llevó al turismo sexual un estimado de cien mil mujeres en Bangkok que trabajaban como prostitutas, el 70% de ellas padecía alguna enfermedad de transmisión sexual.¹¹⁵

Al establecerse los soldados estadounidenses en Filipinas, los comandantes

¹¹² Goldstein, *War and Gender*, 342.

¹¹³ *Ibid.*, 344.

¹¹⁴ *Ibid.*, 345-346.

¹¹⁵ *Ibid.*, 346-347.

obligaban a las prostitutas locales a hacerse exámenes y recibían reportes de las autoridades locales de los nombres de las trabajadoras sexuales que habían contraído alguna enfermedad sexualmente transmisible. Los comandantes de las bases ordenaban tomar fotografías de estas mujeres para ponerlas sobre tableros para alertar a los varones estadounidenses. Las autoridades de los Estados Unidos se negaban a pagar tratamientos para estas mujeres. Las mujeres eran “reclutadas” en provincias deprimidas y les daban la falsa promesa de una buena paga. Ellas perdieron su libertad, fueron maltratadas y, a finales de los 80’s, empezaron a morir de sida. Las bases fueron cerradas en 1992, pero los efectos perduraron.¹¹⁶

Las tropas de mantenimiento de paz de las Naciones Unidas (UN, por su sigla en inglés) en Bosnia, durante la guerra, presuntamente tuvieron relaciones con prostitutas musulmanas controladas por las fuerzas serbias. Después de la guerra, cierto número de policías de las UN y tropas de la Fuerza de Estabilización (SFOR) en Bosnia, participaron en prostitución local y tráfico de esclavas sexuales en Europa del Este. De manera similar, tropas internacionales en Kosovo en 1999 fueron el combustible del *boom* de la prostitución.¹¹⁷ En 1995, después de conquistar el pueblo de Srebrenica en Bosnia, las fuerzas serbias apartaron a los siete mil hombres y jóvenes, ejecutándolos a todos, y los sepultaron en fosas comunes. Las mujeres y niños jóvenes fueron llevados en buses y deportados del territorio controlado por serbios, salvo algunas mujeres jóvenes que fueron llevadas a otro lugar, evidentemente, para ser violadas.¹¹⁸

En América Latina, los gobiernos militares en los 80’s desarrollaron patrones de castigo específicamente diseñado para las mujeres que se oponían al régimen. En Centroamérica, los gobiernos usaban la tortura sexual como parte de un patrón de violencia generalizada contra las poblaciones que simpatizaban con los rebeldes. En Chile, Argentina y Uruguay, por contraste, las mujeres eran individualizadas e identificadas, por el gobierno como enemigas, luego las detenían y eran sexualmente torturadas. De igual forma, las

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Ibid., 343.

¹¹⁸ Ibid., 356-357.

mujeres se convirtieron en objetivo central en la guerra contrainsurgente del gobierno mexicano contra las guerrillas Zapatistas. La violación se convirtió en una táctica central para intimidar a las mujeres y dominar a las comunidades.¹¹⁹

3.2.1 Violencia contra las mujeres en Centroamérica.

En un informe realizado en el 2010 sobre la violencia contra las defensoras de derechos humanos en Mesoamérica, se reconocen los abusos sexuales por parte de familiares, violencia y abandono por parte de la pareja y la familia, y las violaciones sexuales perpetradas por los cuerpos armados del Estado. De manera particular se resalta como las mujeres indígenas han sido víctimas de violencia sexual en tiempos de guerra. Los cuerpos han sido usados como botín, como campo de batalla y como arma de venganza.¹²⁰

Se encuentra también en el informe 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. También se han recrudecido la lesbofobia, la transfobia y los crímenes de odio contra la población trans y las trabajadoras sexuales, así como contra las organizaciones que defienden sus derechos.¹²¹

3.2.2 Situación del VIH y mujeres en el Cono Sur.

En un estudio realizado en Argentina, Chile, Brasil y Uruguay sobre violencia contra las mujeres se encuentran algunos datos sobre la relación entre violencia contra la mujer y VIH desde una perspectiva de género.

Se destaca la situación de vulnerabilidad de las mujeres frente al VIH, especialmente en Argentina y Brasil, que presentan una disminución pronunciada de la razón varón/mujer infectado/a y también de la edad de infección en las mujeres. El cruzamiento de las cifras del VIH con otras variables, como el nivel de instrucción, evidencia la vinculación del aumento del VIH con el incremento de la situación de pobreza

¹¹⁹ Ibid., 364.

¹²⁰ Alianza Centroamericana, *Violencia contra defensoras de derechos humanos en Mesoamérica*, 6.

¹²¹ Ibid., 12.

y/o exclusión de los países del Mercosur. No hay datos oficiales que articulen las estadísticas de violencia de género con la feminización del VIH. Por tanto, es indispensable el cruzamiento de estas dos variables para lograr un diagnóstico del impacto de la violencia contra las mujeres (especialmente la sexual) sobre el aumento del VIH en ellas, y un análisis del VIH como facilitador/determinante de la violencia de género en los ámbitos doméstico y público, y en los servicios de salud.¹²²

La inexistente o escasa cantidad de estudios que aborden en el ámbito nacional en los cuatro países la relación entre violencia y VIH no permite aseverar una relación directa, pero orienta a profundizar su investigación. Los porcentajes de este estudio superan los referidos a un estudio realizado por la Organización Mundial de la Salud en varios países donde se indica que entre el 10 y el 52% de las mujeres había sufrido maltrato físico por parte de su pareja en algún momento de su vida, entre el 10 y el 30% había sido víctima de violencia sexual por parte de su pareja, así como entre el 10 y el 27% de las mujeres declaró haber sido objeto de abusos sexuales siendo niñas o adultas.¹²³

3.2.3 Conflicto armado en Colombia, violencia sexual y VIH.

La representante especial del Secretario General de las Naciones Unidas, sobre violencia sexual en los conflictos, Margoth Wallström, visitó Colombia entre el 16 y 19 de mayo de 2012. En la conferencia de prensa en la cual dio a conocer los resultados de su visita, expresó que la violencia sexual en el conflicto armado es el “lado oscuro” de Colombia.¹²⁴

Esta lamentable situación se repite en Colombia de manera sistemática por todos los actores armados. Las mujeres, en el contexto del conflicto armado, regularmente se ven expuestas a todo tipo de abuso, maltrato, denigración y persecución por el hecho de ser mujeres, lo cual produce un efecto negativo desproporcional sobre ellas. La violencia sexual en el marco del conflicto armado, también puede tener una incidencia en la infección

¹²² Bianco y Mariño, *VIH/SIDA + Violencia Dos caras de una misma realidad*, 16.

¹²³ *Ibid.*, 60.

¹²⁴ Organización de las Naciones Unidas, *Conferencia de prensa Margot Wallström en Colombia*, 25 de mayo de 2012.

por VIH en las mujeres, tal como se ha evidenciado en otros contextos de conflicto armado enunciados anteriormente.

La Corte Constitucional de Colombia en el año 2004 profirió la sentencia T-025¹²⁵, en la que declaró que Colombia se encuentra en un estado de cosas inconstitucional en relación con las personas que se encuentran en situación de desplazamiento forzado por causa del conflicto armado interno. Entre otros aspectos, la Corte Constitucional resalta que hay un impacto desproporcionado del conflicto armado y del desplazamiento forzado sobre las mujeres y que existe riesgo de violencia sexual contra ellas. Posteriormente la Corte Constitucional de Colombia mediante el Auto 092 de 2008¹²⁶, evidencia la relación entre conflicto armado, violencia sexual e infecciones de transmisión sexual.

Los efectos perversos de la violencia sexual sobre el ejercicio de los derechos fundamentales de sus víctimas sobrevivientes se perpetúan en las distintas secuelas que aquella puede conllevar. Entre estas secuelas se cuentan (a) las lesiones físicas y el contagio de infecciones de transmisión sexual –incluido el VIH/SIDA(...).¹²⁷

Defensoras de derechos humanos en Colombia manifestaron que en medio de una cultura patriarcal y machista como la colombiana, las violencias sexuales que ocurren en el marco de la violencia sociopolítica y el conflicto armado:

(...) hacen parte un continuum de las violencias que las mujeres enfrentan día a día y cuya invisibilidad, justificación y naturalización cotidiana se extiende a los delitos sexuales que sufren por parte de los actores armados legales e ilegales. Este entorno cultural y social obstaculiza gravemente el acceso a la justicia pues incluso para muchas de las víctimas, estas violencias no son violaciones a sus derechos humanos.¹²⁸

En cuanto a la relación entre violencia sexual, presencia de multinacionales, grupos armados e ITS, el informe menciona que la explotación minera en el país se constituye actualmente en un importante factor de mayor vulnerabilidad de las mujeres a ser víctimas de diversos tipos de violencia entre ellas la sexual por parte de los grupos armados irregulares, especialmente los grupos paramilitares, que acompañan generalmente la

¹²⁵ Corte Constitucional de Colombia, *Sentencia T-025 de 2004*, 04 de julio de 2012.

¹²⁶ Corte Constitucional de Colombia, *Auto 092 de 2008*, 04 de julio de 2012.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Organizaciones de Mujeres, *El Estado y la violencia sexual contra las mujeres*, 8.

explotación minera de las multinacionales, esto sumado a un incremento en la presencia de funcionarios y empleados que las mismas generan. Se evidencia así *el incremento de la prostitución, incremento en los índices de violencia sexual contra niñas y mujeres y con ello, de los embarazos no deseados y las enfermedades de transmisión sexual.*¹²⁹

En una investigación realizada por la Casa de la Mujer, para el periodo 2001-2009, se evidencia la gravedad de las agresiones sexuales con una prevalencia del 17,58% para los 407 municipios con presencia de fuerza pública, guerrilla y paramilitares. De esta alta prevalencia se desprende que durante los nueve años objeto de esta investigación 489.687 mujeres fueron víctimas directas de violencia sexual. Este dato representa que anualmente en promedio 54.410 mujeres fueron víctimas directas de algún tipo de violencia sexual, 149 diariamente y 6 cada hora. Una de las conclusiones del informe es que *se puede inferir que la violencia sexual constituye una práctica habitual y frecuente en el marco del conflicto armado.*¹³⁰

Aunque la epidemia del VIH en Colombia es caracterizada por ser concentrada y los índices de prevalencia son comparativamente bajos, para la investigadora Caroline Törnqvist, sin embargo, la prevalencia crece, especialmente entre la población vulnerable, entre quienes se encuentran las mujeres, y señala la importancia de apuntar a intervenciones para prevenir una epidemia generalizada.¹³¹

Para Törnqvist, además de las limitaciones estructurales para la prestación del servicio de salud por parte del Estado colombiano:

(...) la estrategia militarista del Estado colombiano, unido al difícil acceso de organizaciones no gubernamentales a las áreas de mayor conflicto, así como la escasa o nula acción estatal, limitan la respuesta efectiva al VIH y sida en estas zonas, puesto que no se puede acceder a la población civil que vive en estas áreas y mucho menos a los combatientes para generar estrategias de prevención y promoción.¹³²

Según Törnqvist, la presencia de los grupos armados puede ser un vector de la

¹²⁹ Ibid., 11.

¹³⁰ Casa de la Mujer, *Primera encuesta de prevalencia de violencia sexual*, 7-8.

¹³¹ Törnqvist, *Linking HIV/AIDS*, 2 (traducción propia).

¹³² Ibid., 16.

transmisión del VIH. Una de las razones para que se presente esta situación, es que tanto el personal uniformado de las Fuerzas Armadas de Colombia, así como los grupos armados irregulares, reciben un salario relativamente bueno o tienen acceso a bienes y servicios a los que la población en general no tiene o a los cuales tienen acceso limitado, lo que les da una posición de ventaja que facilita el sexo pagado o relaciones sexuales a cambio de bienes.¹³³ La investigadora también descubrió que al interior de los grupos armados irregulares, en particular de las FARC-EP, a los reclutas se les obliga a hacerse pruebas del VIH y aquellos que son seropositivos se les asesina. También evidenció una táctica de infiltrar en el grupo enemigo a mujeres VIH positivas para infectar al bando enemigo. Esta es una acusación que se hacen mutuamente paramilitares y guerrillas. Aunque es casi imposible verificar esa conducta, esto indica una posible táctica de infección por VIH como arma de guerra.¹³⁴

Los cultivos considerados ilícitos, tienen lugar en remotas zonas rurales con ninguna o limitada presencia estatal, dando como resultado limitados canales de participación en la economía legal para las personas. El cultivo y procesamiento de la coca y la dinámica de esta industria, ha significado un importante incremento de los ingresos de los pobladores en estas áreas, lo que ha permitido que un significativo número de hombres jóvenes tengan una cantidad considerable de dinero, el cual gastan en el consumo de drogas y en mujeres. Se presenta así un incremento en la prostitución, tanto en la oferta como en la demanda, lo que puede dar lugar a un incremento en la incidencia de infección por VIH.¹³⁵

Según Törnqvist:

(...) durante el proceso de desmovilización de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC, paramilitares) en Santa Fe de Ralito, hubo una concentración importante de personal militar, combatientes de las AUC, personal del gobierno y otras personas, así como un flujo importante de dinero. Como resultado, la demanda de prostitutas se incrementó, con trabajadoras sexuales traídas de diferentes lugares del país. Las trabajadoras sexuales usualmente eran mujeres jóvenes pobres, con bajos niveles de educación. Algunos burdeles fueron instalados cerca al lugar donde se encontraban los paramilitares que estaban participando de los acuerdos con el gobierno, quienes estaban protegidos por la policía. También los paramilitares pidieron que jóvenes vírgenes fueran llevadas a ellos. En un informe de la Organización Mundial de la Salud se reporta el incremento de ITS y VIH en esta zona luego de los acuerdos de Santa Fe de Ralito.¹³⁶

Hecha esta aproximación al contexto del VIH en Colombia, ahora se hará un acercamiento al contexto de Palestina en los tiempos de Jesús, para considerar algunos

¹³³ Ibid., 17.

¹³⁴ Ibid., 19.

¹³⁵ Ibid., 21.

¹³⁶ Ibid., 25.

aspectos similares a los que se viven actualmente en Colombia, especialmente con relación a la situación de la mujer, para que en el capítulo final se haga una lectura de aproximación entre las mujeres judías de las narrativas de Lucas y las mujeres que actualmente atraviesan por similares situaciones, para que mediante la propuesta de la hermenéutica crítica feminista de liberación de la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, se logre una aproximación a una lectura liberadora de las Escrituras para el empoderamiento de la mujer como un elemento más de una respuesta a la situación de las mujeres en el contexto del VIH en Colombia.

Capítulo 4. Contexto del evangelio de Lucas.

Teniendo en cuenta el acercamiento que se hizo al contexto del VIH y el sida en Colombia, especialmente en relación con la situación de las mujeres, ahora una breve mirada al contexto de Palestina en el siglo primero y segundo, enfocado en las relaciones entre los varones y las mujeres, así como la influencia helenista y del Imperio Romano, que determinó también situaciones de exclusión y violencia contra las mujeres. Esto puede ayudar a entender mejor lo que significó el ministerio de Jesús para las mujeres de su tiempo y lo que puede significar para el empoderamiento de las mujeres en la actualidad, quienes enfrentan contextos que las hacen vulnerables al VIH.

La lectura cuidadosa de Lucas muestra que escribe a una iglesia con muchos y profundos problemas. *Desde la perspectiva de Lucas, la vida de la iglesia probablemente involucra, al menos, la rivalidad entre Hebreos y Helenistas, desigualdades entre ricos y pobres, el dolor del sufrimiento y la persecución, así como el asunto del papel de las mujeres en la iglesia.*¹³⁷

En Lucas también se evidencia la inclusión universal, con la extensión del mensaje del evangelio a los gentiles. *Al hacer eco del Antiguo Testamento, y a lo largo de la obra de Lucas, es razonable tomar la oferta universal de salvación como el punto de apoyo de la teología lucana de la salvación.* También la salvación puede ser equiparada con vida eterna y puede significar ser bendecido, tener paz y recibir revelación y gloria. Además de todo ello, a la luz del ministerio de Jesús, *Lucas está convencido que la salvación es una experiencia presente.*¹³⁸

Lucas resume el ministerio de Jesús así, *Dios ungió a Jesús de Nazaret con el Espíritu Santo y con poder haciendo bien y sanando a todos aquellos oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él* (Hch 10,38). Lucas presenta a Jesús como una persona que comparte el poder con otros, por ejemplo en la historia de la mujer que fue sanada

¹³⁷ Twelftree, *People of the Spirit*, 9,13 (traducción propia).

¹³⁸ *Ibid.*, 46-47.

cuando ella tocó a Jesús, o en el pasaje en que Jesús envía a los doce a proclamar el Reino de Dios y sanar a los enfermos, así como en la misión de los setenta y dos. *El poder, que viene de la llenura del Espíritu es para cumplir una misión global.*¹³⁹

4.1 Situación de la mujer en Palestina en tiempos de Jesús.

Hay similitud entre los derechos y libertades de las mujeres greco-romanas y los derechos y libertades de las mujeres judías del primer siglo en Palestina. Lo más importante, es que ambas reflejan un incremento en el poder social de las mujeres entre la sociedad de élite. En Palestina esto es evidente en la medida que algunas mujeres judías actuaban en sus contextos, como lo hacían los patronos gentiles.¹⁴⁰

Aunque la mayoría de la población, y por tanto la mayoría de mujeres, era campesina, había diferentes formas en que una mujer judía podía volverse independiente económicamente. De acuerdo con Richard Bauckham había siete posibles medios de propiedad independiente disponible para una mujer judía: 1) *herencia por una hija*, 2) *donaciones*, 3) *ketubba, dinero que el esposo entrega a la mujer en caso de muerte o divorcio*, 4) *la dote*, 5) *mantenimiento de la viuda con la propiedad de su esposo*, 6) *herencia de la viuda*, 7) *dinero ganado como pago por su trabajo.*¹⁴¹

La transferencia de la riqueza, la mayoría de las veces en forma de tierra, de una generación a otra fue una importante función social del matrimonio en el siglo primero. La herencia servía como medio para transferir el honor y el estatus a las generaciones siguientes entre la familia. Como resultado, *en esta sociedad patriarcal el deber primario de una esposa era dar a luz un hijo varón que pudiera heredar y conservar la línea familiar paterna, lo cual traía honor al grupo.*¹⁴² Respecto al divorcio, un varón podía divorciarse de su esposa sin su consentimiento, por un número determinado de razones, por ejemplo, encontrar otra mujer con quien el varón quisiera estar. Un hombre podía tener

¹³⁹ Ibid., 81.

¹⁴⁰ Marks, *Follow that Crown*, 77-96, citado en Penner, *The Work of Wealthy Women*, 29 (traducción propia).

¹⁴¹ Bauckham, *Gospel Women*, 121-133. (traducción propia)

¹⁴² Yamaguchi, *Mary and Martha* 16. (traducción propia)

más de una esposa. Por su parte, a las mujeres raramente se les permitía divorciarse de sus esposos y se suponía que no debían tener más de un esposo.¹⁴³

Dentro del judaísmo el matrimonio tenía una importante razón de ser desde la religión según lo estipulado en la *Torah*. *El matrimonio era visto como la solución preferida de las dificultades económicas de un varón, y como el intento por preservar el honor y la castidad de una mujer. Sin embargo, aquello que más se resalta en las escrituras judías es que la unión entre un varón y una mujer con el propósito de tener descendencia, es bendecida por Dios*¹⁴⁴. Respecto a los derechos de la mujer, a través del matrimonio ella entraba a la esfera de autoridad de su esposo desde la esfera de autoridad de su padre, frecuentemente sin ser consultada. En el evento que su esposo muriera, ella podía quedar a cargo de la familia del esposo, o podía tomar la *ketubba* o la dote completa y marcharse.¹⁴⁵

Otro elemento que perpetuaba la exclusión de las mujeres de la vida social y religiosa, es el de pureza e impureza. Entender las leyes pertenecientes a estos asuntos fue parte de la visión del mundo mediterráneo en el siglo primero, y usualmente fueron entendidos en el contexto del ámbito religioso. Los cultos paganos tenían varias leyes basadas en la preocupación por la pureza ritual. Por ejemplo, la menstruación era considerada como algo que profanaba e incapacitaba a los sacerdotes paganos para realizar sus deberes de culto en los templos.¹⁴⁶

No hay que olvidar, sin embargo, que estos elementos que encontramos en los textos bíblicos, son mayormente prescriptivos que no descriptivos, tal y como lo advierte Elisabeth Schüssler Fiorenza.¹⁴⁷ Es decir, que los textos reflejan el deseo de una parte de la comunidad, generalmente líderes varones que pretendían limitar el papel de la mujer en la sociedad y en el ministerio, y no son descripciones de lo que sucedía en la realidad. Más

¹⁴³ Ilan, *Jewish Women*, 191. (traducción propia).

