



Lectura teológica del derecho a la salud sexual. Desde la experiencia de un grupo de mujeres que vive con VIH*

José Luis Meza Rueda**
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá-Colombia

Para citar este artículo: Meza Rueda, José Luis. «Lectura teológica del derecho a la salud sexual desde la experiencia de un grupo de mujeres que vive con VIH». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2016): 355-385

Resumen

El drama de las mujeres que viven y conviven con VIH está llamado a constituirse en un lugar teológico, no solo porque Dios habla a través de las palabras y hechos que acontecen en él, sino por su potencial liberador y salvador para los sujetos implicados, quienes al tomar conciencia de su situación demandan la salvaguarda de sus derechos y, de manera especial, del derecho a la salud sexual. Los derechos sexuales y reproductivos no se contraponen a los derechos humanos y, si estos son soslayados, no serán posibles la justicia, la

.....

* Este artículo es un producto derivado de la investigación «Aproximación teológica a la sexualidad, la salud reproductiva y los derechos humanos desde la investigación acción participativa. Lectura contextual de 2 Samuel 13, 1-22», aprobada y financiada por la Iglesia Luterana Sueca y la Pontificia Universidad Javeriana, ID. 00006554. Fechas de desarrollo: 01-07-2014 a 31-12-2016.

** Doctor y Magíster en Teología, Pontificia Universidad Javeriana; Magíster en Docencia, Universidad de La Salle; Especialista en Educación Sexual, FUM; Especialista en Desarrollo Humano y Social, IPX-Madrid; Licenciado en Educación con especialidad en estudios religiosos, Universidad de La Salle. Profesor asociado de la Facultad de Teología. Miembro del grupo de investigación *Didaskalia*. Código ORCID: 0000-0002-6520-2653. Contacto: joseluismeza@javeriana.edu.co.

equidad y la pluralidad. En consecuencia, la teología de los derechos humanos y, particularmente, del derecho a la salud sexual es un modo legítimo para reflexionar y urgir el reinado de Dios porque tales valores le son propios. En este sentido, aquí se capitalizan los relatos de algunas mujeres que llevaron a cabo una lectura contextual de la historia de Tamar (1Sm 13,1-22) y, con este pretexto, dejaron aflorar sus propias historias, las cuales les permitieron darse cuenta del juego de poder sobre su cuerpo, juego en el cual los varones, la sociedad, las instituciones y la cultura están interesados en mantener la sumisión, la ignorancia, la estigmatización, el miedo y la baja capacidad de tomar decisiones.

Palabras clave

Teología, derechos sexuales, teología de la salud sexual, poder de género, cuerpo.

Theological Reading of The Right to Sexual Health. From the Experience of a Group of Women Living with HI

Abstract

Drama of women with HIV is called to become a theological place because God speaks through the words and deeds that occur in that place and because its liberating and saving potential for the individuals involved. They, after become aware of their situation, demands to safeguard their rights and, in particular, their sexual health right. Sexual and reproductive rights are not opposed to human rights and, if they are circumvented, justice, equity and plurality not are possible. Consequently, human rights theology, and particularly, sexual health right, are a legitimate way to reflect and urge God

Kingdom because their values converge. In this sense, here the stories of some women who carried out a contextual reading of the story of Tamar (1Sm 13.1 to 22) and, on this pretext, let bring out their own stories are capitalized, which allowed them to realize game power over his body, game in which men, society, institutions and culture are interested in keeping submission, ignorance, stigmatization, fear and low capacity to make decisions.

Keywords

Theology, sexual rights, theology of sexual health, gender power, human body.