¹⁴⁴ *Ibid.*, 36.

¹⁴⁵ Bauckham, *Gospel Women*, 37.

¹⁴⁶ Vassa Larin, *What is „Ritual Im/Purity*, 46. (traducción propia)

¹⁴⁷ Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, 149-150.

bien, acudiendo a la hermenéutica de la sospecha, lo que se podría imaginar es que las mujeres ejercían un papel de liderazgo que pretendía ser limitado acudiendo a disposiciones legales patriarco-heterónomas, si se permite el término, que se tenían como reveladas por la divinidad para garantizar su legitimidad.

Las escrituras judías contienen numerosos preceptos directamente relacionados con lo que se considera limpio o inmundo, puro e impuro (Lv 7,19-21, 11; Dt 23, 9-14). En su sentido más básico, inmundicia o impureza es definida como

(...) aquello que amenaza o se opone a la santidad, y por tanto, debe mantenerse separada de esta esfera. Pureza es así, más una categoría cultica que una categoría ética. En este caso la impureza está relacionada con la existencia humana y la pureza está relacionada con Dios. Los dos no pueden entrar en contacto porque la condición mortal humana es incompatible con la santidad de Dios.¹⁴⁸

Otro aspecto de las relaciones en el mundo mediterráneo del siglo primero en Palestina es el de los roles de género. En una sociedad patriarcal, como se ha mencionado anteriormente, el padre representa la cabeza del hogar y actúa en nombre del hogar en la esfera pública. Por otra parte, todo lo relacionado con los asuntos dentro de la casa corresponden a la mujer¹⁴⁹. De acuerdo con investigaciones de feministas, las mujeres eran vistas como “otro”, y como resultado eran devaluadas y subordinadas en cierto grado. *Debido a que la interacción entre mujeres y varones es esencial para la continuidad del grupo, las mujeres no eran vistas por los varones como “totalmente otro”, solamente un varón con igual estatus y educación puede ser igual a otro varón, lo mismo sucedía con las mujeres.*¹⁵⁰

4.2 Poder militar y violencia sexual.

La primera imagen que aparece en el mundo de Jesús es una severa y cada vez peor situación social y económica. Injusticia institucionalizada, doble tributación, pesadas deudas, y pérdida de la tierra. Los campesinos eran los más afectados puesto que se veían

¹⁴⁸ Wright, *Unclean and Clean*, 46-47. (traducción propia)

¹⁴⁹ Malina, *The Social World of Jesus*, 50-51. (traducción propia)

¹⁵⁰ Osiek y Balch, *Families in the New Testament World*, 51. (traducción propia)

obligados a perder sus tierras por la doble tributación y porque no podían pagar sus deudas a los ricos que les prestaban dinero.¹⁵¹

Otra característica es la visión de Galilea como una ciudad urbanizada, cosmopolita y próspera. Según algunos investigadores Galilea de hecho era el epítome de la cultura Helenista. La baja Galilea en el siglo primero era una ciudad urbana y urbanizada como cualquier otra en el imperio. Jesús y sus contemporáneos fueron afectados en gran manera por la presencia del Imperio Romano, el cual permeaba la sociedad palestina. El mundo judío también estaba en medio de un importante y traumático cambio social.¹⁵²

La influencia greco-romana permeó algunas áreas de la sociedad. En el tiempo de Jesús, Antipas gobernó como Tetrarca bajo los mismos cuatro términos y condiciones que su padre: 1) *pagar tributo a Roma*, 2) *defender las fronteras*, 3) *prevenir las revueltas que se presentaran localmente*, y 4) *contribuir con tropas en cualquier acción militar que Roma iniciara en los países cercanos*. Esta conexión entre Herodes y la Roma Imperial dio como resultado el resentimiento de los judíos que vivían en Palestina. Los judíos preveían la liberación del gobierno extranjero, y por tanto, la mayoría de la población no veía con buenos ojos a los romanos.¹⁵³

Para el soldado romano el hecho más notable de la incorporación es su carácter religioso y fuertemente constrictivo. La distinción fundamental que establece el derecho sagrado y público de Roma, la que existe entre *domi* y *militiae*, lo que es civil y militar, se opera para el ciudadano incorporado a filas en el momento en que presta juramento solemne, *sacramentum*. El ejército romano era consagrado, la fórmula hacía maldito, *sacer* entregado a los dioses, a quien la violara. El juramento ligaba de forma absoluta al soldado con el Estado y con sus superiores y convertía en legales, de otro modo culpables, todos los actos que pudiera realizar el soldado.¹⁵⁴ Mientras que la mayoría de la gente tenía poco contacto directo con los emperadores y los gobernadores, los soldados ofrecían el que

¹⁵¹ Sanders, *Jesus in Historical Context*, 18. (traducción propia)

¹⁵² *Ibid.*, 18-19.

¹⁵³ *Ibid.*, 20.

¹⁵⁴ Nicolet, *Roma y la conquista del mundo mediterráneo*, 225-226.

probablemente era el rostro más visible del poder de Roma para los habitantes de las distintas localidades.¹⁵⁵

Las referencias de las acciones militares (Mt 22,7; Lc 21,10.20), a grupos de soldados (Jn 18,3; Flp 1,13) a la guardia pretoriana de Roma (Hch 28,16) y a soldados con variados servicios y de diversa graduación (Hch 23, 23-24.27.31-33), aparecen continuamente en los textos del Nuevo Testamento, que los presentan como quienes hacían respetar el orden de Roma. De manera que el orden público, el poder militar, las alianzas de ámbito local y la justicia romana están claramente relacionados entre sí. También se puede hacer referencia a la crueldad del Imperio Romano representada en las acciones de los soldados romanos quienes se burlan de Jesús, lo torturan y crucifican (Mt 27,27-31; Mc 16,20; Lc 23,34.36-37; Jn 19,32-34).¹⁵⁶

De hecho, los romanos atacaban decisivamente cualquier persona o pueblo que tenía la audacia de buscar su libertad. En respuesta a la insurrección popular en Galilea, Perea y Judea, después de la muerte de Herodes en el año 4 aC, se envió un masivo ejército de legiones romanas y tropas auxiliares desde las ciudades y las áreas circundantes para poner fin a la rebelión. Josefo reporta que las tropas romanas capturaron e incendiaron la ciudad de Séforis y esclavizaron a los habitantes. Para suprimir la rebelión en Galilea, y en cualquier otro lugar, los romanos aterrorizaban a la población como medio de intimidación del control imperial. *En los alrededores de Séforis y en lugares como Emaús, los pueblos fueron quemados, las personas vendidas como esclavas, y miles de rebeldes fueron públicamente crucificados en una estrategia sistemática de buscar y destruir.*¹⁵⁷

Otro aspecto que es necesario resaltar de la ocupación militar son las situaciones de violencia sexual en medio del asedio a las ciudades ocupadas. Era común que los soldados tomaran a mujeres, niños y niñas como esclavas, después de asesinar a los varones. Según la *lex iulia*, el abuso sexual era considerado adulterio, el estupro era considerado un delito. Pero este era solamente considerado cuando se cometía contra mujeres solteras libres o

¹⁵⁵ Carter, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, 66.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 66-68.

¹⁵⁷ Horsley, *Galilee history, politics, people*, 62-63. (traducción propia)

contra libertas. Las relaciones sexuales con esclavas no eran consideradas adulterio, no eran estupro. Un hombre podía tener concubinas con aquellas mujeres sobre quienes la relación no era penalizada como estupro según la *lex iulia*, entre las que se encontraban las esclavas así como mujeres sin clase como prostitutas, actrices, proxenetas, adúlteras, convictas, e incluso se incluyen peregrinas.¹⁵⁸

Al menos la mitad de los soldados en el siglo I a.C. no eran casados. Esto implica prácticas sexuales diversas, a parte del celibato. Dado el tamaño del ejército romano y las implicaciones para las relaciones entre civiles y militares, otras prácticas sexuales como prostitución, violación, prácticas homosexuales, tendrían un considerable impacto en la comunidad militar¹⁵⁹. Los soldados como instrumento de la violenta fuerza ejercida por el poder central de la estructura del imperio, ocupa una relación de poder sobre las provincias, que pudieron promover relaciones sexuales asimétricas, concretamente varias formas de explotación sexual (prostitución, esclavitud) y violaciones. Las actitudes sociales romanas veían a las esclavas como sujetos de los deseos sexuales de los propietarios.¹⁶⁰

Pese a todo, la violación de mujeres rara vez es mencionada en relación con el saqueo de ciudades. Una de las razones podría ser el hecho de que mientras la ciudad resiste, las mujeres son ciudadanas, pero como cautivas pasan a ser entidades superfluas a ojos de los historiadores antiguos. Otra, más plausible, es la misma naturaleza de la historia para los antiguos, entendida como relato que recoge lo sorprendente, datos dignos de ser recordados. Con más razón, entonces, se ha de pensar en el relativo silencio de las fuentes como una confirmación: *la violencia sexual contra las mujeres en contextos bélicos era entendida como absolutamente habitual*.¹⁶¹

Sin duda, este tipo de actitud romana debía tener cierta finalidad disuasoria para con los enemigos, y obtuvo el resultado esperado, al menos en el mundo helénico, donde parece que los ejércitos helenísticos llegaron a sentir verdadero pavor ante la fama sanguinaria de

¹⁵⁸ Pang, *The Marriage of Roman Soldiers*, 209. (traducción propia)

¹⁵⁹ *Ibid.*, 229.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 230-231.

¹⁶¹ Antela-Bernárdez, *Vencidas, Violadas, Vendidas*, 307-322, 313.

las legiones. No obstante, más terror que los hombres debieron sentir las mujeres helénicas ante la posibilidad de caer en manos de los soldados romanos, puesto que a su brutal comportamiento debían sumar la violación, práctica absolutamente habitual por parte de los legionarios. Asimismo, otra explicación de las violaciones masivas está en *su utilidad antropológica como mecanismo de control social, al permitir que las tropas romanas demuestren su capacidad para sembrar el terror, lo cual evidencia con claridad la capacidad de Roma para poner en marcha su poder represivo.*¹⁶²

Si bien el asalto sexual a civiles es una elección personal de los soldados durante el saqueo, el término que los latinos empleaban para designar tal asalto incluía, de un modo inherente, la acción de forzar a las mujeres del enemigo y vejarlas sexualmente. *La finalidad de todo el sistema responde al deseo de vengar las afrentas del enemigo en los cuerpos de sus mujeres, al proceso mismo de obtención de las propiedades del vencido, entre las cuales están incluidas las mujeres.*¹⁶³

Una vez hechas botín y repartidas, las cautivas suelen ser vendidas, antes o después, por necesidades tácticas de movilización y desplazamiento o por el mero deseo de sus nuevos amos de obtener liquidez monetaria con que hacer frente a cualquier gasto eventual, entre los que quizás se podría incluir la bebida o el juego que suelen acompañar de forma sempiterna la vida de los soldados del mundo antiguo. Al fin y al cabo, la venta de esclavos supone el mayor provecho del saqueo de una ciudad.¹⁶⁴

Como resultado de las violaciones masivas de mujeres, también se daba lugar a los embarazos no deseados y por consiguiente la posibilidad de la existencia de niños y niñas sin padre. Para referirse a los hijos ilegítimos, teniendo en cuenta que solo se consideraban legítimos los hijos e hijas cuyo padre les había reconocido, los griegos empleaban el término *parthenias*, que significa “hijo de una virgen”. A su vez, estas madres solteras eran denominadas *parthenos*, que si bien quiere decir “virgen”, también puede hacer referencia a mujeres que han parido sin estar casadas. El problema devendría, entonces, del estatus jurídico al que pertenecerían los nacidos de

¹⁶² Ibid., 315.

¹⁶³ Ibid., 316.

¹⁶⁴ Ibid., 318.

esta circunstancia, que serían desde un principio considerados *nothai*, bastardos, por lo que quedarían fuera del ámbito de los derechos de ciudadanía.¹⁶⁵

Hay una teoría la cual dice que probablemente María, la madre de Jesús, haya sido abusada sexualmente por un soldado romano. Celso, uno de los críticos del cristianismo, escribió “La verdadera doctrina” en el año 170 dC. Aunque estos escritos no se conservan, se les conoce por la refutación que a ellos hizo Orígenes, “Contra Celso”, unos setenta años más tarde. Esto dice el relato.

Después de esto, él (Celso), presenta al judío manteniendo una conversación con el mismo Jesús y refutándole, tal como él piensa, con muchas acusaciones. La primera, porque él fabricó la historia del nacimiento de una virgen; y le reprocha diciéndole que él provenía de una aldea judía y de una pobre mujer del campo (...) Celso dice que ella fue expulsada por su marido, que era carpintero de oficio, cuando se probó que era adúltera (...) y cuando ella tuvo un hijo de cierto soldado llamado Pantera (...) Entonces, él dice que después de que ella fue expulsada por su marido y mientras estaba vagando, dio a luz a Jesús de un modo deshonorado.¹⁶⁶

Lo que Celso desea es que se extiendan sospechas sobre Jesús, con el argumento que los orígenes de Jesús se hallan en la actividad adúltera de una mujer ordinaria, un nacimiento ilegítimo. En otras palabras Jesús era un hijo bastardo. Esta es una de las principales críticas de Celso al cristianismo, el cual es resultado de una dudosa iniciativa femenina. La referencia a Jesús como hijo de un soldado romano llamado Pantera (apodo griego ordinario de los soldados romanos) pone de relieve la semejanza entre este nombre y el término griego que significa “virgen”, y se ha sugerido que este término se ha transformado en un nombre propio. Incluso en algunos textos rabínicos se presenta a Jesús como el “hijo de Pantera”.¹⁶⁷

Considerando la posibilidad que María haya sido abusada sexualmente, desde una hermenéutica crítica feminista de liberación y de la teología de la cruz, se podrían dar lugar a interpretaciones que permitan lecturas liberadoras para las mujeres que hoy padecen la

¹⁶⁵ Ibid., 320.

¹⁶⁶ MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo*, 116-118.

¹⁶⁷ Ibid., 118-119,120.

crueledad de no tener decisión sobre sus cuerpos y que han sido silenciadas para no hablar de tales abusos.

Para empezar, y tomando como referencia la narrativa lucana del primer capítulo del evangelio en especial la anunciación (Lc 1,26-38) y el *Magnificat* (Lc 1,46-55), se presencia a una mujer joven, judía de galilea, seguramente campesina y pobre. Esta mujer estaba desposada, es decir, iba a contraer nupcias con un hombre judío llamado José. María queda embarazada “por fuera de lo legalmente establecido”, es decir, no queda embarazada de quien será su futuro esposo dentro del matrimonio, por lo cual María podía ser repudiada y ser abandonada incluso por su familia, por constituir este embarazo una deshonra para la familia patriarcal.¹⁶⁸

Para las mujeres judías el hecho de no tener hijos era considerado una afrenta y significaba que la gracia de Dios no estaba con esa familia. Esto también podría ser causa de abandono por parte del esposo, puesto que regularmente se consideraba que la mujer era la culpable de no poder tener hijos. Lo contrario, era considerado como una bendición de Dios. El tener hijos era la muestra de la misericordia y la gracia de Dios sobre la familia¹⁶⁹. María se encuentra en un dilema, por una parte tiene la “bendición” de tener un hijo, pero por otra parte, este hijo no es fruto de la consumación del matrimonio. Pero también surge la pregunta ¿Cómo puede considerar María una bendición el hijo que es producto de un abuso sexual por parte de un soldado?¹⁷⁰

Aun así, aunque en un principio María no decidió sobre su sexualidad y sobre su cuerpo, al ser sometida a la violación por parte de un soldado romano, María tiene ahora un margen de decisión sobre el hijo que va a tener. Le es anunciado que a pesar de la situación que vivió, este llamado ahora Hijo de Dios, será quien va a ser determinante para la

¹⁶⁸ Cfr. Ashley, *Women in Luke's gospel*, 91.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Es importante advertir que no se tiene la intención aquí de hacer un pronunciamiento a favor o en contra del aborto, asunto que no es el propósito de esta reflexión por considerar que este no es el espacio para hacerlo y por no ser este un aspecto central de la monografía. Sin embargo, es importante resaltar que este no es un asunto de menor importancia, especialmente para el feminismo y la teología feminista, por lo cual, debe también ser parte de la reflexión teológica.

liberación de Israel. María decide asumir el riesgo de la afrenta de parte de su esposo y de su familia, y a de esta situación dolorosa de abuso, va a permitirse ser dueña de su cuerpo y de las decisiones que conciernen a su sexualidad. Va a tener a este hijo, y va a guiarle en la senda profética, no sin antes ser ella un referente profético para las mujeres de su tiempo y para la comunidad cristiana primitiva.

María de Nazaret, al igual que su antecesora también llamada María (Ex 15,19-21), se caracteriza por su función profética, en un inicio en el movimiento primitivo emancipador de mujeres judías, y posteriormente como dirigente de la iglesia primitiva. Al igual que María en el Éxodo lidera la danza de anuncio profético de la victoria sobre el ejército egipcio, María de Nazaret, mediante el *Magnificat*, anuncia la llegada del reino de Dios, la manifestación de la *basileia*.

La declaración que se encuentra al inicio del ministerio de Jesús en el evangelio de Lucas (Lc 4,16-19), anunciando que ha venido para llevar la buena noticia a los pobres, libertad a los presos, vista a los ciegos, libertad a los oprimidos y el anuncio del jubileo, como voluntad de Dios, no es más que la continuidad de lo que María de Nazaret, entre otras mujeres que le antecedieron, habían iniciado y que es anunciado en el *Magnificat*. Jesús, sigue el ejemplo de María, la joven líder judía que decidió manifestar la *basileia* de Dios, proclamando que la injusticia no puede tener más lugar, ni la opresión, ni la arbitrariedad y la demostración de fuerza bruta del imperio.

En el *Magnificat* se da cuenta de lo que será más tarde el ministerio de Jesús, la voz profética de María se levanta en contra de todo poder opresor. En contra de la violencia que se ha ejercido sobre ella, y que se sigue ejerciendo sobre el cuerpo de las mujeres judías de su tiempo que se han visto despojadas de la posibilidad de decidir sobre sus cuerpos, sobre su sexualidad y sobre de la posibilidad de denunciar aquellos atropellos. María anuncia que esta situación está llegando a su fin con la manifestación del reinado de Dios. No habrá más lugar para los orgullosos, para los que se han enriquecido a costa del trabajo y sufrimiento de los demás, ni habrá lugar para el ejército opresor que ha visto en el cuerpo de las mujeres, también un territorio para conquistar. El grito de María, es también el grito de

muchas mujeres en Colombia que, en medio del conflicto armado, han decidido que su cuerpo no sea más territorio de guerra diciendo: Saquen mi cuerpo de la guerra¹⁷¹. María, empoderada por la presencia del Espíritu Santo, anuncia la liberación de cada una de estas situaciones, y a través de ella, Dios continúa el desarrollo de la plena manifestación de la *basileia*.

María está reivindicando así, la posibilidad de que las mujeres decidan libremente sobre cómo vivir la sexualidad, lejos del poder patriarcal, kyriocéntrico, que ha determinado el cómo, dónde, con quién, y cuándo, el varón puede usar el cuerpo de la mujer para los propósitos del sistema kyriarcal. El clamor de María es que las mujer*s no están más dispuestas a soportar esta situación y que el Dios en el que ha creído y al cual sirve, es un Dios que no está dispuesto a soportar tampoco esto.

El *Magnificat* es un anuncio de liberación y de subversión. Aquellos que tienen hambre serán saciados, aquellos que carecen de cualquier poder, son empoderados y puestos en alto, los que no tienen nada, tendrán sus manos llenas. Sin duda alguna, este mensaje no caería bien en los oídos de quienes ostentaban el poder en el tiempo de María, ni caería bien en los tiempos actuales. Una muestra de lo liberador y transformador de las palabras de María y su actualidad, es la prohibición en la década de los ochenta, por parte del gobierno de Guatemala, de que se recitara públicamente el *Magnificat*.^{172 173}

A pesar que desde la teología feminista se ha intentado dar una nueva comprensión y hacer una relectura de la figura de María, como figura central del cristianismo y su labor profética¹⁷⁴, así como su importancia para el empoderamiento de las mujeres de su tiempo y las mujeres de hoy, y para la subversión de la estructura de opresión, los mitos sobre María, que reproducen las figuras de maternidad, sumisión, virginidad, pureza, siguen

¹⁷¹ Cfr. Oxfam, *Violaciones y otras violencias*.

¹⁷² Reid, *Reconsiderar la cruz*, 180.

¹⁷³ 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. Ver, Hernández Delgado, *Superación de la impunidad*, 31.

¹⁷⁴ Cfr. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 236-249.

presentes en el imaginario mayoritario de la cristiandad. Para Elisabeth Schüssler Fiorenza *La teología sólo podrá vislumbrar a la mujer histórica María de Nazaret, que visitó a Isabel en las sierras de Ain Karim, si destituye las imágenes y los iconos de María.*¹⁷⁵ Para la teóloga:

La historia de María fue desarrollada y mitologizada muy temprano en la tradición cristiana. Aunque algunos aspectos de este mito, por ejemplo, la doctrina de la inmaculada concepción de María, o su ascensión al cielo, fueron lentamente aceptados por parte de la iglesia cristiana, encontramos un elemento de la imagen de María a través de los siglos: María es la madre virginal (...) Ella permaneció virgen antes, durante y después del nacimiento de Jesús (...) Mientras el hombre en esta tradición es definido por su mente y su razón, la mujer es definida por su “naturaleza”, por su capacidad física de tener hijos. La maternidad, por tanto, es una vocación de toda mujer, sin importar si ella es o no es una madre natural (...) El mito del Dios Madre puede definir a una mujer, como el mito de la madre de Dios lo hizo, primariamente en su capacidad para la maternidad, reduciendo así las posibilidades de las mujeres a su capacidad biológica para la maternidad.¹⁷⁶

Es por ello que para Schüssler Fiorenza, *las teólogas feministas tienen que buscar nuevas imágenes y mitos que puedan encarnar la nueva visión y funciones de las mujeres cristianas como prototipos a ser imitados.*¹⁷⁷ Así cobra también importancia lo que Crossan expresa en relación a que un rasgo importante de los relatos de la infancia y nacimiento es la concepción virginal, a la que juzga como *un aserto de carácter confesional en torno del estatus de Jesús y no una afirmación de carácter biológico en torno al cuerpo de María.*¹⁷⁸

En este sentido se puede decir que poco importa si realmente María fue virgen¹⁷⁹ antes, durante o después, de la concepción de Jesús. Lo que realmente importaría es la misión que decidió realizar en la comunidad judía y cristiana primitiva. La cual está relacionada con la proclamación de la buena nueva de Dios para el mundo, anunciando que habría una subversión de la situación de dominación kyriarcal, para dar paso a la justicia, la verdad y las relaciones basadas en el amor, la entrega, y el bienestar para todas las personas.

¹⁷⁵ Ibid., 230.

¹⁷⁶ Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals*, 74, 76. (traducción propia)

¹⁷⁷ Ibid., 76

¹⁷⁸ Crossan, *Jesús: Biografía revolucionaria*, 109, 96.

¹⁷⁹ Entendiendo por virginidad el no mantener relaciones sexuales genitales de ningún tipo.

El encuentro de María con el ángel en la anunciación, la llenura del Espíritu Santo, el encuentro con Elisabeth, el *Magnificat*, y la acción profética desarrollada durante la vida, y muerte de Jesús, y después de su resurrección, es una muestra que el encuentro personal con Dios, el plan del cual María decidió ser colaboradora, no era ser madre. La llenura de la gracia de Dios no era simplemente para que María fuese otra joven madre judía más, quizá madre soltera considerando que los evangelios no nos dan mucha información acerca de José, sino que la gracias de Dios sobre María, la llenura del Espíritu Santo, se manifestó en el papel profético que ella cumpliría en la comunidad subversiva judía y posteriormente en la llamada iglesia primitiva.

De esta manera, María puede ser hoy un referente para el empoderamiento de las mujeres, en la medida que se elabore un nuevo mito, liberador, que permita ver en María, no ya a la virgen, maternal, casta y pura, sino a la mujer que se atreve a denunciar el poderío opresor del imperio romano y de las estructuras religiosas, políticas, económicas y militares que le sustentan, atreviéndose a anunciar, además, que está por terminarse la situación de opresión del sistema kyriarcal. Jesús será quien reproduzca y encarne este mensaje.

Así, Jesús se presenta con una nueva visión, proclamando la *basileia* de Dios. Jesús de Nazaret, ungido por el Dios que llamó a María a anunciar el tiempo liberador de Dios, se enfrenta a los dioses que sustentan al Imperio Romano. Para Schüssler Fiorenza:

Aunque los exégetas no se ponen de acuerdo en cuanto a la acusación concreta en contra de Jesús y si tenía una auto-conciencia mesiánica, generalmente sí coinciden en que el centro de su mensaje fue la *basileia*, es decir, el reino, dominio o comunidad de naciones de D**S. *Basileia* es la palabra griega referida al Imperio romano. Por ende, el mensaje de Jesús acerca de la *basileia* era de carácter tanto *político* como *religioso*. La proclamación de Jesús acerca de la *basileia* debe comprenderse en función de lo religioso-político y lo social.¹⁸⁰

Es necesario reconocer que detrás de este poderío y crueldad del Imperio Romano, así como del orden religioso-político y social, subyace una teología que le sustentaba y legitimaba, con creencias tales como:

¹⁸⁰ Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, 160.

(...) los dioses han escogido a Roma y a sus emperadores quienes son mediadores del dominio, la voluntad y la presencia de los dioses entre los seres humanos; Roma manifiesta las bendiciones de los dioses (seguridad, paz, justicia, fidelidad, fecundidad) entre quienes se someten al dominio del imperio. Estas ideas justificaban los esfuerzos por obligar a la gente a someterse a Roma y justificaban igualmente la sociedad jerárquica del imperio, el gobierno de la élite para su enriquecimiento propio y la privilegiada existencia de ésta.¹⁸¹

El poeta Virgilio, por ejemplo, hace que Júpiter designe a Rómulo para fundar Roma y su imperio, del cual este dios declara, *No le pongo límite de espacio ni tiempo, sino que he dado un imperio sin fin*¹⁸² a los romanos, que serán *señores del mundo*. Más tarde, Anquises le anuncia a Eneas que la misión de Roma es, *gobernar el mundo (...) coronar la paz con la justicia, perdonar al vencido y aplastar al orgulloso*. En una de las páginas del historiador judío Josefo, Agripa, *títtere de Roma*, reconoce que *sin la ayuda de Dios, nunca se podría haber construido tan vasto imperio*.¹⁸³

Las afirmaciones de la elección de Roma como la representante de los dioses se aplicaban no sólo al imperio como un todo, sino también a los emperadores concretos. Antes del ministerio de Jesús, el emperador Augusto fomentó activamente estas opiniones, y lo mismo hizo Vespasiano, el emperador reinante en torno al tiempo en que se escribieron los evangelios. Algunas monedas muestran a Júpiter con un globo, lo cual significa que otorga el dominio universal a Vespasiano. Otras monedas presentan en lugar destacado a las diosas Paz (*Pax*) y Victoria (*Nike*). Estas representaciones muestran el reinado de Vespasiano como la voluntad de los dioses.¹⁸⁴

A los seguidores de Jesús, estas afirmaciones les planteaban problemas. Los cristianos seguían a uno que había sido crucificado por el imperio. La crucifixión era el método definitivo con que contaba el imperio para eliminar a quien lo cuestionaba o amenazaba. Los cristianos entendían que el Señor es Jesús, no Júpiter. Entendían que Jesús había manifestado el reino, reinado o imperio de Dios, no el de Júpiter y Roma. En estas

¹⁸¹ Carter, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, 125.

¹⁸² Nótese la semejanza con el texto de Isaías 9,7; de acuerdo con las esperanzas mesiánicas del pueblo de Israel. En este sentido, se podría analizar también la inversión de valores o el contraste que hace Jesús al anunciar la *basileia* de Dios.

¹⁸³ Carter, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, 126.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 127.

afirmaciones era fundamental la convicción de que la soberanía sobre el mundo no pertenecía a estos últimos sino a Dios. *La soberanía universal e incluyente de Dios se hacía realidad en comunidades incluyentes, que constituían una alternativa a las estructuras sociales del imperio dominadas por la élite, jerárquicas y excluyentes.*¹⁸⁵

La *Pax romana*, se celebraba, por ejemplo, en Roma en el *Ara Pacis Augustae*, el altar de la paz augustal. Este monumento de forma cúbica, con muros sumamente decorados, fue testigo de las victorias de Roma en las guerras derivadas de su fidelidad a la misión que los dioses le habían encomendado de gobernar el mundo. La fidelidad producía victorias militares, lo cual a su vez producía la paz. “Paz” denotaba la sumisión a Roma impuesta por la fuerza de las armas o negociada mediante tratados y a alianzas. “Paz” y “seguridad” describirían un mundo bajo el control jerárquico de la élite y gobernado para el provecho de unos pocos. *Es lo contrario a un mundo ordenado según los justos designios de Dios para el bienestar (salvación) de todos.*¹⁸⁶

La narrativa del evangelio de Lucas abraza y critica el contexto social y religioso de sus días. Los asuntos políticos y sociales que enfrentaba la comunidad de Lucas han dado forma a su teología y han dado el contexto en el cual la narrativa del evangelio ha sido escrita. El uso de las ciencias sociales provee medios para el análisis del contexto social y cultural de la narrativa del evangelio y una comprensión más clara de la teología que se expone en la narrativa Lucana.¹⁸⁷

Este fue un período de intensa lucha para la nación Judía. La revuelta contra Roma y la destrucción del templo en el año 70 marcó un punto clave en la historia judía y puso de relieve el asunto crítico de la fidelidad de Dios con su pueblo¹⁸⁸. Con la destrucción del Templo, el símbolo clave que sostenía y legitimaba a Israel había sido destruido. La fortuna de Israel estaba directamente relacionada con su obediencia a Dios y el sufrimiento de

¹⁸⁵ Ibid., 128-129.

¹⁸⁶ Ibid., 133-134.

¹⁸⁷ Ashley, *Women in Luke's gospel*, 3. (traducción propia)

¹⁸⁸ Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts*, 26 (traducción propia).

Israel era visto como resultado de no escuchar las palabras de los profetas de Israel.¹⁸⁹ La comprensión Judía de la providencia de Dios a la luz de la destrucción del Templo puso sobre la mesa la pregunta de si Dios ha abandonado a su pueblo a causa del pecado y la desobediencia, y si es así, entonces qué pecado ha dado lugar a la ira de Dios.

A la luz del cambio en el panorama político y la pérdida del Templo la pregunta sobre los límites en el accionar de Israel y la pureza ritual fueron asuntos clave. *¿Quién era puro y quién impuro? ¿Quién era el Israel fiel?*¹⁹⁰

Cualquier persona que desbordara los límites religiosos impuestos por la autoridad religiosa sería acusada de pecadora, traidora e incluso se le podría llevar a la muerte con tal de tener la conciencia tranquila y obtener el favor de Dios. El ministerio de Jesús y la acción de las mujeres, representan una amenaza a este orden como se verá a continuación.

4.3 Sanidad, pureza y mujeres en el ministerio de Jesús.

Ante la situación descrita en la parte final del acápite anterior, es importante señalar que los límites impuestos entre pureza/impureza, santidad/pecado, fueron desarrollados desde una visión teológica que partía del hecho que para mantener contento al Dios de Israel, es necesario cumplir con una serie de requisitos, leyes y costumbres asociadas a la pureza ritual sacerdotal, que se trasladó a la sociedad en general, y en especial a las mujeres.¹⁹¹ Sin embargo eran básicamente unos privilegiados los que realmente contaban con la posibilidad de mantener una relación con la divinidad, con la presencia de Dios, estas personas generalmente pertenecían a la casta sacerdotal, y eran varones. Aunque con la destrucción del templo, la observancia de estas normas queda en manos de los grupos de rabinos y fariseos. La mayoría de la población no tenía acceso a la gracia de Dios sino por intermedio de estos mediadores que disponían quien era digno y quien no de merecer la gracia de Dios.

¹⁸⁹ Ibid., 35.

¹⁹⁰ Ibid., 36.

¹⁹¹ Estévez López, *El poder de una mujer creyente*, 255-257.

En este sentido, la enfermedad tenía un papel importante de establecer límites entre la comunidad, y el establecimiento de fronteras entre la santidad y el pecado, entre la gracia de Dios y los desgraciados. La enfermedad estaba asociada con la pérdida de la gracia o comunión con Dios. Primero se podría ver como un castigo, y segundo la enfermedad llevaba a la separación con la comunidad, por tanto de los asuntos públicos, y aún más la separación de la comunión con Dios y todo lo que tenía que ver con los rituales establecidos para obtener la bendición de Dios. Una vez la persona sanaba, eran reestablecidas las relaciones con Dios y con la comunidad. Pero si se trataba de una enfermedad crónica¹⁹², la persona prácticamente pasaba a estar muerta en vida, porque esto significaba una separación permanente de la sociedad y de la comunión con Dios.¹⁹³

Algunas enfermedades también estaban asociadas al concepto de contaminación o contagio. Por lo cual, tener contacto con el enfermo, era contaminarse. Y la única forma de apartarse de la contaminación era cumpliendo una serie de rituales para la descontaminación y, por supuesto, la mejor forma de no contaminarse era separando a las personas que estaban “contaminadas” por la enfermedad.¹⁹⁴ Así que la segregación, el ocultamiento, y la reclusión, eran lo común para las personas enfermas, a fin de evitar que pudieran contaminar a la comunidad, y en especial a aquellas personas que eran mediadoras de la gracia de Dios.

De allí que cobre importancia la acción de Jesús de Nazaret, en la medida que rompe los esquemas entre puro/impuro, santo/pecador, estos dualismos pierden su valor cuando se trata de salvar una vida, o de restaurar la vida de una persona, desde la óptica de Jesús. Nada es más valioso, que la vida misma, cualquier ser humano espreciado a los ojos de Jesús, pero especialmente aquellos que han sido segregados por una impureza ritual o por considerar que su enfermedad es un castigo de Dios y por tanto debe estar separado de la gracia y la comunión.

¹⁹² Ibid., 360-361.

¹⁹³ Ibid., 193, 239.

¹⁹⁴ Ibid., 391-392..

Para Jesús, estas personas, por el contrario, son las más valiosas a los ojos de Dios, precisamente por estar separados a la luz de prescripciones legales que no tienen valor alguno, ante la crueldad y la hipocresía de los sistemas religiosos-políticos y económicos, que jerarquizaban la sociedad, y permitía que solamente algunas personas pudieran gozar de ciertos privilegios, de los cuales debería hacerse partícipe a toda la comunidad.

Aunque habría que decir, que no solamente la sociedad judía imponía estos límites, condicionamientos y mitificaciones acerca de la enfermedad. *En general las sociedades mediterráneas vincularon el bienestar físico y social a la bendición divina, y entendieron la enfermedad como un estado del ser personal devaluado, cuyo origen está en relación con una ruptura del orden natural y divino.*¹⁹⁵

Especialmente para las mujeres, existían particularidades dentro de este sistema de ritualidad y pureza, que demandaba de ellas un mayor cuidado. *Las estipulaciones acerca de la menstruación y el parto reflejan el férreo control colectivo sobre la vida sexual femenina.*¹⁹⁶ De manera que, se establecieron códigos de pureza referidos a los flujos de sangre (Lv 15, 19-30; 18,19 y 20,18). Las mujeres impuras, menstruantes, tienen que esperar al menos siete días, apartadas de la comunidad, y después ofrecer sacrificios que estaban prescritos en las leyes. Había peligro de que los varones también fueran contaminados por la menstruación de las mujeres cuando se tenían relaciones sexuales. Por lo cual, era la mujer sobre quien recaía la responsabilidad de contaminación del varón.¹⁹⁷

Ahora bien, esta relación de pureza/impureza y de la ritualidad que dependía de los mediadores de la gracias de Dios, también lleva a otra cuestión importante, y es la diferenciación entre centro y periferia. Al respecto, se podría afirmar que *la población campesina y probablemente algunos remanentes del judaísmo helenístico en lugares como*

¹⁹⁵ Ibid., 237.

¹⁹⁶ Ibid., 240.

¹⁹⁷ Ibid., 251.

*Galilea, parecen haber estado menos interesados en el estricto cumplimiento de las leyes ligadas al templo de Jerusalén, punto focal del sistema de pureza.*¹⁹⁸

Aunque el sistema de pureza pueda ser diferente entre el centro y la periferia. Si existía algo que unía a estos dos extremos de la vida social. Las relaciones de patronazgo, dentro de un sistema de honor y vergüenza. *Los sistemas de patronazgo son utilizados cuando las autoridades gobernantes no proveen el suficiente acceso a los bienes y el poder a los ciudadanos, cuando el poder funciona para dar más poder a los poderosos y no para servir a las necesidades de la mayoría.*¹⁹⁹ Era un sistema con sus propias reglas. Algunas inscripciones públicas indican que los inferiores, los clientes, honraban a sus superiores, los patronos, por su generosidad. Mientras que era considerado humillante que los patronos públicamente descubrieran a sus clientes, porque esto traía deshonor y humillación, al llamar la atención sobre la dependencia social.²⁰⁰

Al respecto Estévez López señala que para la comunidad de Lucas, había una especial preocupación sobre la redistribución de las propiedades en beneficio de la comunidad.

Para Lucas es evidente la desigual distribución de la riqueza causada por el abuso de poder en la sociedad en la que vive. Aquellos que poseen los medios y que ejercen como patronos y evergetas se aprovechan de la necesidad de los pobres, enriqueciéndose a su cuenta e incrementando su honor a su costa (*reciprocidad negativa*) (...) Quienes poseen bienes los han de usar no para crear diferencias y alcanzar *status* y honor, sino para servir, es decir, para crear una sociedad basada en otros principios: los de la redistribución entre iguales, entre *amigos* de igual posición social (*reciprocidad generalizada*).²⁰¹

Estévez López, también hace referencia al papel activo de las mujeres en la proclamación de la gracia de Dios, la expresión de gratitud y la nueva experiencia de la comunidad cristiana, en medio de la sanidad que se da a través del encuentro con Jesús. Esta nueva comunidad vive relaciones de reciprocidad que dignifican, incluyen y

¹⁹⁸ Ibid., 255.

¹⁹⁹ Osiek y Balch, *Families in the New Testament World*, 38.

²⁰⁰ Garnsey y Saller, *The Roman Empire*, 40. (traducción propia)

²⁰¹ Estévez López, *Mujeres sanadas, mujeres de virtud*, 440-441.

empoderan, en vez de las relaciones de patronazgo tradicionales basadas en la superioridad y el dominio del patrón, sobre la debilidad y sumisión del cliente.

Una de estas referencias es la mujer encorvada sanada en sábado (Lc 13,10-17). Esta mujer, al igual que Jesús se atreve a quebrantar la ley del sábado, para glorificar a Dios en público por su sanidad en un día de reposo.

La curación fue catalogada por el jefe de la sinagoga como un desafío a su autoridad ya que se estaba quebrantando la ley del sábado, pero Jesús le desenmascara llamándole hipócrita. (...) Jesús, en este caso, equipara sanar con salvar una vida, una circunstancia contemplada en la ley para poder romper el sábado (...) la curación termina cuando ella glorifica a Dios (...) Así, la mujer muestra su agradecimiento poniéndose al lado de Jesús y, por tanto, afirmando la misericordia divina como la interpretación adecuada de la ley.²⁰²

Otra mujer que toma como referencia es el relato de la sanación de la hija de una mujer no israelita (Mc 7,24-30). En este relato, la teóloga Estévez López reconoce la importancia del diálogo que se da entre la mujer extranjera y Jesús. Para él, según la teóloga, será un encuentro decisivo mediante el cual comprenderá su misión universal, abierta también a los gentiles.