Introducción

Un día llegó una señora, ingeniera de sistemas, en una Toyota muy bonita. Parecía de estrato seis. Cuando la vi, me pregunté: «¿Será que ella ya sabe?». La hice pasar. Ella venía con el esposo. Le dije: «Siéntese: ¿Cuál es su nombre?». «Pilar», me respondió. Nos pusimos a hablar. Le pregunté: «¿Sabe a qué viene?». Dijo: «Sí. A que me diga cómo salieron mis exámenes». «¿Qué exámenes se hizo?», repliqué. Entonces, ella me respondió: «A mí me hicieron primero un Elisa y ahorita un Western Blot y quiero saber qué pasó». Le respondí que habían salido positivos. Luego le pregunté qué sabía del tema, pero ella estaba totalmente bloqueada. Me dijo: «Pero si yo solo tengo relaciones con mi esposo. ¿Qué va a decir él de mí? ¡Dios mío! Eso fue cuando me hicieron una transfusión hace no sé cuántos años y yo de ahí en adelante...». Esa señora estaba totalmente bloqueada y solo pensaba qué le iba a decir el esposo. Mientras tanto el esposo estaba en la sala de espera. Entonces le dije: «Primero, cálmese. Yo sé que es difícil recibir este baldado de agua fría y qué pena ser yo la portadora de esta noticia. Usted está infectada con el virus y las vías de transmisión son tales y tales. Por vía vertical (de madre a hijo), no pudo ser porque usted es una persona adulta. Entonces, fue por vía sanguínea o por contacto sexual». Ella dice: «¿Por relaciones sexuales? Yo le juro que yo estoy solo con mi esposo». Entonces le pregunté: «¿Utiliza preservativo?». Ella respondió: «Pero, para qué si es mi esposo». Le dije: «Pero, usted ¿cómo sabe si él no tuvo por ahí una noche de copas, una noche loca? –y no lo estoy acusando– o de pronto, pues no sé...». Entonces, dijo: «No creo. Ahora, cómo le voy a decir a él, cómo le voy a decir a mis hijos». Le

pregunté: «¿Cuántos años tienen sus hijos?». «Mi hija está terminando medicina y tiene 21 años. Mi hijo tiene 19 años». Yo le dije: «Ellos ya son grandes y eso es una decisión suya. Si quiere les puede decir o no». Entonces, ella dice: «Pero, a mi esposo me toca decirle porque está afuera, en la sala». Llamamos al esposo y cuando él entra, venía totalmente pálido. Yo creo que él ya sabía... sí. Se sentó ahí y me dijo: «Entonces, ¿qué tiene ella?». Yo le dije: «¿Usted sabe qué examen se hizo?» Dijo: «Sí. Es que ella ha venido muy enferma desde hace no sé cuánto tiempo porque se hizo una transfusión... eso es». Y le dije: «Ella salió positiva en el Western Blot». Ella lloraba y le decía: «Yo te soy fiel, te lo juro, te lo juro». Le dije: «Cálmese señora, tiene que mirar si el señor también es positivo». Él dijo: «Si yo soy positivo es porque ella me lo pegó». Entonces, le dije: «Ubíquense ustedes en una realidad. Ella está enferma en este momento. Mírele las defensas cómo las tiene». Ese señor estaba furioso y no hacía sino acusarla, hasta cuando yo le pregunté: «Señor, disculpe, ¿usted qué tan fiel es? Y perdone que lo cuestione». Él respondió: «Yo sí soy fiel». Le dije: «Bueno, le dejo la inquietud. Ahora le recomiendo que se haga el examen. Pero a la señora no me la maltrate. Apóyela. Y le vamos a hacer seguimiento». Y comenzamos a hacerle seguimiento. El señor se hizo el examen y se supo que estaba en una fase más avanzada. Estaba en fase sida. Entonces, teniendo en cuenta el tiempo de la señora, se dedujo que fue el esposo el que la había infectado. Semanas después ella me dijo: «Mire que ese hijueputa me confesó que fue él. Me contó de un viaje que hizo con la secretaria. Después de su aventura se enteró que ella también estaba infectada y se lo quedó bien calladito...»¹.