La mujer inicia el encuentro con un *desafío positivo* rogando a Jesús que ayude a su hija. Al contrario de lo que sucede normalmente, Jesús responde negativamente, pero ella insiste y ambos argumentan hasta dar por concluido el reto del honor (...) La necesidad apremiante de que se sane, muestra de amor hacia su hija, la lleva a defender y argumentar su postura ante Jesús (...) Con su razonamiento, la mujer apuesta por una misericordia universal en el tiempo y en el espacio. La inclusividad del Reino ha sido defendida por una mujer creyente, y el mesianismo de Jesús, Hijo de David, redefinido.²⁰³

Por último se encuentra la mujer que fue sanada de flujo de sangre (Lc 8,43-48). Quien se atreve a tocar a Jesús en público, quebrantando las leyes rituales de pureza y santidad, “contaminando” a Jesús con su toque. Pero la sorpresa pública es mayor, cuando se dan cuenta no solo que la mujer fue sanada, sino que además Jesús la incorpora a la vida familiar del discipulado, y también le permite dar una proclamación pública de su fe.

Ella aparece como una mujer valerosa que lucha por su restablecimiento físico y social. Ella no desprecia la vida sino que lucha por ella (...) Su confianza es tan grande que no necesita expresar su petición, o preguntar a Jesús si quiere curarla, ni mucho menos duda de su poder

²⁰² Ibid., 442-443.

²⁰³ Ibid., 445-447.

(...) De ella destaca, además, no la sumisión y la obediencia sino la confianza en el poder sanador de Jesús y en su propio poder por medio de la fe (...) el hecho de que Jesús sea un *agente/patrón* que es capaz de percibir el interior de las personas valorando sus acciones por lo que sale de dentro de ellas mismas abre una fisura en el control social sobre los individuos en el Mediterráneo del siglo I. Las acciones se valoran desde el corazón y no al revés.²⁰⁴

De esta manera, se ha hecho una aproximación a la situación de las mujeres y la salud, en el ministerio de Jesús. Se ha resaltado la importancia que tuvieron las mujeres para la proclamación de la nueva comunidad que Dios estaba formando, para que Jesús mismo tuviera una comprensión más amplia de su ministerio y para evidenciar lo que el poder que una mujer creyente puede hacer. Desde este último relato, se comenzará a hacer la reflexión sobre lo que las mujeres en el ministerio de Jesús dicen a las mujeres viviendo con el VIH, y cómo estos relatos pueden ayudar a los procesos de empoderamiento.

²⁰⁴ Ibid., 449-451.

Capítulo 5. Lo que dicen las mujeres en el ministerio de Jesús desde las narrativas lucanas, a las mujeres viviendo con el VIH o afectadas por el virus en sus procesos de empoderamiento.

El contexto de las mujeres judías en Palestina evidencia que hay aspectos similares a lo que las mujeres en Colombia pueden estar viviendo en términos de exclusión y violencia. Para Jesús las situaciones que vivían las mujeres de su tiempo no eran desconocidas, y por ello su acción determinó procesos de liberación para ellas. Se puede pensar que si esta es la actitud de Jesús con las mujeres de su tiempo, no ha de ser diferente con las mujeres que hoy viven situaciones de exclusión, discriminación y violencia, lo cual les hace vulnerables a la infección por el VIH.

La reflexión teológica desde la teología de la cruz y la hermenéutica crítica feminista, permitirán que se haga una relectura de la narrativa lucana, especialmente en dos textos donde las mujeres son protagonistas de acciones para la liberación, y ver como el ministerio de Jesús puede hablar hoy a las mujeres para seguir ejerciendo acciones de liberación frente a los contextos que les hacen vulnerables al VIH, y cómo la iglesia puede hacer parte de este proceso.

5.1 Teología de la cruz como elemento del proceso de empoderamiento para la liberación y realización de la justicia.

Desde la Teología de la Cruz se encuentran claves de discernimiento y elementos que permiten acercarse a la situación del VIH y el sida desde la perspectiva de las personas que han sido estigmatizadas, discriminadas y que viven en condiciones de mayor vulnerabilidad como es el caso de las mujer*s, pero también elementos que permiten emprender el camino de la denuncia y del anuncio de una nueva vida y una nueva sociedad, entendida y proclamada por Jesús como el Reino de Dios.

La teología de la cruz, desde una perspectiva Luterana, se puede entender como un proceso de conciencia de la situación en la que el ser humanos se encuentra. Todas las

personas delante de Dios se hallan en una misma situación, iguales en pecado, en necesidad de redención y liberación, e iguales en la resurrección. Pero también el ser humano se haya frente a estructuras que dominan y esclavizan. Es lo que se ha llamado el pecado estructural.²⁰⁵ Esta liberación comienza con la conciencia de no tener la capacidad de salir de esta situación por sí mismo, sino que se recurre a la gracia, el amor y el poder de Dios.

No es la desesperación, sino la esperanza la que se predica cuando se nos anuncia que somos pecadores. Esa predicación del pecado es la preparación para la gracia, o, mejor, el conocimiento del pecado y la fe en tal predicación. Sólo cuando nace el conocimiento del pecado brota el deseo de la gracia. Sólo cuando conoce la importancia de su enfermedad acude el enfermo a la medicina. Lo mismo que revelar al enfermo el peligro de su enfermedad no equivale a darle motivos de desesperanza o de muerte, sino un esfuerzo para que busque el remedio, de la misma forma el decir que no somos nada y que pecamos siempre que hacemos lo que depende de nosotros mismos, no equivale a desesperar a nadie (a no ser a los insensatos) sino que sirve para despertar el deseo de la gracia de nuestro señor Jesucristo.²⁰⁶

Así que un primer paso desde esta perspectiva es la capacidad de ver hacia adentro para reconocer nuestra propia debilidad, la opresión que se vive y las posibles causas de la opresión, para reconocer que se requiere de la gracia de Dios para liberar, pero también el mirar hacia afuera permite reconocer la necesidad de la comunidad, el encontrarse con el otro que vive una situación similar de opresión, para comenzar a generar la comunión que dé lugar al empoderamiento conjunto.

Otro elemento importante desde la teología de la cruz es el reconocimiento de la acción de Dios o de la manifestación de Dios en aquello y en aquellos que parecerían débiles, insignificantes, en lo invisible. Es la paradoja del Dios escondido, Dios se hace presente haciéndose imperceptible.

Las cosas inferiores y visibles de Dios son las opuestas a las invisibles, es decir, la humanidad, la enfermedad, la locura, lo «enfermo y estulto de Dios» que se dice en la primera carta a los Corintios (cap. 1). Puesto que los hombres han abusado del conocimiento de Dios a través de sus obras, ha querido Dios ser conocido por estos sufrimientos; con ello ha reprobado esa ciencia de lo invisible a base de lo visible, para que quienes no le han adorado tal como se manifiesta en sus obras lo hagan tal como se esconde en sus padecimientos, como dice la citada carta (cap. 1): «Puesto que el mundo no ha conocido a Dios en su sabiduría divina a base de sapiencia, le ha complacido salvar a los creyentes por la estulticia de la predicación», de tal manera que no basta ni aprovecha a nadie el conocimiento de Dios en su gloria y en su

²⁰⁵ Gutierrez, *The theology of liberation*, 296-297.

²⁰⁶ Lutero, *Disputación de heidelberg*, 6.

majestad, si no se le conoce también en la humildad y en la ignominia de la cruz. Así « confunde a la sabiduría de los sabios, etc.», como dice Isaías: «verdaderamente eres un Dios escondido».²⁰⁷

Por lo cual, el poder de Dios suele encontrarse alejado de donde se encuentra el poder humano, es decir, es opuesto al concepto que se tiene regularmente de lo que es el poder. Quien busca a Dios donde se manifiesta el poder humano que se vanagloria de sí mismo, ya ha perdido a Dios. Es por ello que el poder de Dios que se manifiesta en Jesús y en la comunidad de creyentes, se constituye en una amenaza para el poder establecido por medio de la opresión. Porque Dios no está con aquellos que están llenos de riqueza, influencias, honores y gloria, sino donde nada de eso se encuentra, con lo vil y menospreciado de este mundo. Por ello, según el relato mateano (Mt 2), cuando los magos de oriente vienen a buscar al recién nacido Jesús en el palacio del rey, se sorprenden al saber que no ha nacido allí, sino que lo encuentran en el campo, allí en los márgenes, junto a los marginados. Y el poder soberbio, al darse cuenta que el poder de Dios no está de su lado, no duda un instante en utilizar la violencia para perpetuarse (Mt 2,16-18). Porque no puede soportar que aquellos a quienes ha oprimido y esclavizado, no doblen sus rodillas ante su poder, sino que hayan encontrado otra fuente de poder que les libera.

Lutero también hace una interpretación del *Magnificat*, que contiene elementos que pueden ayudar en la intención de hacer una aproximación al empoderamiento desde la teología de la cruz.

A pesar de todo, el mundo y los ojos humanos obran absurdamente; sólo miran hacia arriba, quieren subir más y más, como está escrito en los Proverbios (cap. 30): « Es éste un pueblo de ojos altivos, cuyos párpados se dirigen hacia arriba». Esto puede ser comprobado a base de la experiencia de todos los días: cómo lucha todo el mundo por ascender, por el honor, por el poder, la riqueza, el arte, el bien vivir y por cuanto hay de grande y elevado. Todo el mundo se empeña en estar pendiente de las personas de este estilo, se las busca, se las sirve con gusto, porque todos quieren participar de su rango; no en vano la sagrada Escritura reserva el título de piadosos a tan escasos reyes y príncipes. Por el contrario, nadie quiere mirar hacia abajo, todos apartan los ojos de donde hay pobreza, oprobio, indigencia, miseria y angustia; se evita a las gentes así, se las huye, se escapa uno de ellas, y a nadie se le ocurre ayudarlas, asistirles, echarles una mano para que se tornen en algo: así se ven obligadas a seguir abajo, entre los pequeños y menospreciados.²⁰⁸

²⁰⁷ Ibid., 7.

²⁰⁸ Lutero, *El Magnificat*, 2.

Aquí se encuentra un aspecto fundamental de la teología de la cruz como parte del proceso de empoderamiento, el mirar hacia abajo. El empoderamiento desde abajo. Aquellos que han estado en el poder, no tienen ningún interés en que aquellos que han sido oprimidos sean liberados de tal condición. Por ello se les mira con desdén y con temor. De allí surge la represión como método para controlar a aquellos que se encuentran esclavizados para no darles chance de levantarse. Incluso se les ignora, no se les mira al rostro, ni se les escucha. Pero Dios si les mira. Escucha su clamor, mira su condición, y se hace uno de ellos. Jesús en su ministerio, estuvo acompañado de muchas personas, de toda clase, pero sus compañías favoritas eran aquellos despreciados por la sociedad, y en especial despreciados por aquellos en el poder. Jesús les mira, y sabe, que el empoderamiento viene desde abajo, nunca vendrá desde arriba, desde las cumbres del poder que oprime y deshumaniza.

Dios es el único en mirar hacia lo de abajo, hacia lo menesteroso y mísero, y está cerca de los que se encuentran en lo profundo, como dice Pedro: «Resiste a los altivos y se muestra gracioso con los humildes». De aquí es de donde surge el amor y la alabanza de Dios. Nadie podría alabar a Dios si antes no le hubiere amado, ni nadie le puede amar si no le conoce de la forma mejor y más suave; la única forma de conocerle así es a través de las obras que manifiesta en nosotros y que sentimos y experimentamos. Donde se ha llegado a experimentar cómo hay un Dios que dirige su mirada hacia abajo y que ayuda sólo a los pobres, a los despreciados, a los miserables, a los desventurados, a los abandonados y a los que no son nada, allí es donde se le ama de corazón, donde el corazón sobreabunda de gozo, exulta y salta en vista de la complacencia con que Dios le ha regalado (...).²⁰⁹

María de Nazaret, entra a ser parte de estas personas a quien Dios mira, y quien desde abajo, desde la insignificancia, logra ver la gracia y el poder de Dios que se manifiesta para la transformación.

Bien, pues esto mismo es lo que hace la dulce madre de Dios: por el ejemplo de su experiencia y por medio de su palabra nos dice la forma en que se tiene que reconocer, amar y alabar a Dios. El hecho de que aquí se gloríe con alegre y exultante espíritu de gozo y alabe a Dios por haberse dignado mirarla, a pesar de su insignificancia y de su nada, nos obliga a creer que sus padres fueron pobres, menospreciados, de baja condición.²¹⁰

El canto de María expresa el gozo de reconocer que no está sola, que los empobrecidos, marginados y abatidos no están solos, Dios actúa en favor de ellos, y les

²⁰⁹ Ibid., 3.

²¹⁰ Ibid.

hace partícipes de su plan salvífico de liberación. Según Lutero, el canto de María, es un canto para todos, para todos los tiempos, para que se siga cantando y se imite.

Es lo que se sigue en este canto de alabanza, porque la palabra *magnificat* es como el título de un libro, indicador de lo que en él se contiene escrito. También María, con esta palabra, expresa el contenido de su cantar, es decir, las grandes acciones y obras divinas, realizadas para afianzar nuestra fe, para consolar a los humildes y para amedrentar a todos los encumbrados de este mundo. Hemos de reconocer que el cántico entraña esta triple finalidad y utilidad, ya que María no lo entonó para ella sola, sino para que todos nosotros lo cantemos a su imitación.²¹¹

Para que esta transformación, donde los humildes se levantarán y los encumbrados caerán, se requiere creer. La fe es indispensable para el empoderamiento. Es necesario creer que Dios actúa así, que ama a los despreciados de este mundo, y que quiere una nueva vida para aquellos que han sido despojados de todo. Tal y como la mujer con flujo de sangre creyó con todo su corazón que su situación cambiaría, y que mediante el poder de su fe lograría que el poder de Jesús se manifestara, así es necesario creer que Jesús sigue actuando hoy en la vida de aquellos que necesitan ser liberados.

Ahora bien, para que uno se estremezca o se consuele en virtud de tales actuaciones grandiosas de Dios, no hay que creer sólo que él puede y sabe realizar estas maravillas; se precisa también la convicción de que Dios quiere hacerlas y en ello se complace. No, no basta con que creas que Dios ha obrado grandes cosas con otros, pero no contigo, pues con ello te verás privado de esta divina acción. Así obran los que, en su poderío, no temen a Dios y los que, en su debilidad, se dejan dominar por el descorazonamiento. La de esta estirpe es una fe inexistente, muerta, como ilusión nacida de fábula. Por el contrario, tienes que estar convencido, sin duda ni vacilación posible, de la (buena) voluntad de Dios para contigo, y creer con firmeza que también contigo quiere realizar cosas grandes.²¹²

De esta manera Dios se hace presente por medio de la fe. Cuando se ha abandonado la vana pretensión de acudir a los poderes de este mundo, conscientes que su fin está pronto, cuando faltan las fuerzas y no hay esperanza, de alguna manera brota la fe que permite ver a Dios, o mejor, que permite ver que Dios está mirando, y que allí en lo que parece más débil, es donde Dios manifiesta su poder.

Cuando Dios permite que los buenos se vean impotentes hasta tal punto que todos piensen que se encuentran acabados, es cuando con mayor fuerza se hace presente en ellos, aunque tan oculto y tan escondido, que quienes sufren la opresión no se dan cuenta de ello, sólo lo creen. Toda la fuerza, el brazo entero de Dios están presentes. Cuando desaparece la opresión, irrumpe

²¹¹ Ibid., 5.

²¹² Ibid., 6.

vigorosa toda la potencia que palpitaba en la debilidad. Fíjate: en esta situación de impotencia se hallaba Cristo en la cruz, y precisamente entonces actuó con más fuerza, al derrotar al pecado, a la muerte, al mundo, al infierno, al diablo, a todo mal.

Por el contrario, Dios permite que los otros, los grandes y los fuertes, se encumbren; les retira su fuerza divina y les deja vanagloriarse de la suya propia, porque cuando hace acto de presencia la fuerza del hombre se retira la de Dios. Cuando la burbuja está más hinchada, cuando todo el mundo se cree que están muy arriba, que han conseguido la victoria, cuando hasta ellos mismos tienen la seguridad de haber logrado lo que pretendían, entonces Dios hace un agujero en la burbuja y todo fenecer. Necios, no se dan cuenta de que, mientras ellos se encumbran, se fortifican, Dios los va abandonando y privando de la fuerza de su brazo.

Lo único que sucede es que nos falta fe; si pudiéramos esperar un poquito, veríamos con toda claridad que la misericordia está de parte de los temerosos con toda la fuerza de Dios, y que el brazo divino, con toda su gravedad y potencia, se opone a los orgullosos. Hombres sin fe, estamos empeñados en palpar la misericordia y el brazo de Dios; cuando no lo sentimos, creemos que hemos sido derrotados, que han vencido los enemigos, como si la gracia y la misericordia de Dios se hubiesen alejado de nosotros y su brazo se hubiera tornado en contra nuestra. Esto hace que no seamos capaces de conocer sus obras propias ni, en consecuencia, le conozcamos a él, a su misericordia, a su brazo. Lo que desea es que le conozcamos por la fe.²¹³

El proceso de empoderamiento es también un llamado a la resistencia y a la esperanza. La mujer con flujo de sangre y la mujer viuda que exige justicia frente a un juez injusto, son precisamente ello, resistencia, esperanza, fe y acción, en medio del dolor y la opresión. Así, la teología de la cruz puede brindar claves para el proceso de empoderamiento de las mujeres que viven con el VIH, en medio de la exclusión, del estigma y la discriminación, pero también en medio de la esperanza y las acciones proféticas.

La teología de la cruz, en el contexto de la epidemia del VIH y el sida, permite que se vea a Dios mostrándose en el sufrimiento y el rostro de todos aquellos que, a causa de la epidemia, o de los prejuicios que se tiene sobre esta, son estigmatizados y marginados. En este sentido, se puede recordar a Lutero quien afirma que *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 la vergüenza de la cruz*. El sufrimiento de Cristo es el reflejo de todos los sufrimientos humanos a causa de la injusticia, la negación de derechos y la exclusión.²¹⁴

En América Latina la teología de la cruz actúa en forma totalmente opuesta a la teología de la

²¹³ Ibid., 17-18.

²¹⁴ Orlov, *La teología de la cruz y la epidemia del VIH y SIDA*, 113.

gloria, esta pretende aproximarse a Dios a través de lo obvio: la prosperidad, el poder, la sabiduría y el prestigio (...) la teología de la cruz paradójicamente encuentra la presencia de Dios en forma escondida, en su comunión de sufrimiento con todas aquellas personas estigmatizadas y excluidas, en todo aquello que los criterios sociales y humanos consideran débil y vulnerables.

La teología de la gloria se planta delante de Dios negociando con él sobre la base de logros personales y el cumplimiento de códigos morales, mientras que la teología de la cruz contempla al ser humano como aquellos y aquellas que dudando de sus propias capacidades permiten a Dios actuar en sus vidas.²¹⁵

Para Orlov:

Nunca se podrá comprender la profundidad del sentido de la cruz de Cristo en medio de la realidad de la epidemia del VIH y el sida, si no se considera que los grupos vulnerables, y todas las personas que viven con VIH y sida se encuentran crucificados con Cristo. La cruz esconde a Dios mismo en el sufrimiento, y el sufrimiento por la justicia, la dignidad y la paz nos revela la presencia de Dios.²¹⁶

En este sentido para Moltmann:

No puede haber teología de la encarnación que no se convierta en teología de la cruz (...) Jesús se hizo humano como regularmente sus seguidores no quieren serlo, un rechazado, maldecido, crucificado (...) Se trata de una profesión de fe, que reconoce la humanidad de Dios en el Cristo deshumanizado de la cruz (...) Dios no es más divino que en esta humanidad. Todo cuanto la teología cristiana dice sobre Dios, se basa, en definitiva, en este acontecimiento cristológico. Y el suceso de Cristo en la cruz es acontecimiento divino. Y viceversa, el acontecimiento de Dios es el que ocurre en la cruz del Resucitado.²¹⁷

Según Lutero, la cruz no es símbolo del camino del dolor hacia la comunión con Dios, un viraje del camino de las obras hacia la benevolencia de Dios, sino que, como cruz del Cristo rechazado y abandonado, es la revelación visible del ser de Dios para la humanidad en la realidad de su mundo. *Con la theologia crucis comienza la lucha reformadora por la verdadera o falsa iglesia, por la liberación del ser humano esclavizado a causa de la coacción de las obras y prestaciones, tratándose, de una lucha por una nueva relación con la realidad misma.*²¹⁸

Aquello que interesa es *pensar al Dios de la cruz con todas las consecuencias no sólo en el terreno teológico, sino también en el de la sociabilidad y personalidad del*

²¹⁵ Ibid., 114.