El drama de este relato revela elementos importantes en nuestro intento de comprender lo que sucede alrededor de la salud sexual y reproductiva: sentimientos como el miedo, la ansiedad, la vergüenza y la indignación, actitudes como el silencio, el cinismo y la sumisión, y relaciones marcadas por el poder, la culpabilización, la injusticia y la estigmatización, entre otros. Ahora bien, si «la teología es sobre el hombre como infinito y trascendente que se construye como tal desde su dimensión terrena y transitoria»², aquella realidad humana es una preocupación de la teología puesto que esta trata de una antropolo-

1 Relato de una enfermera que acompaña a pacientes con VIH. Participante de las sesiones de discusión con el grupo Huellas de Arte. Entrevista Grupo Focal de Mujeres 1, sesión 1 (en adelante EGM1-S1), 8.

2 Gustavo Baena y José Roberto Arango, *Introducción al Antiguo Testamento e historia de Israel* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006), 1.

gía profundamente integral que considera las situaciones sociales e históricas, y las grandezas y miserias del devenir humano. Además, de acuerdo con Horkheimer³, la teología es la esperanza de que lo inhumano, que caracteriza al mundo, no prevalezca para siempre, de que la injusticia no tenga la última palabra y, por eso, posee un carácter transformador. En otras palabras, hacer teología sobre algo tan humano como la sexualidad tiene, entre otros propósitos, hacer que el mundo sea mejor⁴.

Lo anterior nos hace caer en la cuenta que lo que ocurre alrededor de la salvaguarda de los derechos sexuales y reproductivos, junto con la experiencia de las personas que viven y conviven con VIH, se convierte en un lugar teológico porque la historia es la esfera en donde acontece la revelación. «Dios se muestra en la historia a través de hechos y palabras»⁵. Como la revelación de Dios no se da alejada de la realidad, sino que se realiza en el tiempo y en la historia concreta de hombres y mujeres, sus vicisitudes pueden verse, analizarse y juzgarse con los medios propios de la razón y a la luz de la fe. Ahora bien, si la sexualidad es un lugar teológico habrá que tener presente una de las características señaladas por Ellacuría⁶ para que lo sea: es un lugar en donde Dios se revela, pero también en donde Él llama a la conversión a través de la praxis de liberación, no solo de las personas y comunidades implicadas, sino también la del teólogo. No obstante, el mártir jesuita nos previene de caer en lecturas de fe que conduzcan a moralismos ingenuos, fundamentalismos mesiánicos o politicismos. Para el caso de los derechos humanos y, específicamente, de los derechos sexuales, hemos de asumir un «realismo creyente» que:

3 Cf. Max Horkheimer, *Nostalgia del totalmente otro*, (Brescia: Queriniana, 1972), 135.

4 Cf. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca: Sígueme, 2004), 70.

5 «Constitución dogmática Dei Verbum», en *Concilio Vaticano II, Documentos Completos* (Roma: Vaticano, 1965), n. 2. Consultada en abril 10, 2016, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.

6 Cf. Ellacuría citado por Rosillo en: Alejandro Rosillo. «Los derechos humanos en la teología de Ignacio Ellacuría», *Revista Latinoamericana de Teología* 79 (2010): 45.

Supone y representa una actitud equilibrada, que tiene en cuenta tanto lo positivo del aporte evangélico para la propia acción política como los límites de ese aporte, precisamente por la relatividad específica y la autonomía de los dos ámbitos; tiene también en cuenta tanto lo positivo de la acción política para la realización del reino de Dios como los límites que le son propios⁷.

De esta manera estamos liberando el asunto que nos convoca del cautiverio de lo privado. Si bien, la intimidad es algo propio del ejercicio de la sexualidad, los derechos sexuales son un asunto público y, si la teología tiene algo que decir al respecto, lo mejor es que sea desde una teología pública⁸.