²¹⁶ Ibid., 114-115

²¹⁷ Moltmann, *El Dios crucificado*, 284-285.

²¹⁸ Ibid., 288-289.

*hombre, en el ámbito de la sociedad y la política, y finalmente en el de la cosmología.*²¹⁹

Dios tomó sobre sí en la cruz del hijo no solo la muerte, para posibilitar al hombre un poder morir consolado, con la certeza de que ni siquiera la muerte puede separarlo de Dios, sino todavía más, cargó con ella para hacer al Crucificado base de su nueva creación (...) Esto cambia la impresión general de la caducidad de todas las cosas en la perspectiva de la esperanza en orden a la liberación de todo.²²⁰

Sólo después de que se haya reconocido lo que ocurrió en la cruz entre Jesús y su Padre, se puede hablar de quién este Dios para los que sufren y protestan en la historia del mundo (...) sólo una teología de la cruz entiende a Dios en la pasión de Cristo como el Dios sufriente y que grita con el Dios abandonado: Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Pues para ella Dios y sufrimiento ya no son contradicciones (...) sino que el ser de Dios está en el sufrimiento, y éste se halla en el mismo ser de Dios.²²¹

Moltmann, considera que la relación de la Trinidad está estrechamente ligada con una función liberadora que es producto del amor y de la entrega mutua de las personas de la Trinidad. El Hijo entregará al Padre el Reino después de acabar su función liberadora, de modo que *Dios sea todo en todos*. De manera que *el amor sea todo en todo, de modo que la vida triunfe sobre la muerte y la justicia sobre los infiernos de lo negativo y de toda violencia*²²². De esta manera surge la teología de la esperanza, como experiencia escatológica. *En su integridad (...) el cristianismo es escatología, es esperanza, mirada y orientación hacia adelante, y es también por ello mismo apertura y transformación del presente.*²²³

Por ello para Moltmann, la crucifixión y la resurrección representan un cambio de paradigma en la concepción del poder, por cuanto aquel que ha sido crucificado por los poderes de este mundo, ha sido resucitado, reivindicado, por Dios, entonces el poder de este mundo ha quedado desvirtuado. El poder que ha llevado a la cruz a Jesús, es un poder que no tiene legitimidad ante Dios, la violencia utilizada por los poderes de este mundo no tiene justificación alguna. Por el contrario, son aquellos que, como Jesús, luchan por la justicia en el mundo, quienes tienen el respaldo de Dios, están legitimados por la divinidad en sus

²¹⁹ Ibid., 303.

²²⁰ Ibid., 304.

²²¹ Ibid., 320.

²²² Ibid., 363.

²²³ Ibid., 364.

reivindicaciones, y la resurrección del crucificado se convierte así en esperanza para aquellos que cotidianamente se enfrentan a los poderes de este mundo.

Si el Cristo de Dios fue ejecutado en nombre de la autoridad político-religiosa de su tiempo, quiere decir que, para la fe, a éstas y semejantes autoridades se les ha quitado la justificación desde arriba. O sea, que el dominio político únicamente se puede justificar ya desde abajo (...) El Dios crucificado es, de hecho, un Dios sin estado ni clase. Pero no por ello es un Dios apolítico. Lo es de los pobres, oprimidos y humillados.²²⁴

Para Jon Sobrino, está fuera de discusión que la predicación y la práctica de Jesús representaron una radical amenaza al poder religioso de su tiempo, e indirectamente a todo poder opresor. Jesús fue esencialmente hombre en conflicto, y por ello, fue perseguido. Este hombre en conflicto estorbó y, en palabras de Monseñor Romero *se mata al que estorba. El conflictivo Jesús estorbó, porque estorbó a los otros dioses y estorbó en nombre de Dios. La pugna también se podría asimilar como una pugna entre el Dios de Jesús y los ídolos, entre el Reino de Dios y el anti reino.*²²⁵

Según Sobrino, *Jesús interpreta su propia muerte como servicio, en continuación y culminación de su propia vida. Jesús va a su muerte con confianza, con fidelidad a Dios hasta el final y como expresión de servicio hacia los suyos.*²²⁶ En Miqueas 6,8 pudiera decirse que Jesús ve con claridad hasta el final lo que Dios exige de todo ser humano: hay que seguir practicando la justicia y amando con ternura.

Se puede constatar que, con frecuencia, quienes con más radicalidad toman las cruces de la historia y menos las suavizan, son quienes menos se acostumbran a ellas y menos aceptan las respuestas baratas.²²⁷ Ésos son quienes con más ahínco se entregan a suprimir las cruces de la historia, aunque ello les lleve a ellos y ellas mismas a la cruz, y éstos son los que más se entregan a ese Dios misterioso que estaba en la cruz. Si no se puede olvidar a los crucificados actuales, más difícil será olvidar al crucificado Jesús, y por ello se

²²⁴ Ibid., 452, 454-455.

²²⁵ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 254-255.

²²⁶ Ibid., 263.

²²⁷ Según Bonhoeffer la gracia barata es el enemigo mortal del cristianismo, y hay que ponerse en guardia contra la revelación barata, como si se nos hubiera dicho quién es Dios sin ningún escándalo objetivo y subjetivo.

le puede llamar insustituiblemente “el Dios crucificado”.²²⁸

Esto lleva a pensar en la pregunta por el sufrimiento como posible modo de ser de Dios. El sufrimiento de Dios es verosímil, si es que Dios ha querido revelar su solidaridad con las víctimas de este mundo. Y es en este sentido que se revela la esperanza que genera la solidaridad de Dios en la cruz. *Lo que el sufrimiento de Dios en la cruz dice, en definitiva, es que el Dios que lucha contra el sufrimiento humano ha querido mostrarse solidario con los seres humanos que sufren, y que la lucha de Dios contra el sufrimiento es también a la manera humana.*²²⁹ Afirma Sobrino que *estar al pie de la cruz de Jesús y estar al pie de las cruces de la historia es absolutamente necesario para conocer al Dios crucificado.*²³⁰

Jon Sobrino considera que en América Latina el sufrimiento de Dios ha sido también un motivo para propiciar más liberación que la resignación. De la misma forma, el testimonio fundamental de Jesús se da en las obras de amor que ha realizado, más que en confesiones de fe. Este testimonio se mostró hasta la exigencia misma de la vida, y mantenerse en este amor es el testimonio último de un Dios que es amor. *La forma más acabada de dar testimonio del Dios de amor, de misericordia y de justicia, es hacerlo presente en la práctica historizada del amor, de la misericordia y de la justicia. En los pobres de este mundo, la Galilea de hoy, es donde se encuentra al Jesús histórico y donde se le encuentra como liberador.*²³¹

5.2 Subversión y comunidad de iguales.

Los capítulos iniciales del evangelio de Lucas presentan a Jesús con un lenguaje que rechaza las pretensiones de Roma. El ángel anuncia a María que va a concebir a Jesús y que este va a recibir de Dios la misión de ser representante de la soberanía de divina. Se presenta un choque de diferentes soberanías, representaciones y maneras de entender el

²²⁸ Sobrino, *Jesucristo liberador*, 299-300.

²²⁹ *Ibid.*, 311-312.

²³⁰ *Ibid.*, 319.

²³¹ *Ibid.*, 338-339, 344.

bienestar social. María prolonga este tema en su himno de alabanza llamado habitualmente el *Magnificat*. Las palabras de María celebran el derrocamiento del mundo de Roma por parte de Dios.²³²

Y dijo María: “Engrandece mi alma al Señor y mi espíritu se alegra en Dios mi salvador (...) Desplegó la fuerza de su brazo, dispersó a los que son soberbios en su propio corazón. Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada. Acogió a Israel, su siervo, acordándose de la misericordia, como había anunciado a nuestros padres, en favor de Abraham y de su linaje por los siglos” (Lc 1,46-55).

El tercer evangelista también presenta con rasgos proféticos a la madre de Jesús. Tiene una visión en la que entra en contacto con lo sagrado (Lc 1,26-38), se llena del Espíritu (Lc 1,35; Hch 1,14; 2,1-2) y expresa una ordenación alternativa en el ámbito de Dios, mediante un cántico profético (Lc 1,46-55). En este sentido también ella prefigura la naturaleza profética del ministerio propio de Jesús. Como tantos profetas, María experimenta la llamada de Dios que le llega mediante un mensajero celestial (Lc 1,26-38). El saludo inicial de Gabriel, *chaire*, no es solamente el saludo común en griego, sino que también significa “alégrate”, recordando las profecías sobre la restauración que comienzan con una invitación a la alegría (So 3,14; Jl 2,21; Za 9,9).²³³

Jesús da comienzo a su ministerio público citando Isaías 61. Con esta cita declara que su ministerio le ha sido encomendado por Dios y que él mismo es el representante de la bendición de Dios que transforma el mundo de Roma y, por supuesto, el mundo judío. El año jubilar era un mecanismo para impedir que una sociedad llegara a quedar dominada por los ricos y poderosos. El mundo de Roma no es la voluntad de Dios. Jesús anuncia que la actividad de Dios para salvar y transformar este mundo está en marcha.²³⁴

El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha unguido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor. Enrollando el volumen lo devolví al ministro, y se sentó. En la sinagoga todos los ojos estaban fijos en él. Comenzó, pues, a decirles: “Esta Escritura, que acabáis de oír, se ha cumplido hoy” (Lc 4,18-21).

²³² Carter, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, 146.

²³³ Reid, *Reconsiderar la cruz*, 176-177.

²³⁴ Carter, *El imperio romano y el Nuevo Testamento*, 147.

La buena nueva que Cristo vino a anunciar al mundo es, esencialmente, una liberación fundamental, tomando al ser humano desde lo más profundo de sí mismo para conducirlo a realizarse en plenitud, dándole principalmente la certeza de que, en adelante, un dinamismo divino se ha hecho presente en el mundo, como una levadura que hace crecer toda la masa humana, para guiar poco a poco a la humanidad a unificarse en un pueblo de Dios, en el que todo ser humano goce de los mismos derechos y de la misma dignidad. Esta inversión de valores, el Reino de Dios tanto tiempo esperado, no estaba en la línea de la fuerza, del triunfalismo, del poder temporal, apuntaba esencialmente a la transformación profunda de cada ser humano.²³⁵

*Los primeros a los que Jesús dirigió su mensaje, fueron aquellos que pesaban poco en la sociedad, los marginados, los desgraciados, los pobres, los desheredados que sufrían la injusticia y la violencia*²³⁶, en palabras de Gustavo Gutiérrez los insignificantes²³⁷. Por su especial predilección hacia los pobres, Jesús no dudó en desafiar todas las prohibiciones legales para dirigir su mensaje a las mujeres, hasta el punto de aparecer como inmoral o como escandaloso. *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.*²³⁸

La forma en que Lucas escribe acerca de las mujeres, probablemente indica que él las considera como sus lectoras, y como legítimos receptores de los beneficios de la salvación y que podían ser aceptadas como seguidoras de Jesús, no menos que lo fueron los varones. También puede que Lucas suponía que sus lectoras eran viudas creyentes abandonadas. Las mujeres, junto con los doce, acompañaron a Jesús a lo largo de su ministerio, así mismo, en la narración de la pasión, Lucas le dice a sus lectores que son las mujeres las últimas en irse del lugar de la cruz y las primeras en llegar a la tumba.²³⁹ En

²³⁵ Aubert, *La Mujer: Antifeminismo y cristianismo*, 15,23.

²³⁶ *Ibid.*, 23.

²³⁷ Gutiérrez, *Simposio internacional Teología y VIH y SIDA en América Latina*, 13-15 de diciembre de 2011.

²³⁸ Aubert, *La Mujer: Antifeminismo y cristianismo*, 24.

²³⁹ Twelftree, *People of the Spirit*, 119-120.

este manifiesto por una nueva sociedad del pueblo de Dios, ambos, mujeres y hombres, son iguales en la recepción del Espíritu profético. Lucas quiere enfatizar que las mujeres, incluyendo mujeres influyentes en la sociedad, tienen un lugar legítimo entre los seguidores de Jesús.²⁴⁰

David L. Balch realizó una investigación detallada sobre la forma en que el mundo greco-romano criticaba a las mujeres que pertenecían a diversas religiones orientales. El análisis de Balch llevó a la siguiente conclusión *Los ideales romanos habían sido los causantes de que surgiera cierto tipo de crítica estereotipada contra el culto de Dionisio, contra el culto egipcio de Isis y contra el judaísmo, afirmando que esos cultos producían inmoralidad (especialmente entre las mujeres romanas) y resultaban sediciosos.*²⁴¹

Una fuente literaria del siglo II dC utiliza la presencia y el influjo de las mujeres para ilustrar la naturaleza clandestina del cristianismo primitivo. La visibilidad de las mujeres se utiliza como evidencia criminal. Marco Aurelio Frontón, orador romano y tutor de Marco Aurelio, fue el autor de una crítica contra el cristianismo.

¿No es escandaloso que los dioses sean atropellados por una pandilla de gentes que están fuera de la ley y que actúan como temerarios desesperados? Esos temerarios han reclutado de los estratos más bajos de la sociedad, a las masas más ignorantes, con mujeres crédulas, que se dejan llevar por la debilidad de su sexo; de esa forma han constituido un conjunto de conjurados o conspiradores impíos que, en medio de reuniones nocturnas, ayunos periódicos y comidas indignas de humanos han sellado su pacto (...).²⁴²

Los grupos de la iglesia primitiva introdujeron el ámbito de lo público (ligado a lo masculino) en la esfera doméstica (lo femenino), haciendo así posibles unas actividades de mujeres que, de otra manera, no podían ser aprovechables para la sociedad en su conjunto. La amenaza está en que los cristianos convierten la esfera pública en una extensión de la privada. Por otra parte, en la medida que la visión de la iglesia como nueva familia facilitaba más la implicación de las mujeres, ellas aumentaban también el carácter ofensivo

²⁴⁰ Ibid., 121.

²⁴¹ Balch, *Let wives be submissive*, 65-66.

²⁴² Ibid., 77.

del cristianismo y hacía que las mujeres resultaran más vulnerables ante la mirada pública.²⁴³

Las leyes romanas castigaban duramente a una mujer en el momento en que los rumores sobre su conducta venían a convertirse en una acusación real de adulterio; por el contrario, aunque fuera infiel, su marido no incurriría en castigo legal, a no ser que la otra mujer con la que mantenía relaciones estuviera casada. Lo que determinaba la reputación de la casa y el estado legal de la comunidad era la pureza sexual de la esposa.²⁴⁴

Para Elizabeth Schüssler Fiorenza, la teología cristiana feminista sólo puede recuperar los orígenes cristianos del discipulado de iguales, si se comprende que las raíces cristianas son judías y que la historia que sirve de fundamento a las feministas cristianas es la historia de las mujeres judías. En este sentido afirma que

(...) los cánones formales de la ley patriarcal codificada son, generalmente, más restrictivos que la interacción y la relación real de las mujeres y los hombres con la realidad social regulada por dichos cánones.²⁴⁵ Jesús y su movimiento ofrecía una interpretación alternativa de la Torá que abría el acceso a Dios a todos los miembros del pueblo elegido de Israel y especialmente a aquellos que a causa de su situación social, tenían escasas oportunidades de experimentar el poder de Dios en el Templo y la Torá.²⁴⁶

La comunidad de discípulos acaba con las exigencias de la familia patriarcal y constituye una nueva comunidad familiar, comunidad que no incluye a los padres en su círculo (...) En la medida en que la nueva familia de Jesús no tiene lugar para los padres, rechaza implícitamente su poder y su estatus y reivindica la abolición de toda estructura patriarcal en la comunidad mesiánica (...) Las estructuras de poder no pueden tolerarse en la comunidad de iguales, sino que aquéllos que quieren ser grandes o primeros entre los discípulos deberán ser esclavos y sirvientes de todos.²⁴⁷

En este sentido, desde la teología de la cruz se puede considerar que este nuevo paradigma es una subversión de lo que se entiende regularmente como poder, en el sentido que el poder no es para ser servido, sino para servir, tomando como referencia la praxis de Jesús (Mc 10,45). Desde la teología de la cruz, el cristiano ha sido liberado por la obra de Jesús, no requiere, pues, hacer nada más que creer en que la cruz de Jesús y su resurrección

²⁴³ Ibid., 79.

²⁴⁴ Ibid., 91.

²⁴⁵ Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, 147, 149.

²⁴⁶ Ibid., 189.

²⁴⁷ Ibid., 196-197.

son suficientes para darle libertad. Sin embargo, esta libertad, paradójicamente, lleva al creyente a hacerse esclavo, siervo de los demás. Se es liberado, para liberar, no para esclavizar.

Lutero entiende esta paradójica situación haciendo memoria de la primera epístola de Pablo a los Corintios *Efectivamente, siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos* (1 Co 9,19). La cual Lutero actualiza diciendo *El cristiano es señor de todas las cosas y no está sujeto a nadie. El cristiano es servidor de todas las cosas y está supeditado todos*²⁴⁸. De manera que el creyente se encuentra ahora bajo la ley de Cristo, el mandamiento del amor (Mt 22,36-38). Este amor lleva al creyente a subvertir aquellas situaciones que esclavizan y someten, así como a un compromiso serio y permanente por la verdad y la justicia. Por ello no deberían existir las jerarquías al interior de la comunidad de creyentes, ni situaciones de opresión, sino que, por el contrario, el creyente trabaja para que tampoco existan estas situaciones en el resto de la sociedad.

5.3 Relectura de la narrativa de Lc 8, 41 – 48. La mujer que se empodera y toca el manto de Jesús para detener el flujo de sangre, y detener además el estigma, la discriminación y la desigualdad de género.

5.3.1 Empoderamiento como proceso de imitación y conciencia de la opresión.

El evangelio de Lucas (Lc 8, 1-3) presenta dentro del grupo de seguidores de Jesús a un grupo de mujeres. Lucas las identifica por nombre propio, así que debían tener un papel importante en el grupo de discípulos y discípulas de Jesús. Esta primera imagen al inicio del evangelio da muestras del ministerio inclusivo del Maestro. Para Jesús las mujeres son parte integral de proceso que se está gestando con el anuncio del Reino de Dios. Las mujeres no están excluidas del movimiento alternativo que Jesús propone, por el contrario, su presencia es considerada vital para el surgimiento y mantenimiento de este movimiento.

Desde este reconocimiento de la presencia de las mujeres en el ministerio de Jesús se hace una ruptura con la sociedad patriarcal, optando por el seguimiento a Jesús, a pesar

²⁴⁸ Lutero, *La libertad del cristiano*, 23.

que esto implicara abandonar las costumbres culturales, les permitió acceder al espacio público, que generalmente estaba vetado para ellas. Estas mujeres se arriesgaron a ser señaladas o estigmatizadas por esta conducta inapropiada para su época. Al romper con el esquema patriarcal, las mujeres están cuestionando la estructura jerárquica de poder, están optando por una alternativa a la sociedad patriarcal en donde el poder es compartido y las relaciones se desarrollan horizontalmente y ninguna persona tiene la supremacía sobre otras.

Estas mujeres son un referente importante para otras mujeres que posiblemente estaban viviendo en condiciones de vulnerabilidad, en situaciones de subordinación y cuya dignidad pudiera ser negada por el hecho de ser mujeres. Al ver mujeres desarrollando acciones en el espacio público, casi exclusivo de los hombres, siendo reconocidas y animadas por el ministerio de Jesús, otras mujeres podrían haber hecho conciencia de su situación de vulnerabilidad, pero sobre todo, adquieren conciencia de sí mismas como sujetos sociales, como personas dignas, y les anima a buscar los medios y los momentos para hacerse visibles y liberarse de aquello que les oprimía.

Al ver que las mujeres pueden hacer presencia en lo público, legitimadas por el ministerio de Jesús, las estructuras sociales, religiosas, políticas, se ven confrontadas. El poder constituido se siente amenazado con la subversión que propone el Reino de Dios en donde aquellas personas excluidas de los beneficios sociales, políticos y religiosos, en particular las mujeres, ahora son incluidas y tienen pleno acceso a la comunión con Dios y con la comunidad.

En este sentido se puede entender el empoderamiento como proceso de imitación. Lo que hacen estas mujeres que participan activamente en el liderazgo del ministerio de Jesús, permite que otras mujeres las observen y decidan también hacerse parte de lo público, tener autonomía en las decisiones que toman, liberarse de la dependencia del sistema patriarcal, y encaminarse hacia los procesos de liberación de sí mismas y de otras personas.

Se puede encontrar en la narrativa de la mujer que toca el manto de Jesús varios aspectos que dan lugar al empoderamiento de esta mujer, haciendo uso de la hermenéutica de la sospecha y aprovechando las contradicciones así como los silencios del texto, para reconstruir no sólo el mundo simbólico del texto bíblico, sino también los mundos socio históricos del mismo.²⁴⁹

En el capítulo 8 versículos 1-3 del evangelio de Lucas, se puede apreciar que las mujeres acompañaban permanentemente el ministerio de Jesús. Se podría asegurar, entonces, que en la escena de los versículos 40 al 48 del mismo capítulo, también había mujeres con Jesús mientras él se dirigía a casa del principal de la sinagoga para resucitar a su hija. Esto lleva a pensar que una de las razones para que la mujer tocara el manto de Jesús, además de seguramente haber escuchado de él y su ministerio, es haber visto que había otras mujeres con Jesús, que lo siguen y que están cerca de él. Así que la mujer que toca el manto de Jesús enfrenta su temor al estigma y la discriminación imitando la conducta de estas mujeres que están con Jesús.

Otro aspecto que se podría resaltar es que la mujer que toca el manto de Jesús ha reconocido una situación de vulneración la cual hace que esta mujer sea excluida y rechazada. Hacer conciencia de esto es también importante para iniciar el proceso de empoderamiento. Al tomar conciencia de esta situación, y ver a las mujeres que acompañan a Jesús, ella puede considerar la posibilidad de estar junto a Jesús y hacer parte de este movimiento que puede liberarla de su situación de exclusión y vulnerabilidad. Así que la mujer reconoce su situación de vulnerabilidad, pero al mismo tiempo toma una decisión y realiza una acción para librarse de tal situación. Decide acercarse y tocar el manto de Jesús como escandalosa acción de liberación.

Por su parte, Jesús, reconoce *ha salido poder de mi* (Lc 8,46). Con esto demuestra que en el Reino de Dios no existen jerarquías sino que *el último será el primero, y que quien quiera ser el mayor, debe servir a los demás*. En el Reino de Dios el poder es compartido, no se concentra en una sola persona o en unas cuantas personas sino que es

²⁴⁹ Velez, *Modelo crítico de interpretación*, 102-103.

compartido especialmente con aquellos que han sido excluidos por sistemas de exclusión. Estas personas marginadas son ahora empoderadas para iniciar procesos de liberación y transformación de la realidad que les oprime. El poder de Dios es para liberar, nunca para oprimir.

Jesús muestra con su actitud que él atiende y se preocupa por las necesidades de las mujeres. No son desconocidas para él las dificultades que tienen que enfrentar las mujeres en lo cotidiano, en especial aquellas mujeres que por una situación de salud, como el VIH, o por otras circunstancias, tienen que enfrentar cada día el estigma y la discriminación, aún por parte de sus propias familias. Jesús se ocupa de las necesidades de las mujeres, de sus luchas y sus esperanzas, pero a la vez, reconoce su empoderamiento y las integra a su ministerio para que sean ellas también quienes manifiestan el Reino de Dios.

A pesar que esta mujer no tiene un nombre, Jesús la llama hija, reconociendo su dignidad plena y su incorporación radical a su movimiento. Esta mujer desconocida, insignificante, por el hecho que ni siquiera su nombre aparece en la narración, ahora, empoderada, puede dar testimonio público de lo que realmente significa el Reino de Dios, el cual consiste en reconocer la dignidad de cada persona, donde hay lugar para las mujeres y donde se les reconoce como personas en sus características particulares. En el Reino de Dios no hay lugar al estigma y la discriminación por un diagnóstico médico, ni sanciones basadas en interpretaciones moralistas o religiosas de una situación determinada, sino que lo importante es la vida plena (en condiciones de dignidad) para las personas.

Jesús hace público el empoderamiento de esta mujer (Lc 8,45-47), no quería dejar pasar este importante evento de empoderamiento para aplaudirlo, reconocerlo, legitimarlo y hacer de la actuación de esta mujer, un ejemplo para quienes necesitan acciones transformadoras en la comunidad.

Así las mujeres viviendo con el VIH, han realizado acciones que les visibilizan y pretenden transformar aquellas situaciones que las hacen especialmente vulnerables a la infección y afectación por la epidemia. Estas mujeres han superado sus miedos, el estigma

y la discriminación para determinarse a alzar sus voces haciendo exigibles sus derechos como mujeres. Es necesario que la iglesia hoy, así como Jesús con la mujer que tocó su manto, tenga la capacidad de atender a las necesidades específicas de las mujeres, especialmente en contextos de vulnerabilidad, que reconozca, aplauda, animar y acompañe los procesos de empoderamiento de las mujeres viviendo con el VIH para que puedan tener una vida en condiciones dignas.

5.3.2 Transgresión y subversión de la primacía de la ley por la primacía de la gracia.

La acción de la mujer que toca el manto de Jesús muestra que el Reino de Dios se manifiesta mediante la primacía de la gracia sobre la ley. Esta mujer transgrede las normas religiosas que impedían que una mujer con una condición de salud como la suya se acercara a otra persona (Lv 15,25), por considerarse impura según la tradición religiosa, mucho menos que apareciera en público y que se atreviera a tocar a un varón. Jesús por su parte reconoce esta transgresión, la acepta, porque para él lo más importante es que la mujer se integre a la sociedad, que pueda nuevamente relacionarse sin temor al estigma y la discriminación, que participe de manera activa en la comunidad y que a través de su testimonio público inspire a otras mujeres para su empoderamiento.

De esta manera Jesús muestra que la condición humana no puede quedar abandonada solamente a la condición de mal o pecado. La revelación bíblica y la certeza que la teología se esfuerza por expresar y comunicar que Dios es amor y que amando crea, salva y lleva a su plenitud a los hombres y mujeres que ha creado²⁵⁰, evidencia la primacía de la gracia sobre cualquier intento de mantener a las personas en esclavitud, cualquiera que esta sea.

La gracia, por ser un don que desborda al ser humano y le permite acceder a su identidad más plena, permite que la persona se abra a una relación profunda con los demás seres humanos. Gracia, filiación y fraternidad son conceptos que componen una secuencia

²⁵⁰ Vivas Albán, *Categorías teológicas de interpretación*, 54.

en las páginas que las antropologías actuales dedican al tema. Pues el ser humano es fundamentalmente un ser humano en relación y para la relación.²⁵¹

El ministerio de Jesús manifiesta la posibilidad de tener una nueva relación entre los seres humanos. Aquellos que han sido marginados de la vida social y religiosa, ahora tienen la posibilidad de ser incorporados a la plena comunión con la comunidad, y con Dios. La manifestación del Reino de Dios es posibilidad de permitir que Dios habite al ser humano y le haga salir al encuentro con el otro. El salir al encuentro del otro también necesariamente requiere revisar los estereotipos de género y renunciar a aquellos que generan opresión.

Se puede recordar a la mujer de entre la multitud, quien dice que es bienaventurada la mujer que dio a luz a Jesús por ser vientre, pechos, madre, por el contrario Jesús dice que es bienaventurada la mujer que es oído, es decir, capaz de escuchar y seguir la palabra de Jesús (Lc 11,27-28), por tanto, la discípula. Si una mujer reprodujo el estereotipo de las mujeres, Jesús lo combatió, invitándola a vivir nueva vida, el discipulado, que supone un camino, una apertura que nunca se acaba. Y si vientre se correlaciona con pechos, oído lo hace con cumplimiento. Y si la referencia de mujer que levanta la voz en su alabanza es el hijo, el referente de la frase de Jesús es la Palabra de Dios, cuyo cumplimiento hasta entonces había sido referido sólo a los varones.²⁵²

La mujer con flujo de sangre que tocó el manto de Jesús, deja de ser la “mujer que infecta” o que hace impuros a los demás, en especial a los varones, para convertirse en la mujer que se encuentra en el espacio público, interactúa con las demás personas y es testimonio de la gracia liberadora de Dios. Las mujeres no tienen por qué esconder sus cuerpos. La presencia de Jesús permite una visibilización de la corporalidad femenina, positiva y digna.²⁵³ Las mujeres viviendo con el VIH también están pasando a un estado de esconderse y avergonzarse por su diagnóstico, a ser mujeres que en el espacio público reivindican sus derechos a la plena ciudadanía, transgrediendo también el estigma y la

²⁵¹ Ibid., 55.

²⁵² Ibid., 303.

²⁵³ Ibid.

discriminación social, las normas impuestas para las mujeres, y están ejerciendo acciones liberadoras mostrando que es posible una vida digna para las mujeres seropositivas.

5.3.3 Resistencia a los valores del mercado, VIH y negocio.

El texto dice que la mujer con flujo de sangre había gastado todo lo que tenía en médicos y no había podido ser curada por ninguno (Lc 8,43). Así que esta mujer, no solamente es rechazada por ser considerada ritualmente impura, sino que además se encuentra en una situación de pobreza total. La gracia de Dios nuevamente se muestra en la sanidad que recibe esta mujer. La gracia, que es en sí gratuita. La mujer no tiene que pagar nada por ser incorporada a la vida social y religiosa, no hay un pago para tener comunión con Dios, no hay un pago para recibir la vida plena que Jesús ofrece, no hay merecimiento alguno, simplemente gracia.

El profeta Isaías había anunciado lo que sería el reinado del Mesías, un reinado donde lo que se otorga es gratuito. *¡Oh, todos los sedientos, id por agua, y los que no tenéis plata, venid, comprad y comed, sin plata, y sin pagar, vino y leche!* (Is 55,1). Esta gratuidad del Reino de Dios hace temblar las estructuras de poder antiguas y actuales. La mujer con flujo de sangre hace una denuncia pública del sistema basado en la ganancia y donde prima la ley religiosa, que no da respuesta a su necesidad de sanidad y a su necesidad de relacionarse con la comunidad. Por el contrario, la gratuidad del Reino de Dios no solamente otorga la sanidad a la mujer, sino que además la incorpora plenamente en la comunión con Dios y la comunidad, dando primacía a la vida sobre la ley o la ganancia.

En el contexto del VIH y el sida, el sistema económico juega un papel importante. Algunas compañías farmacéuticas acaparan el mercado de los antirretrovirales. Los costos de los medicamentos para el tratamiento del VIH son cada vez más altos, la protección a la propiedad intelectual y las patentes hacen de los medicamentos un mercado exclusivo para algunos, en ciertos países hay restricciones para el acceso a los mismos, bien sea por los altos precios, o por cofactores como la pobreza, la ausencia estatal, la violencia o el estigma y la discriminación. En algunos casos las personas que acceden a medicamentos, no tienen la capacidad económica para alimentarse adecuadamente, de manera que su adherencia al

medicamento es mínima, en muchos casos no tienen acceso a agua potable, o incluso a medios de transporte para ir por sus medicamentos.

Las principales compañías farmacéuticas que se centran en la investigación, como Glaxo Smith Kline, Merck, Boehringer-Ingelheim y Pfizer, se cuentan entre las corporaciones más rentables y políticamente influyentes en el mundo²⁵⁴. Los críticos señalan que la industria gasta más en publicidad que en investigación. En 2001, la compañía farmacéutica Pharmacia, gastó el 44% de sus beneficios en publicidad y la administración, frente al 16% en investigación y desarrollo²⁵⁵. Como la mayoría de las industrias que se basan en una compleja tecnología, el sector farmacéutico basado en la investigación se concentra principalmente en países “ricos”. Sólo unos cuantos países pobres o de ingresos medios (India, China, México y Brasil por ejemplo) poseen cierta capacidad en el sector farmacéutico. Esto limita la producción de medicamentos genéricos que son vendidos a menor precio que los medicamentos patentados²⁵⁶.

Una sociedad es capaz de mantener bajo control a unas empresas hasta cuando éstas dispongan del suficiente dinero y poder para imponer normas, leyes y acuerdos internacionales.²⁵⁷ Para el año 2008 la industria farmacéutica alcanzó una cifra de ventas totales de US \$ 440.000 millones.²⁵⁸

Con ocasión de la creación de la Organización Mundial del Comercio en 1994, casi todas las naciones del mundo asumieron una serie de compromisos comerciales que incluyeron responsabilidades nuevas en materia de propiedad intelectual. La más importante fue otorgar patentes a los medicamentos. La patente es un incentivo destinado a estimular la investigación y la innovación. Una patente constituye un derecho a impedir por cierto tiempo a otros comercializar aquello que alguien ha inventado.²⁵⁹ El tratado de libre comercio entre Colombia y los Estados Unidos movilizó enormes esfuerzos y recursos de

²⁵⁴ Irwin, Millen y Fallows, *Sida global*, 201.

²⁵⁵ *Ibid.*, 205.

²⁵⁶ *Ibid.*, 204.

²⁵⁷ Rossi, *Medicamentos para el VIH y el sida*, 48.

²⁵⁸ *Ibid.*, 55.

²⁵⁹ *Ibid.*, 57.

lobby que finalmente se traducirán en precios de los medicamentos y que todos los colombianos terminarán pagando.²⁶⁰

Dicho esto, se pone en evidencia una alternativa frente a la voracidad del mercado. Esta alternativa se encuentra reflejada en el pasaje de la mujer con flujo de sangre y Jesús. Es el Dios de la gracia frente al Dios del mercado. Hay una clara incompatibilidad entre Dios y el Dinero, con mayúscula éste último, por haberlo convertido en un ídolo que sacrifica todo, incluida la vida de los pobres. Ese es el Dios-mercado del neoliberalismo actual. El triunfo del Dios-mercado supone la derrota de los pobres, que son excluidos de la salvación. La alternativa es el Dios de Jesús de Nazaret, el Cristo liberador, el Dios de la sobreabundancia de la gracia.²⁶¹ El Dios para quien la vida está primero y nunca el capital.

5.3.4 Liberación de la dominación sobre el cuerpo de la mujer.

La experiencia de la mujer con flujo de sangre evidencia además, como se ha dicho anteriormente, que el cuerpo de las mujeres generalmente se encuentra dominado o regulado por el patriarcado. Este sistema determina lo que una mujer puede hacer o no con su cuerpo. Establece reglas y conductas específicas para el cuerpo de la mujer, cómo debe verse, cuándo debe ocultarse y en qué momentos le es permitido a la mujer hacer uso o no del mismo. En el caso de las mujeres mencionadas en Lucas, también el patriarcado decide en qué momento una mujer debe ser excluida o no de la comunidad. Incluso el patriarcado determina o legitima la forma en que el cuerpo de la mujer puede ser dominado por parte de los varones. Esta apropiación del cuerpo de las mujeres se da en lo cotidiano, aunque como se mencionó, en contextos de violencia política y conflicto armado, esta apropiación tiende a deshumanizarse aún más.

Es posible que la mujer con flujo de sangre que se atreve a tocar el manto de Jesús, haya sido abusada sexualmente, lo cual no sería extraño según el contexto anotado anteriormente, y que su enfermedad fuera consecuencia de ello. Este es el caso de una joven en Colombia, en el departamento de Antioquia, que en el año 2005, con sus diecisiete

²⁶⁰ Ibid., 63-64.

²⁶¹ Tamez, *Bajo un cielo sin estrellas*, 253.

años de edad, fue llevada con sus dos hijos a un campamento paramilitar, en donde fue violada reiteradamente. Uno de sus hijos se quedó en el campamento y al otro se lo llevaron a una población cercana.²⁶²

“Yo no sabía cuándo me llegaba la menstruación, porque yo constantemente sangraba porque eran muchísimos hombres. Entonces me echaban coca en la vagina para poder seguir [...]. El paramilitar que me llevó [...] propuso a los otros comandantes que me mandaran para el pueblo, pero no podía salir del pueblo, a un bar a prostituirme y la plata que cogiera, se las diera. Yo dije que sí para poder ver mi otro hijo. Yo les tenía que dar una cuota acordada para poder ver al otro niño [...].

Ya pasó el tiempo, así pasaron varios meses y entonces un doctor me veía el sufrimiento y yo le conté a él. Me dijo: ‘Si usted quiere salir de este pueblo, intente volar’, pero siempre me cogían y me aporreaban. Entonces ya el doctor me dijo: ‘Si usted quiere salir de acá, se tiene que dejar enfermar, porque en el pueblo no puede haber una mujer enferma, una prostituta enferma no lo puede haber’. [...] Pues yo quería estar enferma para salir. Cuando llegó un día que el doctor, me dijo: ‘Bueno, ya. Está enferma’. Y yo me asusté pensando que era el sida y yo lo miré y me dijo: ‘No, pero el sida no es. Es otra enfermedad de estas raras’. Y yo, ay de aquí ya salgo [...] ya salgo.”²⁶³

De manera que la mujer con flujo de sangre en el relato de Lucas, con el acto de tocar el manto de Jesús, también está decidiendo que su cuerpo no puede ser objeto de apropiación por el sistema patriarcal, nadie más sino ella puede tomar decisiones sobre su cuerpo, su sexualidad, y si quiere o no ser parte de la comunidad, nadie más puede arrogarse esa potestad. Aquellos que se llaman seguidores de Jesús de Nazaret, tienen también la tarea que cada vez más las mujeres sean liberadas de este dominio sobre sus cuerpos, como lo hizo Jesús. Las mujeres víctimas de violencia sexual en el conflicto armado en Colombia, las defensoras de derechos humanos y el mismo Jesús de Nazaret (Lc 18,7), se hacen esta pregunta ¿se hará justicia?.²⁶⁴

5.4 La mujer viuda que exige justicia. Relectura a la narrativa de Lc 18, 1 – 8.

Otro referente para acercarse a una respuesta al VIH y el sida, desde el empoderamiento de la mujer, es la que se incorpora en la narrativa lucana mediante la parábola de la mujer viuda y el juez injusto. La presencia de una mujer en el espacio público que insiste en que se haga justicia en su caso particular, es una motivación para otras mujeres, posibles

²⁶² Amnistía Internacional, *Eso es lo que nosotras exigimos*, 45.

²⁶³ Ibid.

²⁶⁴ Ibid. Cfr. Sisma Mujer, *Las violencias contra las mujeres*, febrero 2005.

lectoras en el tiempo de Lucas, pero también para las mujeres que hoy siguen exigiendo justicia y transformaciones de los contextos que les hacen vulnerables.

5.4.1 Mujeres viudas en la narrativa del evangelio de Lucas.

Gran parte del material referido a las viudas en el Nuevo Testamento se encuentra en el evangelio de Lucas. Las viudas son importantes en la narrativa lucana, en la medida que ellas introducen a los lectores en elementos de protesta y características de la revelación de Dios y la respuesta de la humanidad.²⁶⁵

Las viudas eran personas sin un lugar en la sociedad judía. La viuda no tenía una base económica. Era dependiente de la sociedad, la familia o, en algunos casos, de su hijo, o un pariente (levirato) para su bienestar. Las viudas regularmente vivían en una situación de vulnerabilidad. Sin embargo, las viudas, junto con los huérfanos y los extranjeros, eran personas para quienes Dios mostraba una preocupación especial²⁶⁶ (Ex 22,23; Dt 10,18; Sal 68,5; Pr 15,25). Dios pide a su pueblo que actúe con justicia y provea para las viudas (Dt 14,29. 16,11. 24,17-21). La comunidad cristiana primitiva también conocía este cuidado especial que se debía tener con las viudas, y las incorporaba a sus prácticas (Hch 6,1).

Entre algunas mujeres viudas en la narrativa lucana se encuentra Ana (Lc 2,36-38). Descrita como una judía fiel. Vive en el Templo, y como judía devota y piadosa espera la redención por parte de Dios. Ana es presentada como una persona en situación de vulnerabilidad a causa de su viudez, pero también como una persona de gran fortaleza. A través de la narrativa de Lucas, aparece una profetisa que, por la fe, anticipa y da la bienvenida al plan de Dios en Jesús. Esta proclamación de Ana deslegitima el Templo y su sistema como el único medio de comunicación entre Dios y la humanidad.²⁶⁷

También está a la viuda de Sarepta (Lc 4,25) y la viuda de Naín (Lc 7,11-17), quienes son presentadas según el papel tradicional de una viuda. No tienen nombre, están en silencio, en necesidad y son objeto de compasión. La historia de la viuda de Naín

²⁶⁵ Ashley, *Women in Luke's gospel*, 99.

²⁶⁶ *Ibid.*, 99-100.