Bajo este horizonte, nuestro propósito es hacer una lectura teológica del derecho a la salud sexual dentro del marco específico de los derechos sexuales y, a su vez, el gran marco de los derechos humanos a partir de los datos recabados bajo el método de la Investigación Acción Participativa (IAP)⁹. En el primer apartado explicitaremos una noción del derecho a la salud sexual y su relación con los derechos sexuales y los derechos humanos. En el segundo apartado realizaremos un acercamiento teológico a la salud sexual como un problema de poder sobre el cuerpo femenino. Y, en el último apartado, como aporte teológico, expondremos algunas actitudes y acciones que podrían salvaguardar el derecho a la salud sexual. Nuestra exposición está inspirada y acompañada por las voces de las mujeres participantes de la investigación «Aproximación teológica a

7 Ignacio, Ellacuría. «Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina», en *Escritos teológicos*, Tomo I. (San Salvador: UCA Editores, 2000), 320.

8 La teología pública considera que la historia de Dios es la historia del hombre. Ambas convergen haciendo que la trascendencia se presente como histórica y la historia se presente como trascendente. Inmanencia y trascendencia tienen una diferencia constitutiva y ambas son polos de tensión constantes e irreductibles. Además, la teología pública reconoce como punto de partida que los sujetos pertenecen a un espacio en donde confluyen distintos movimientos (científico, social, cultural, político, económico, artístico y religioso). Los sujetos son partícipes de un *locus* simbólico que, junto con otros tantos sujetos, asumen un estadio identitario, lo que ofrece un abordaje múltiple que les permite establecerse y redefinirse constantemente. Ver: Gonzalo Villagrán S. J., «Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española», *Revista de Fomento Social* 67 (2012), 638; Robert Benne, *The Paradoxical Vision. A Public Theology for The Twenty-First Century* (Minneapolis: Fortress, 1995), 3-19.

9 Cf. José Luis Meza, Gabriel Suárez y Víctor Martínez, «Hacer teología desde la Investigación Acción Participativa con un grupo de personas que vive con VIH» (artículo en proceso de publicación).

la sexualidad, la salud reproductiva y los derechos humanos desde la investigación acción participativa. Lectura contextual de 2 Samuel 13, 1-22» llevada a cabo con un grupo de personas que vive y convive con VIH a las cuales les debemos todo nuestro respeto y agradecimiento.

1. El derecho a la salud sexual desde la perspectiva de los derechos sexuales y los derechos humanos

«Yo creo que una de las cosas positivas de tener VIH es que uno se encuentra con los derechos que le son vulnerados: el de la salud, el de la aceptación social, el de vivir en una comunidad que me rechaza, el de asumir este estado de enfermedad (...) Yo creo que el ejercicio en nuestro grupo es, básicamente, edificarnos como personas y entender que esto es una comunidad en la que se luchan los derechos»¹⁰.

La Organización Mundial de la Salud¹¹ concibe la *salud sexual* como un estado de bienestar físico, emocional, mental y social relacionado con la sexualidad. No es solamente la ausencia de enfermedad. Además, la salud sexual requiere una aproximación positiva y respetuosa a la sexualidad y a las relaciones sexuales, así como la posibilidad de tener experiencias sexuales placenteras y seguras, libres de coerción, discriminación y violencia. Para que se alcance y mantenga la salud sexual, los derechos sexuales de todas las personas deben ser respetados, protegidos y cumplidos.

Ahora bien, la sexualidad es un asunto plenamente humano¹². La sexualidad es una dimensión constitutiva de todo varón y de toda mujer y, sin la cual, no alcanzarían su propia realización. En este orden de ideas, «ningún ser humano *tiene* sexualidad, como si se tratara de algo que la persona se quita o se pone a voluntad. Cada uno de nosotros es *sexuado*, en el sentido que la concepción integradora de la sexualidad se identifica con la persona misma. Lo

10 Entrevista focal con el grupo de mujeres 1, sesión 2 (en adelante EGM1-S2), 15.

11 Cf. «Gender and Reproductive Rights», World Health Organization, consultada en abril 4, 2016, www.who.int/reproductive-health/gender/sexual_health.html.

12 Cf. José Luis Meza, *La afectividad en el proyecto personal de vida. Una propuesta de educación sexual* (Bogotá: Libros y Libres, 1996), 73-95.

expresado nos lleva a afirmar que la sexualidad en nuestra especie es una manera de *existencia*»¹³. En consecuencia, la sexualidad permea las otras dimensiones humanas: corporal, psíquica, socioafectiva, comunicativa y espiritual, por nombrar las más recurrentes. Por eso, tratar de comprenderla desde una mirada meramente biológica sería caer en un reduccionismo e, igualmente, si se hiciera desde un enfoque espiritualizante.

Si la sexualidad está en la médula de lo antropológico y, de otra parte, si la preocupación de la teología es el ser humano que Dios está creando, haciéndolo trascender, aquella no podría escapar a su reflexión. No obstante, habría dos posibles actitudes¹⁴: una privada, que la defiende como un asunto muy personal e íntimo, que la enlaza rápidamente con virtudes como la castidad y la pureza, y otra la cual hemos llamado «pública» precisamente por ser un asunto que desborda propiamente lo individual relacionándose con los ámbitos social, político, cultural y religioso, y la convierte en un problema de justicia social. Como ya lo dijimos, nuestra apuesta se inscribe en esta actitud. Aquí radica ya una conversión (teológica y eclesial): poner entre paréntesis el mandato ideológico de considerar la sexualidad como un asunto privado¹⁵. En otras palabras, queremos hacer de la sexualidad –y todo su universo– un objeto de la teología pública ciertamente por sus implicaciones en la vida de las comunidades (creyentes y no creyentes) y las sociedades, y por su incidencia en las políticas públicas¹⁶.

13 Waldo Romo, «Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad», *Teología y Vida* Vol. XLV (2004): 376.

14 Cf. Paul Germond, «Sex in a Globalizing Word», *Journal of Theology for South Africa* 119 (2004): 54.

15 Cf. Cristina Traina, «Sex in the City of God», *Currents in Theology and Mission* 30 (2003): 5; James F. Keenan, «Can We Talk? Theological Ethics and Sexuality», *Theological Studies* 1, Vol. 68 (2007): 120.

16 Al respecto resultan ilustrativas las palabras de la teóloga Rosemary Carbine: «In most public theologies the public is identified not with the state but with the civil society. For example, the “public church” helps cultivate a public within the U.S. political order, which he regards as a democratic assembly of rational civic discourse in which all citizens collectively deliberate and make decisions about their common life. The public or political order is construed discursively, and is characterized as well as constituted by shared norms and practices of rational argument, or rhetorical practices of giving and exchanging reasons in a deliberative model of democracy». Rosemary P. Carbine, «Ekklesial Work: Toward a Feminist Public Theology», *Harvard Theological Review* 4, Vol. 99 (2006): 437.

Entonces, una comprensión acertada de la salud sexual como una cuestión pública nos permite entender su estrecha relación con los derechos sexuales y en consecuencia con los derechos humanos. ¿No es esta la proclama de la mujer que vive con VIH con la cual iniciamos este apartado? En este sentido, la política nacional colombiana en salud sexual y reproductiva parte de la premisa de que los derechos sexuales son derechos humanos, premisa esgrimida en 1994 en la Cuarta Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo de El Cairo y reafirmada en la Plataforma de acción de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer celebrada en Beijing en 1995, el Congreso de la Asociación Mundial de Sexología sobre los Derechos Sexuales realizado en Valencia (España) en 1997 y la Asamblea General de la Asociación Mundial de Sexología de 1999 durante el Congreso Mundial de Sexología en Hong Kong. Al respecto vale la pena recordar la manera como los derechos sexuales están tutelados por los derechos humanos:

Derechos sexuales y reproductivos:

Protección de las mujeres cuyas vidas están en peligro debido al embarazo.