²⁶⁷ *Ibid.*, 101-102.

provoca la compasión de Jesús, y recuerda la historia de la compasión de Dios hacia la viuda de Sarepta. La compasión aquí es la expresión de protesta, en el sentido que no todo está funcionando bien.²⁶⁸ Incluyendo la compasión de Dios por la viuda de Sarepta junto con la limpieza de la lepra, Naaman el Sirio, Lucas interpreta el anuncio de las “buenas nuevas para los pobres”.²⁶⁹

Otra viuda aparece como una figura ejemplar. (Lc 21,1-4). En este pasaje muestra que la radical redistribución de posesiones y recursos para el beneficio de la comunidad es una expresión del Reino de Dios.²⁷⁰ La absoluta dependencia en Dios por parte de la viuda, es demostrada por la forma en que ella deposita toda su vida y sustento en el tesoro del Templo.²⁷¹ Por medio del ejemplo de su entrega propia ella expone la falta de generosidad de los líderes religiosos. Mientras los Escribas y los ricos viven un estilo de vida de acumulación de riqueza y de saqueo a los pobres, la viuda vive una vida total confianza en las promesas de Dios. Ella vive la vida con una radical orientación escatológica.²⁷² Mediante este contraste, Lucas dirige la atención hacia la injusticia del sistema del Templo y prepara lo que será el juico profético de Jesús contra el Templo y su liderazgo.²⁷³

5.4.2 Transgresión y subversión de la ley y de las estructuras patriarcales para exigir justicia.

En la parábola de la viuda persistente, una persona que no tenía lugar en la comunidad, repetidamente se presenta en un espacio público, delante del juez, un hombre de gran estatus, demandando sus derechos.²⁷⁴ La noción de una mujer argumentando su propio caso delante de un juez, sería sorprendente. Los asuntos legales eran del dominio de los hombres. A la muerte de su esposo los familiares más cercanos de la viuda debían hacerse

²⁶⁸ Ibid., 105-106.

²⁶⁹ Ibid., 106.

²⁷⁰ Seim, *The Double Message*, 114. (traducción propia)

²⁷¹ Reid, *Choosing the Better Part?*, 115 (traducción propia).

²⁷² Seim, *The Double Message*, 115.

²⁷³ Green, *The New International Commentary*, 115 (traducción propia).

²⁷⁴ Reid, *Choosing the better part?*, 109.

responsables de ella. La denuncia que hacía esta viuda podría ser en contra del hombre que debía ser su protector.²⁷⁵

Es posible que su pobreza haya producido en ella la persistencia. Ella demanda justicia, la adjudicación de las cosas que se le deben. Ella toma la justicia seriamente, no está en posición de hacer de otra forma. Ella viene delante del juez sobre el supuesto que el juez debía hacer su trabajo, de manera que su caso y que la justicia siga su curso.²⁷⁶ Se podría pensar que el juez no estaba interesado realmente en hacer justicia. El hecho que se haga justicia a la viuda, no es propiciada por la preocupación del juez, sino en respuesta a la persistente protesta de la viuda. El continuo clamor de esta viuda pobre trae la justicia.²⁷⁷

La parábola ha de ser vista como una que ejemplifica la persistencia en la demanda por la justicia. Es la viuda, no el juez, la que representa a Dios. De esta manera Dios se muestra no solamente como el que busca la justicia, sino que además se muestra en la imagen de una viuda pobre.²⁷⁸

Es posible acercarse a una figura femenina de Dios, que rompe con los esquemas tradicionales de lo que se esperaba que hiciera una mujer, guardar silencio, tragarse los gritos de dolor, y esperar que alguien se compadeciera de ella. La imagen que se muestra de esta viuda es la de una mujer resuelta a romper los estereotipos de género, levantar su voz en protesta por la injusticia del sistema patriarcal y persistir hasta ver la justicia realizada. Es interesante ver que Dios no solamente está con la viuda sino que se identifica plenamente con ella. Si el juez no teme a ser humano ninguno, ni siquiera a Dios, en la viuda es Dios mismo quien se reconoce en su lucha, en la causa que la motiva y está dispuesto a ir hasta las últimas consecuencias.

Se podría ver en esta parábola una anticipación de lo que será sucederá desde los versículos finales del capítulo 22 hasta los versículos finales del capítulo 23 del evangelio

²⁷⁵ Green, *The new international commentary*, 109.

²⁷⁶ Tannehill, *Luke*, 110. (traducción propia)

²⁷⁷ Reid, *Choosing the better part?*, 110.

²⁷⁸ *Ibid.*, 112.

de Lucas. En estos pasajes se aprecia el juicio contra Jesús, que es nada menos que el juicio contra Dios. Con la parábola de la viuda, Jesús está anticipando lo que será su enfrentamiento con los poderes del Imperio Romano y los poderes religiosos judíos. La viuda, además de ser un ejemplo de lo que las mujeres pueden hacer con la irrupción del Reino de Dios, es también denuncia, anuncio y esperanza. Denuncia de la estructura que no quería hacerle justicia a la viuda, la misma estructura que lo crucificó, anuncio de algo nuevo que vendrá, de las transformaciones surgidas del ministerio escandaloso de Jesús, así como sería escandaloso ver a una mujer viuda y pobre, alzar su voz día tras día para exigir justicia, y esperanza, porque la viuda al fin consigue que se le haga justicia, es la esperanza escatológica en la resurrección para iniciar una obra nueva en la humanidad.

Esta transformación de la humanidad se da también en las relaciones de género cuestionada por la viuda y por el ministerio de Jesús. Al igual que Jesús se identifica con la viuda, hoy Jesús se identifica con las mujeres que viven con el VIH, se identifica con aquellas mujeres que han quedado viudas porque sus esposos murieron a causa del sida, o con aquellas mujeres que luchan día tras día contra el estigma y la discriminación por su condición de salud, se identifica con aquellas mujeres que se han visto obligadas a ejercer la prostitución y son señaladas, se identifica con aquellas mujeres que han sufrido la violencia sexual y continúan exigiendo justicia.

5.4.3 La justicia como manifestación de la *ekklesía*, esperanza para una nueva comunidad.

El pasaje de Lucas 18,8 junto con el pasaje que le precede de Lucas 17,20-37, establece una relación del pasaje entero en un marco escatológico, y brinda instrucciones para los seres humanos que enfrentan la constante injusticia y el retardo de la venida de Dios. La urgencia por la pregunta se convierte en, no sobre la fidelidad de Dios, sino sobre la respuesta de fe de la humanidad, ejemplificada en la fe mostrada por la viuda que conjuga la oración y la protesta, es esta la actitud que ha de ser encontrada cuando venga el Hijo del Hombre.²⁷⁹

²⁷⁹ Ashley, *Women in Luke's gospel*, 113.

Dos grupos de mujeres son identificadas en relación con la muerte de Jesús: las hijas de Jerusalén y las mujeres de Galilea. A través de la narrativa de las hijas de Jerusalén (Lc 23,27-31), Lucas enseña las consecuencias de la muerte de Jesús para Jerusalén. En contraste, es a través de la narrativa de las hijas de Galilea (Lc 23,49; 24,1-10. 22-23), que Lucas anuncia que Jesús está vivo y describe la esperanza de una nueva comunidad de fe.²⁸⁰

Las mujeres de Galilea proporcionan una conexión crítica entre el ministerio de Jesús en Galilea, su crucifixión, sepultura y resurrección.²⁸¹ Ellas tienen un papel central en la narrativa de la respuesta humana a la muerte de Jesús, son quienes primero proclaman su resurrección, se convierten en el núcleo de la nueva comunidad de creyentes y son comisionadas como testigos junto con los doce y los demás discípulos (Lc 24,48).²⁸²

Por ello, se puede hablar de un movimiento revolucionario de las mujeres a partir del ministerio de Jesús. Esto da lugar a la *ekklesia* de las mujeres. Este es un concepto acuñado por Elisabeth Schüssler Fiorenza, para describir, no solamente para describir la importancia del movimiento de las mujeres al interior del ministerio de Jesús, sino para describir su papel activo en la transformación del sistema patriarcal, y a su vez, enfrentar cualquier sistema de opresión juntándose, no únicamente con las mujeres de todos los tiempos y lugares que han sido oprimidas, sino también con cualquier persona que haya sufrido la opresión.

El término utilizado para 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.²⁸³ La espiritualidad cristiana consiste en comer juntos, participar juntos, beber juntos, aceptarse el uno al otro, experimentar la presencia de Dios en el otro, proclamar el evangelio como visión alternativa, especialmente para los pobres, marginados y humillados. *En tanto que las mujeres cristianas sean excluidas de la fracción del pan y de las decisiones sobre su*

²⁸⁰ Ibid., 195.

²⁸¹ Seim, *Double Message*, 198.

²⁸² Ashley, *Women in Luke's gospel*, 198.

²⁸³ Schüssler Fiorenza, *En memoria de ella*, 402.

*propia situación y compromiso espiritual, la ekklesía como discipulado de iguales no estará realizada y el poder del evangelio se verá profundamente debilitado.*²⁸⁴

Se hace un llamado a la solidaridad con todas las mujeres del presente y del pasado, para que se pueda recuperar la herencia como mujeres cristianas y como pueblo de Dios. La *ekklesía* de mujer*s debe reivindicar el cuerpo de la mujer como imagen y cuerpo de Cristo. Debe denunciar toda violencia contra la mujer como sacrilegio y mantener el poder moral y la responsabilidad de decidir sobre su propia situación espiritual, que abarca el cuerpo, la sexualidad, el alma, el corazón y las entrañas *¿Cómo se puede señalar al pan eucarístico y decir “este es mi cuerpo”, cuando los cuerpos de las mujeres son golpeados, violados, esterilizados, mutilados, prostituidos y utilizados para fines masculinos?*²⁸⁵

Haciendo una lectura en clave liberadora, la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza recuerda que es la experiencia de quienes se comprometen con las luchas emancipatorias en pro de la transformación de las situaciones de inhumanidad y explotación lo que debe constituir el punto de partida para la crítica de la teología de la liberación.

Los teólogos de la liberación no consideran que el gran problema de la fe sea la amenaza que plantea la secularización, sino el hecho de que la vida humana está en riesgo de extinción a causa de la deshumanización y la explotación. Las teologías de la liberación tienen como objetivo otorgarle dignidad y valor a la vida de las no personas, en tanto presencia e imagen de Dios. Por tanto, no se limitan a la salvación del alma, sino que tratan de promover el bienestar y una radical igualdad de todos sin excepción.²⁸⁶

En el centro de una crítica a la teología feminista de la liberación no se encuentra la opción por los oprimidos genérica de la corriente masculina de las teologías de la liberación. Lo que se encuentra es el reconocimiento de que la deshumanización de las mujer*s que luchan contra opresiones múltiples “revela” el completo poder destructivo del kyriarcado, y que su lucha por la sobrevivencia y el bienestar manifiesta la presencia de D**s.

La propuesta de añadirle a la palabra *ekklesía* el término *mujeres* tenía como objetivo, precisamente, llevar a la conciencia pública el hecho de que ni la religión cristiana ni la

²⁸⁴ Ibid., 404.

²⁸⁵ Ibid., 409.

²⁸⁶ Schüssler Fiorenza, *D**s obra entre nosotros*.

sociedad occidental son lo que proclaman ser: una *ekklesia* o asamblea democrática de todos los ciudadanos. Sobre todo, la acuñación del neologismo *ekklesia* para mujeres tiene como intención vincular la lucha de las mujeres en el seno de la religión bíblica con los movimientos religiosos y políticos en pro de la libertad y la igualdad.

Una crítica de la teología feminista de la liberación no se ubica en el seno de la política de identidad, sino de una política de lucha. Por tanto, la *ekklesia* para mujeres no se conceptualiza ni se teoriza en el marco de un discurso antropológico y psicoanalítico, sino que está anclada teóricamente en el discurso sociopolítico y en teorías producidas por las luchas feministas en pro de la sobrevivencia, la transformación y la lucha democrática radical. Se ubica teológicamente en el horizonte político-religioso de la *Basileia*, esto es, un mundo alternativo proyectado por Dios de bienestar y salvación para todos.²⁸⁷

Se ha evidenciado así la importancia del papel de las mujeres en el ministerio de Jesús para lograr subvertir aquellas situaciones que les oprimían. También es importante señalar que el ministerio de Jesús abre la posibilidad para que aquellas mujeres que se encontraban en situaciones de exclusión y vulnerabilidad, accedieran al espacio público para generar acciones de liberación.

La iglesia, ha de convertirse en el espacio donde las mujeres son reconocidas en su dignidad como seres humanos y en el cual encuentren la posibilidad de desarrollarse plenamente sin discriminación alguna. De igual forma, cualquier tipo de violencia hacia las mujeres ha de ser rechazado desde el mensaje del evangelio. La iglesia ha de recuperar su naturaleza como espacio en el que se asumen los asuntos públicos para que todas las personas, en especial las mujeres que se encuentran en contextos de vulnerabilidad al VIH, puedan gozar de la vida en abundancia que gratuitamente es dada por Dios, de modo que se haga realidad el Reino de Dios anunciado por Jesús.

Desde la teología de la cruz y la teología crítica feminista es posible hacer una relectura liberadora del texto bíblico para las mujeres. La revisión histórica de la situación de las mujeres en el tiempo de Jesús y una lectura paralela de la situación de las mujeres en el contexto colombiano, en especial de aquellas afectadas o viviendo con el VIH, permite que haya un sentido de solidaridad en el proceso de empoderamiento de las mujeres, y una

²⁸⁷ Ibid.

actualización de la respuesta de Jesús, reconociendo y legitimando este proceso, por parte de aquellos que se consideran sus seguidores.

CONCLUSIONES

Se ha hecho una aproximación a la identificación de los fundamentos para la existencia de una jerarquía entre los sexos, la cual da lugar a la desigualdad en las relaciones de género y a los estereotipos de género, que resultan, generalmente, en una primacía de lo masculino sobre lo femenino, y en la posición servil de las mujeres.

A través de la historia y en diferentes culturas, esta ha sido la constante. Es evidente que el control sobre la mujer, especialmente sobre su cuerpo y la capacidad reproductiva, es uno de los aspectos que ha determinado la posición social de superioridad de los varones, para quienes el espacio público está abierto permanentemente, mientras que a la mujer se le ha reservado el espacio privado, en el hogar.

La supremacía del varón sobre la mujer en relación a la expresión de la sexualidad, donde la mujer sigue sometida a la disposición del varón, tiene un significado importante en relación con los factores de vulnerabilidad a la infección por VIH en las mujeres, al no permitirse a estas últimas, en general, disponer de sus cuerpos y de la vivencia de su sexualidad de manera libre, sino condicionada a los estereotipos y a las prácticas culturales, lo cual reduce la posibilidad de las mujeres en términos de tomar decisiones por sí mismas.

Sin embargo, se resalta que las construcciones de género, por ser construcciones sociales y no naturales, ni de origen divino, pueden ser transformadas, lo cual abre un margen importante de acción que, por una parte, evita el fatalismo o el determinismo, en el sentido de permanecer impasible por cuanto una situación dada no puede ser diferente, y por otra parte, hacerse consciente de la posibilidad y capacidad para el cambio.

Estos imaginarios pueden influir también la forma en que las mujeres perciben su cuerpo, la sexualidad y la autonomía para tomar decisiones, lo cual tendrá un impacto sobre la mayor o menor vulnerabilidad frente a la infección por el VIH, en la medida que estas interpretaciones sobre lo que debería ser el comportamiento de una mujer, incide en la forma en que las mujeres se perciben a sí mismas y la percepción social sobre ellas. De

manera que la hermenéutica bíblica androcéntrica puede ser un factor de opresión y de vulnerabilidad para las mujeres en el contexto del VIH. Por el contrario, una hermenéutica en clave de liberación, crítica frente a los textos androcéntricos y al sistema patriarcal, puede ayudar a explorar otros referentes de feminidad y de expresión de la mujer desde el ministerio de Jesús, lo cual contribuiría a eliminar los estereotipos de género y a reducir la vulnerabilidad de las mujeres en el contexto del VIH.

A pesar que hay diversas figuras femeninas en la Biblia, que ejercían liderazgo, participaban activamente en la comunidad en el ministerio de Jesús y en la comunidad de fe pos pascual, la figura de Eva y María, como paradigmas de las figuras femeninas desde un referente de las dicotomías de impura/pura, indigna/virtuosa, prostituta/casta, entre otras categorías señaladas, se ha reforzado a través de las interpretaciones bíblicas androcéntricas. Estas imágenes estereotipadas se han mantenido en el imaginario social, especialmente en las sociedades influenciadas por la tradición judeocristiana, como en el caso de América Latina.

Se hace necesaria una continua lectura crítica sobre el papel de las mujeres en los espacios de poder público social y eclesiástico, estos espacios pueden legitimar las desigualdades y los estereotipos de género, o pueden transformarlos. Esto hace necesaria la revisión constante de cómo se influyen mutuamente el poder público con el poder religioso, y cómo las estructuras sociales y eclesiales constituidas, así como los elementos sobre los que se fundamentan las culturas, determinan un estado de cosas en donde unas personas se benefician a costa de las otras.

Una relectura liberadora de las Escrituras, así como del contexto en el que se encuentra la comunidad, permitiría tomar acciones que lleven a una dinámica alternativa en el proceso de construcción de una sociedad y una eclesialidad diferente, en las cuales son transformadas las situaciones que hacen a las mujeres vulnerables al VIH.

Desde la aproximación que se ha hecho al concepto de empoderamiento, se puede considerar como un proceso tendiente a realizar transformaciones, en este caso particular,

la subversión de la situación de desigualdad producida por las construcciones sociales de género. Haciendo uso de la hermenéutica crítica feminista, y de los conceptos sobre empoderamiento a los cuales se hizo referencia, es posible evidenciar en el ministerio de Jesús aspectos que den lugar al proceso de empoderamiento, especialmente de las mujeres.

Este proceso se da con una toma de conciencia sobre una situación de opresión, discriminación o desigualdad, seguido de un análisis crítico de los aspectos fundamentales que dan lugar estas situaciones, como las lecturas androcéntricas del texto bíblico por ejemplo, seguida de una comprensión de los medios, alternativas y riesgos para transformar la situación, una relectura crítica de los textos, acompañada de la identificación con otros sujetos a quienes se les ha marginado u oprimido, quienes pueden asociarse para realizar las acciones tendientes a la transformación y la determinación de continuar con el proceso de liberación, así este proceso lleve a la cruz.

Desde la teología de la cruz, se hace necesaria, una actitud de arrepentimiento en la medida que se reconozca que de alguna manera, como sociedad en general y como iglesia en particular, se han reproducido estructuras de opresión. También la cruz lleva a la denuncia profética de los sistemas y las estructuras que han dado lugar a las situaciones de opresión, así como los elementos materiales, simbólicos e ideológicos que lo sustentan. La denuncia profética, se convierte también en anuncio al ofrecer alternativas creativas y anunciar la resurrección como esperanza en la posibilidad de una sociedad y una iglesia diferente. La cruz se convierte así en camino elegido, por ser el único posible ante la intransigencia de los poderes establecidos. Si en un momento la cruz se ha impuesto por estos poderes, la liberación llega en el momento en que decidimos cargar con ella para lograr liberarnos de la misma, en seguimiento a lo hecho por Jesús, quien entendió que su destino, por causa de su ministerio, era la cruz.

En el contexto del VIH se ha puesto en evidencia cómo las desigualdades de género, la pobreza, la limitación en el acceso a la educación o a los recursos básicos, así como la violencia política o el conflicto armado, son factores que hacen mayormente vulnerables a

unas personas que a otras, en este caso a las mujeres. La teología de la cruz, así como la teología crítica feminista, invitan a un compromiso histórico, encarnado, con todas las personas que de alguna manera han sido oprimidas por los sistemas de poder. En este sentido, es impensable una praxis eclesial alejada de la realidad, y sin un compromiso claro en la transformación de los factores estructurantes del VIH en Colombia.

Una herramienta que puede ayudar a tener claridad sobre este compromiso en el actual momento histórico son los derechos humanos y su centralidad en la dignidad humana. Los derechos humanos pueden ayudar a tener un lenguaje común con otros movimientos o personas que persisten, como la viuda ante el juez injusto, en la realización de una sociedad más humana, en donde realmente se viva la justicia.

Las mujeres en el ministerio de Jesús y en la iglesia primitiva, tuvieron un papel central y dinámico. Algunas de ellas fueron quienes dieron lugar a las transformaciones que requería el anuncio del Reino de Dios. Ellas evidencian el discipulado fiel que permaneció desde el inicio del ministerio de Jesús, acompañándole a la cruz y anunciando la esperanza de la resurrección.

La relectura de las narrativas de la mujer con flujo de sangre que se atreve a tocar el manto de Jesús para anunciar liberación y la viuda persistente que exige justicia día tras día, pueden ayudar a las mujeres y a la iglesia de hoy a persistir en la transformación de los estereotipos de género, la búsqueda de la justicia estructural así como en las relaciones cotidianas y también como manifestación de la esperanza anunciada por Jesús, para que de esta manera, haya cada vez más liberación del estigma, la discriminación y los factores de vulnerabilidad que dan lugar al VIH en Colombia.

BIBLIOGRAFÍA

- ACT Alliance. "Loving your enemies: working with soldiers to reform the army" en *Clapping with both hands: Promoting gender equality 15 studies of good practice*. Gender Report. Comp. Tracy Apoll. Geneva: 2012.
- Alianza Centroamericana para la Transformación de la Cultura Patriarcal, Asociación para los Derechos de la Mujer y el Desarrollo AWID, Asociadas por lo justo JASS, Consorcio para el Diálogo Parlamentario y la Equidad Oaxaca A.C. & Unidad de Defensores y Defensoras de Derechos Humanos de Guatemala UDEFEGUA, *Violencia contra defensoras de derechos humanos en Mesoamérica: Un diagnóstico en construcción*. Julio, 2010.
- Amnistía Internacional. *Eso es lo que nosotras exigimos. Que se haga justicia Impunidad por actos de violencia sexual cometidos contra mujeres en el conflicto armado de Colombia*. Campaña a favor de la justicia internacional. Índice: AMR 23/018/2011. Madrid: Editorial Amnistía Internacional, 2011.
- Antela-Bernárdez, Borja. *Vencidas, Violadas, Vendidas: Mujeres griegas y violencia sexual en asedios romanos*. KLIO, núm. 90, 2 (Barcelona: 2008): 307-322.
<http://uab.academia.edu/BorjaAntelaBern%C3%A1rdez/Papers/963079/Vencidas_Violadas_Vendidas_Mujeres_Griegas_y_Violencia_Sexual_en_Asedios_Romanos>
(Fecha de consulta: 18 de julio de 2012).
- Arrivillaga-Quintero, Marcela. *Análisis de las barreras para la adherencia terapéutica en mujeres colombianas con VIH/sida: Cuestión de derechos de salud*. Salud Pública de México, vol. 52, núm. 4 (México: julio – agosto, 2010): 350-356.
- Ashley, Edith. *Women in Luke's gospel*. A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy, School of Studies in Religion, University of Sydney, March 2000.
- Aubert, Jean Marie. *La Mujer: Antifeminismo y cristianismo*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- Baena, Gustavo. "Biblia, teología y derechos humanos" material policopiado: 28, citado en David Lara, *Hacia una fundamentación teológica de los derechos humanos. Desde la teología de la acción como base de una teología liberadora de los Derechos Humanos*. Monografía de grado, requisito para optar por el título de Maestría en Teología. Facultad de Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Balch, David L. "Let wives be submissive: The domestic code in I Peter". Scholars (1981): 65-80, citado en Margaret Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: El poder de la mujer histórica*, trad. Xabier Pikaza, Departamento de Estudios Religiosos Universidad de Ottawa (Navarra: Editorial

Verbo Divino, 2004), 65-66.

Bauckham, Richard. "Gospel Women" (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002): 121-133. Citado en Kimberly Penner, "The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3" (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 29.

Bianco, Mabel y Mariño, Andrea, comp. *VIH/SIDA + Violencia Dos caras de una misma realidad: Violencia hacia las mujeres y VIH/sida en Argentina, Chile, Brasil y Uruguay Evidencias y propuestas para la reorientación de las políticas públicas*. Buenos Aires: Fundación para Estudio e Investigación de la Mujer, 2010.

Biyela, Musawenkosi. "Called and Empowered by God to Act". En "*So the poor have hope, and injustice shuts its mouth*" *Poverty and the Mission of the Church in Africa*. LWF Studies, num. 01. ed., Karen L. Bloomquist and Musa Panti Filibus on behalf of The Lutheran World Federation. Geneva: The Lutheran World Federation, may 2007.

Carter, Warren. *El imperio romano y el Nuevo Testamento Guía básica*. Navarra: Verbo Divino, 2011.

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.

Consejo Mundial de Iglesias. *Los efectos del VIH/SIDA y la respuesta de las iglesias*. Declaración preparada sobre la base del estudio efectuado por el Grupo Consultivo del CMI sobre el SIDA (Ginebra: 1991). http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/documentos/efectos.html > (Fecha de consulta: 07 de julio de 2012).

Cook, Rebecca J. y Cusack, Simone. *Estereotipos de género: Perspectivas legales transnacionales*. trad. Andrea Parra. Bogotá: Profamilia, 2010.

Corte Constitucional de Colombia. Sala Tercera de Revisión. Sentencia del 22 de enero de 2004. Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa. *Sentencia número T-025 de 2004*. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2004/T-025-04.htm> > (Fecha de consulta: 04 de julio de 2012).

Corte Constitucional de Colombia. Sala Segunda de Revisión. Providencia del 14 de abril de 2008. Magistrado Ponente: Manuel José Cepeda Espinosa. *Auto 092 de 2008*. <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/autos/2008/A092-08.htm> > (Fecha

de consulta: 04 de julio de 2012).

Crossan, Dominique. “Jesús: Biografía revolucionaria” (Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996): 39, citado en Juan Francisco Rodríguez Cortés, *Jesús ¿un hijo sin familia? Estudio acerca de la experiencia de la filiación en el Jesús histórico y la relación con su vida familiar*. Tesis para optar por el título de Doctorado en Teología, Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, 2010. 109, 96.

Denman, Catalina, Patricia Aranda y Elsa Cornejo. “Magdalena de León (comp.) (1997), Poder y empoderamiento de las mujeres, Bogotá, Coedición Tercer Mundo Editores, Fondo de Documentación Mujer y Género de la Universidad Nacional de Colombia” en *Región y sociedad*. Vol. XI, núm. 18. Hermosillo, MX: El Colegio de Sonora, 1999.

Dube, Musa W. *Culture, Gender and HIV/AIDS: Understanding and Acting on the Issues en HIV/AIDS and the Curriculum: Methods of integrating HIV/AIDS in Theological Programmes*. ed. Musa W. Dube. Geneva: World Council of Churches, 2003.

Estévez López, Elisa. *El poder de una mujer creyente, Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34 Un estudio desde las ciencias sociales*. Asociación Bíblica Española, núm. 40. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

_____. “Mujeres sanadas, mujeres de virtud”. En *Estudios eclesiásticos*. Revista trimestral de investigación e información teológica de las facultades de teología de la Compañía de Jesús en España, vol. 79. Facultad de Teología Universidad Pontificia Comillas. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2004.

Federación Luterana Mundial/Departamento de Misión y Desarrollo. *Misión en contexto: Transformación, reconciliación, empoderamiento. Una contribución de la FLM a la comprensión y la práctica de la misión*. Ginebra: 2006.

_____. *Diaconía en contexto: Transformación, reconciliación, empoderamiento. Una contribución de la FLM a la comprensión y la práctica de la diaconía*. Ginebra: 2009.

_____. “No será así entre ustedes” (Mc 10,43) *Una reflexión en la fe sobre el género y el poder*. Ginebra: 2011.

Garnsey, Peter y Saller, Richard. “The Roman Empire” (Berkley, CA: University of California Press, 1987), 149-50. Citado en Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 40.

- Gebara, Ivone. "Corpo, no ponto de partida da teologia. In Tempo e presença". (São Paulo: CEDI. No. 248. ano 11. Dez. 1989): 19-21 a la p.19. Citada en Quezada Barreto, Luzmila Casilda. *Desde las grietas del poder: experiencias de gestión/acción de empoderamiento de mujeres. Aportes para una teología feminista de resistencia, ciudadanía y transformación*. (Tesis de Doctorado para la obtención de grado de Doctora en Teología. Escola Superior de Teología. Program de Pos-graduación. Área Teología e Historia. Sao Leopoldo: 2010), 105.
- Goldstein, Joshua S. *Conquests: sex, rape, and exploitation in wartime en War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2001. " "
- Green, Joel B. "The New International Commentary on the New Testament: The Gospel of Luke" (Michigan: Eerdmans, 1997): 729. Citado en Edith Ashley, *Women in Luke's gospel* (A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy, School of Studies in Religion, University of Sydney, March 2000), 115.
- Gutiérrez, Gustavo. Conferencia en el marco del *Simposio internacional Teología y VIH y SIDA en América Latina*, Lima, Perú, 13-15 de diciembre de 2011.
- _____. "The theology of liberation perspectives and tasks". En *Toward a New Heaven and a New Earth Essays in honor of Elisabeth Schüssler Fiorenza*, ed. Fernando F. Segovia. (New York: Orbis Books, 2003):287-288.
- 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.
- Herrera, Cristina y Campero, Lourdes. *La vulnerabilidad e invisibilidad de las mujeres ante el VIH/SIDA: constantes y cambios en el tema*. Salud Pública de México, vol.44, núm. 6 (México: noviembre-diciembre, 2002): 554-564.
- Horsley, Richard A. *Galilee history, politics, people*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1995.
- Ilan, Tal. "Jewish Women in Greco-Roman Palestine" (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1996): 191. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 35.

- Irwin, Alexander, Joyce, Millen y Dorothy, Fallows. *Sida global: verdades y mentiras, herramientas para luchar contra la pandemia del siglo XXI*. Controversias. Barcelona: Paidós, 2004.
- Jaramillo, Isabel Cristina. *La crítica feminista al derecho en Género y teoría del derecho*. Bogotá: Siglo de Hombres, Uniandes, Instituto Pensar, 2000.
- La Iglesia Sueca. *Carta de los obispos de Suecia sobre el VIH en una perspectiva global*. Upsala: 2007.
- Lara, David. *Hacia una fundamentación teológica de los derechos humanos. Desde la teología de la acción como base de una teología liberadora de los Derechos Humanos*. Monografía de grado, requisito para optar por el título de Maestría en Teología. Facultad de Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008.
- Larin, Vassa. "What is Ritual Im/Purity and Why?" *Vladimir's Theological Quarterly* (January 1, 2008): 278. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 46.
- León, Magdalena. *Introducción en Poder y empoderamiento de las mujeres* por Magdalena León. Bogotá: Tercer Mundo, 1997.
- Lutheran World Federation/Department for Mission and Development. *Grace, Care and Justice: A handbook for HIV and AIDS work*. Geneva: 2007.
- Lutero, Martín. *La libertad del cristiano*. trad., M. Gutierrez – Marín. Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, primera edición. Bogotá: Códice Ltda., 2010.
- _____. *Disputación de Heidelberg, 1518*. Formato digital por Andrés San Martín Arrizaga, 29 de diciembre de 2006. Escritura y Verdad. <http://www.escriturayverdad.cl/LUTERANISMO/1517%20-%201520/La%20Disputacion%20de%20Heidelberg.pdf> (Fecha de consulta: 09 de septiembre de 2012).
- _____. *El Magnificat, (1520-1521)*. Escritura y Verdad. <http://www.escriturayverdad.cl/LUTERANISMO/1521%20-%201525/EL%20MAGNIFICAT.pdf> (Fecha de consulta: 09 de septiembre de 2012).
- MacDonald, Margaret Y. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: El poder de la mujer histórica*. Trad. Xabier Pikaza. Departamento de Estudios Religiosos Universidad de Ottawa. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2004.

- Malina, Bruce. "The Social World of Jesus and the Gospels" (New York, NY: Routledge Press, 1996): 55-56. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 50-51.
- Marks, Susan. "Follow that Crown: Rhetoric, Rabbis and Women Patrons". *Journal of Feminist Studies in Religion*. 24, no 2 (Fall 2008): 77-96. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 29.
- Mateos Martín, Oscar, Urgell García, Jordi y Ariño, María Vilellas. *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/República de Colombia, UNFPA y Universidad Nacional de Colombia. *Factores de vulnerabilidad a la infección por VIH en mujeres*. Bogotá D.C.
- Ministerio de la Protección Social/República de Colombia y UNFPA. *Guía de prevención VIH/SIDA mujeres en contextos de vulnerabilidad*. Bogotá, D.C.: 2011.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana*. Verdad e Imagen, núm. 41. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
- Nicolet, Claude. *Roma y la conquista del mundo mediterráneo 264-27 a. De J.C. 1/ Las estructuras de la Italia romana*. Barcelona: Labor S.A., 1982.
- Okaalet, Peter. *Cambio de conductas y el papel de la iglesia: hacia la reducción y eliminación de riesgos en Prevención del VIH: Una conversación teológica global*. Gillian Paterson, ed. (Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial, 2009): 83-95.
- ONUSIDA y 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.
- Organización de las Naciones Unidas. Radio ONU, noticias y medios de comunicación. *Conferencia de prensa Margoth Wallström en Colombia*. <<http://www.unmultimedia.org/radio/spanish/2012/05/conferencia-de-prensa-margot-wallstrom-en-colombia/>> (Fecha de consulta: 25 de mayo de 2012).

Organizaciones de Mujeres y Organizaciones de Derechos Humanos. *El Estado y la violencia sexual contra las mujeres en el marco de la violencia sociopolítica en Colombia*. Informe presentado por organizaciones de mujeres y de derechos humanos a la Representante Especial del Secretario General para Violencia Sexual en el marco de los conflictos armados, señora Margoth Wallström. Bogotá, 16 de mayo de 2012. <http://www.sismamujer.org/sites/default/files/publicaciones/Informe.presentado.representante.especial.sobre_violencias.sexual.nu_.pdf> (Fecha de consulta: 25 de mayo de 2012).

Osiek, Carolyn y Balch, David L. "Families in the New Testament World" (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1997): 40-41. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 51.

Oxfam, *Primera encuesta de prevalencia Violencia sexual en contra de las mujeres en el conflicto armado colombiano*. Campaña: Violaciones y otras violencias, Saquen Mi Cuerpo de la Guerra. Colombia 2001-2009. <http://www.observatorioviolencia.org/upload_images/File/DOC1303212239_vaw_primeraencuestadeprevalencia_oxfam_dec2010.pdf> (Fecha de consulta: 25 de mayo de 2012).

Pang, Sara Elise. *The Marriage of Roman Soldiers (13 B.C.-A.D. 235): Law and Family in the Imperial Army*. Columbia studies in the classical tradition, vol. 24. Danvers MA: The Trustees of Columbia University in the City of New York, 2001.

Pastoral EcuMénica VIH – SIDA. *Mensaje de las Iglesias, Organizaciones y Programas en el día mundial del sida 2004 Mujeres, muchachas, VIH-SIDA*. Buenos Aires: 1º diciembre 2004.

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

_____. *Librarse de la trampa del género. El desmontaje del patriarcado en tiempos de sida en Concilium*. Revista internacional de teología, núm. 321, sida. (Navarra: Editorial Verbo Divino, junio 2007): 131-142.

_____. ed. *Prevención del VIH: Una conversación teológica global*. Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial, 2009.

Quevedo, María Cristina et al. "Machismo, desigualdad social y turismo sexual: Acción frente a la epidemia del VIH/SIDA basada en el diagnóstico colectivo" en *Sida y sociedad: Crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*. Bogotá, D.C.: Ediciones

Aurora, 2011.

Quezada Barreto, Luzmila Casilda. *Desde las grietas del poder: experiencias de gestión/acción de empoderamiento de mujeres. Aportes para una teología feminista de resistencia, ciudadanía y transformación*. Tesis de Doctorado para la obtención de grado de Doctora en Teología. Escola Superior de Teología. Program de Pós-graduação. Área Teología e História. Sao Leopoldo: 2010.

Radford Ruether, Rosemary. *Liberar a la cristología del patriarcado*. Teología Feminista Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997.

Reid, Barbara E. "Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke" (Minnesota: Liturgical, 1996): 195. Citado en Edith Ashley, *Women in Luke's gospel* (A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy, School of Studies in Religion, University of Sydney, March 2000), 115.

_____. *Reconsiderar la cruz: Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.

Rodríguez Cortés, Juan Francisco. *Jesús ¿un hijo sin familia? Estudio acerca de la experiencia de la filiación en el Jesús histórico y la relación con su vida familiar*. Tesis para optar por el título de Doctorado en Teología, Facultad de Teología Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, 2010.

Russel, Letty M., ed. *Interpretación feminista de la Biblia*. Temas Bíblicos. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1995.

Sanders, E.P. "Jesus in Historical Context, Theology Today 50-3" (October 1993): 430. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 18.

Seim, Turid Karlsen. "The Double Message: Patterns of Gender in Luke & Acts" (Nashville: Abingdon, 1994): 77. Citado en Edith Ashley, *Women in Luke's gospel* (A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy, School of Studies in Religion, University of Sydney, March 2000), 114.

Sierra González, Ángela María y Vélez Caro Olga Consuelo. *Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista*. Theologica Xaveriana, vol. 62, núm. 73 (199-230), enero-junio. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

Sisma Mujer, *Las violencias contra las mujeres en Colombia: ¿Se hará justicia?* Bogotá: Sisma Mujer, febrero 2005.

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

_____. *Pero ella dijo, Prácticas feministas de interpretación bíblica*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

_____. *Cristología feminista crítica Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Religión. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

_____. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Presencia Teológica. Maliaño: Sal Terrae, 2004.

_____. *Discipleship of Equals A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation*. New York: Crossroad, 2007.

_____. “D**s obra entre nosotros. De una política de identidad a una política de lucha” en *Caminos: revista cubana de pensamiento socio teológico*. Poder y Género, núm. 50. 2008. p. 2-12. Disponible en: <<http://revista.ecaminos.org/articles/article/ds-obra-entre-nosotros-de-una-politica-de-identida/>> (Fecha de consulta: 27 de octubre de 2012).

Sobrino, Jon. *Jesucristo liberador: Lectura histórico teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid: Trotta, 1991.

Tamayo, Juan José. *Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. España: Herder, 2011.

Tamez, Elsa. “Bajo un cielo sin estrellas” (San José: DEI, 2001). Citada en Juan José Tamayo. *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. España: Herder, 2011.

Tannehill, Roberto C. “Luke: Abingdon New Testament Commentaries” (Nashville: Abingdon, 1996): 263. Citado en Edith Ashley, *Women in Luke’s gospel* (A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy, School of Studies in Religion, University of Sydney, March 2000), 110.

Tiede, David L. “Prophecy and History in Luke-Acts” (Philadelphia: Fortress, 1980). Citado en Edith Ashley, *Women in Luke’s gospel* (A thesis submitted in fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy, School of Studies in Religion, University of Sydney, March 2000), 26.

Törnqvist, Caroline. *Linking HIV/AIDS, Conflict national securit: A colombian case study*. Documentos de CERAC. núm. 10. Bogotá: diciembre 2008.

- Twelftree, Graham H. *People of the Spirit: Exploring Luke's view of the church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2009.
- Van Osdol, Judith. "Género y SIDA: Romper el silencio, restaurar la dignidad. Rostros del VIH/SIDA hoy: mujer, joven y pobre" en *Para que puedan vivir: La comunión luterana escucha y responde en el VIH y SIDA*. René Krüger y Lisandro Orlov, eds. Buenos Aires: Federación Luterana Mundial & ISEDET, 2006.
- Vélez C., Olga Consuelo. *Modelo crítico de interpretación feminista de liberación – Una propuesta hermenéutica en Reflexiones en torno al feminismo y al género*. Colección teología hoy. N° 45. Bogotá D.C.: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Vivas Albán, María del Socorro. *Categorías teológicas de interpretación para una lectura de la sexualidad en clave liberadora: Aportes a una comprensión de la sexualidad desde una perspectiva de género* (Trabajo para optar por el título al doctorado en teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009).
- Wright, David P. "Unclean and Clean (OT)", *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6, 729. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 46-47.
- Yamaguchi, Satoko. "Mary and Martha: Women in the World of Jesus" (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002): 16. Citado en Kimberly Penner, *The Work of Wealthy Women: Female Discipleship in Luke 8:1-3* (A thesis presented to the University of Waterloo and Conrad Grebel University College in fulfillment of the thesis requirement for the degree of Master of Theological Studies Waterloo, Ontario, Canada, 2011), 35.