Protección a las mujeres que corren riesgo de mutilación genital, acoso sexual, embarazos forzados, esterilización o aborto impuesto.

Acceso en igualdad de condiciones a la educación y los servicios relativos a la salud sexual y reproductiva. Protección contra todas las formas de violencia causadas por razones de raza, color, sexo, idioma, religión, o cualquier otro estatus.

Protección al carácter privado y confidencial de los servicios de información relativos a la atención de la salud sexual y de la reproducción. Respeto a la elección autónoma de las mujeres con respecto a la procreación.

Derechos humanos:

Derecho a la vida.

Derecho a la libertad.

Derecho a la igualdad y a estar libre de toda forma de discriminación.

Derecho a la privacidad.

Derechos sexuales y reproductivos:

Respeto a la libertad de pensamiento de las personas en lo tocante a su vida sexual y reproductiva. Derecho a estar libres de la interpretación restrictiva de textos, creencias e ideologías para limitar la libertad de pensamiento en materia de salud sexual y reproductiva.

Derecho a la información correcta, no sexista y libre de estereotipos en materia de sexualidad y reproducción. Derecho a la información sobre beneficios, riesgos y efectividad de los métodos de regulación de la fertilidad.

Protección contra los matrimonios sin consentimiento pleno, libre e informado. Derecho a la atención de la salud reproductiva de las personas infértiles o cuya fertilidad está amenazada por enfermedades de transmisión sexual.

Derecho a la toma de decisiones reproductivas, libres y responsables. Involucra el derecho a tener hijos o no, su espaciamiento en el tiempo y la regulación de la fecundidad.

Derecho a servicios completos de atención a la salud sexual y reproductiva. Incluye la accesibilidad a servicios de salud idóneos para la prevención, promoción, diagnóstico, tratamiento y rehabilitación de los trastornos sexuales.

Acceso a la tecnología de atención a la salud reproductiva disponible, incluida la relacionada con la infertilidad, anticoncepción y aborto.

Derecho a reunirse, asociarse y tratar de influir en los gobiernos para que otorguen prioridad a la salud y derechos de la sexualidad y reproducción.

Derechos humanos:

Derecho a la libertad de pensamiento.

Derecho a la información y la educación.

Derecho a optar por contraer matrimonio o no, y a formar y planificar una familia.

Derecho a decidir tener hijos o no tenerlos, y cuándo tenerlos.

Derecho a la atención y a la protección de la salud.

Derecho a los beneficios del progreso científico.

Derecho a la libertad de reunión y a la participación política.

**Derechos sexuales y reproductivos:**

Protección a las personas contra cualquier tratamiento degradante y violencia en relación con su sexualidad y reproducción, especialmente en tiempos de conflicto armado

Derechos humanos:

*Derecho a no ser sometido/a a torturas y maltrato*¹⁷.

Una lectura atenta de los derechos nos permite caer en cuenta de al menos dos cosas: la primera, los derechos sexuales y reproductivos tienen a la mujer como «receptor privilegiado» –aunque algunos defiendan que no solo a la mujer–. La segunda, algunos derechos resultan «inaceptables» para la moral cristiana como aquellos relativos al uso de métodos de anticoncepción y al aborto, lo que explicaría cierta sospecha y resistencia de la Iglesia (y la teología) para su abordaje¹⁸. Sin embargo, ambas tienen relación con la tensión existente entre la equidad de género y el androcentrismo cultural presentes en la sociedad actual, pero también en la Iglesia. Vale la pena detenernos en esto brevemente.

Al respecto, Alayza y Crisóstomo¹⁹ señalan que la noción, discusión y adopción de derechos han tenido lugar en aquellos contextos en donde las mujeres, especialmente, comenzaron a empoderarse, a ser tratadas con respeto y a vivir equitativamente. Por el contrario, afirma Laya:

17 Cf. Teresita de Barbieri, «Derechos sexuales y reproductivos. Aproximación breve a su historia y contenido», *Mujer y Salud* 2 (1999) y María Ladi Londoño, *Derechos sexuales y reproductivos: los más humanos de todos los derechos* (Calid: Iseder, 1996).

18 Las palabras de Montoya revelan la complejidad de este asunto. El autor las dice pensando en la medicina, pero la teología no se libra de ello: «Pocos terrenos en la ciencia médica suelen tener tantas tensiones éticas como los relativos a la salud sexual y reproductiva. En los países de América Latina se encuentran, además, marcadas polarizaciones sociales respecto de temas como el aborto, la anticoncepción de emergencia [también llamada "píldora del día después"], los derechos de las personas homosexuales, el uso del condón y las estrategias para la educación sexual, por sólo mencionar algunos. ¿Qué entrenamiento ha tenido el personal de salud para resolver estas situaciones en el contexto de la atención directa? Los usuarios pueden estar convencidos de tener un derecho sexual y, al ingresar a la atención en salud, este no es percibido como tal». Gabriel Montoya, «La ética del cuidado en el contexto de la salud Sexual y reproductiva», *Acta Bioethica* 2, Vol.13 (2007): 174.

19 Cf. Rosa Alayza-Mujica y Mercedes Crisóstomo-Meza, «Women's Rights in Peru: Insights From Two Organizations», *Global Networks* 4, Vol. 9 (2009): 503.

El no reconocimiento a la violación de los derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos de las mujeres es una práctica androcéntrica ejercida a través de la violencia visible (física y sexual) y/o por medio de la violencia invisible (cultural, social, política y legal). Históricamente la sociedad ha negado hasta hoy la condición de sujeto activo a la mujer, confiriéndole la pasividad como rasgo típicamente femenino. Sin embargo, la pasividad absoluta es ausencia de vida. Y en la cotidianidad las mujeres son sujetos históricos activos que experimentan variadas y complejas vivencias a lo largo de su existir desde la niñez hasta la ancianidad. Desde su visión de género perciben el mundo con una óptica complementaria (que no excluyente) a la del hombre, con una perspectiva propia; ambas formas de percibir la realidad, si se actúa en un plano de igualdad y solidaridad, contribuyen a enriquecer a los seres humanos en el compartir de la existencia y re-humanizar la sociedad. Conceptualizar al hombre como superior y activo en menoscabo de la mujer imprime un sello androcéntrico que conduce a la discriminación, a las más diversas formas de violencia contra la mujer y a la violación de sus derechos humanos, económicos, sociales, culturales, civiles y políticos²⁰.

Aunque la cita de Laya nos pone de frente al androcentrismo²¹, asunto que abordaremos más adelante, resulta oportuno detenernos en la primera parte para recordar que algunas formas actuales de cristianismo se encarnan en prácticas a favor de los derechos humanos. Su génesis nos hace caer en la cuenta que nacieron de una sensibilidad ante las necesidades humanas y el clamor de los menos favorecidos. En nuestra América somos conocedores de

20 Argelia Laya, «Los derechos humanos con los ojos y voluntad de mujer», *Fronesis* 3, Vol. 5 (1998): 117.

21 Un desarrollo teológico sobre el *androcentrismo* desborda el propósito de este artículo, pero no podemos dejar de recordar que es un asunto sobre el cual encontramos una reflexión sólida que ya comienza a dar sus frutos. Literalmente significa «el varón como centro». Sistema lingüístico y cultural que toma al hombre o varón como norma y concibe a las mujeres como seres insignificantes, periféricos o atípicos. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Santander: Sal Terrae, 2001), 271. Este término tiene relación con el «patriarcalismo» o «gobierno del padre» y el «kyriarcalismo». En los discursos feministas se entiende el patriarcalismo como la dominación de los varones sobre las mujeres. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría*, 279. Por su parte, el kyriarcalismo 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 kyriarcado es un sistema sociopolítico de dominación en el que los varones hacendados y cultos pertenecientes a la élite disfrutaban de poder sobre todas las mujeres, así como sobre los demás varones. La mejor manera de conceptualarlo es como un complejo sistema piramidal de entrelazadas y multiplicativas estructuras sociales de dominio y subordinación, de mando y opresión. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la Sabiduría*, 277.

organizaciones promotoras de derechos humanos que se inspiran en el pensamiento cristiano, en la doctrina social de la Iglesia y en una opción genuina por la justicia trascendiendo el ámbito eclesial. Esto nos permite comprender por qué un sector de la teología latinoamericana se entiende como reflexión sobre la praxis histórica total y no solo sobre la praxis eclesial; e, igualmente, por qué su opción por los empobrecidos conlleva una asunción de los derechos humanos: «Los derechos humanos deben ser primariamente derechos de los oprimidos, pues los opresores no pueden tener derecho alguno, en tanto que opresores, y a lo sumo tendrán el derecho a que se les saque de su opresión. Solo haciendo justicia a los pueblos y a las clases oprimidas se propiciará su auténtico bien común y los derechos humanos serán realmente universales»²².

No obstante, esta asunción quedaría a medio camino si no fuera llevada al interior de la iglesia para alcanzar un mayor grado de coherencia. Esta es la denuncia que hacen algunos teólogos:

Hoy consideramos necesaria una reforma radical de la Iglesia, conforme al movimiento de Jesús y como respuesta a los desafíos de nuestro tiempo. Dicha reforma requiere la práctica de la democracia, el reconocimiento y ejercicio de los derechos humanos, entre ellos los derechos sexuales y reproductivos, así como el gobierno sinodal, vigente durante los primeros diez siglos del cristianismo, con la participación del laicado, que es la base de la Iglesia, para así superar la "incoherencia vaticana", que consiste en defender los derechos humanos y la democracia en la sociedad y no aplicarlos en su seno²³.

Antes de avanzar en la lectura teológica del derecho a la salud sexual, queda claro que esta resultaría frágil si se olvida su inscripción dentro de los derechos sexuales y reproductivos y la relación directa de estos con los derechos humanos. Hacer teología de los derechos

22 Ignacio Ellacuría, «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida», en *Escritos filosóficos*, Tomo III (San Salvador: UCA Editores, 2001), 223. Ver también: Alejandro Rosillo, «Los derechos humanos en la teología de Ignacio Ellacuría», 65.

23 Asociación de Teólogos Juan XXIII, *Mensaje del 34 Congreso de Teología sobre la Reforma de la Iglesia desde la Opción por los Pobres*, consultada en marzo 3, 2015, www.redescristianas.net/2014/09/07/mensaje-del-34-congreso-de-teologia-sobre-la-reforma-de-la-iglesia-desde-la-opcion-por-los-pobres-2/.

humanos implica una opción por los empobrecidos y excluidos y, en consecuencia, tiene una dimensión política y una connotación pública.

2. Salud sexual y reproductiva: un problema de poder sobre el cuerpo (femenino).

Nuestra sexualidad siempre va a estar en función de nuestro marido, de la procreación, porque para eso estamos. Nosotras no tenemos derecho a nada y mucho menos a decidir sobre lo que queremos. Hoy vemos que hay un movimiento para tener una vida sexual placentera, plena y saludable, pero ha sido peleando (...) Entonces, mi cuerpo está todavía en una guerra hasta que al fin alguien acepte que es *mi* cuerpo, que es *mi* vida (...) es como un derecho con el que nací solo por el hecho de ser humano (...) Las mujeres que vivimos con VIH hasta la reproducción nos la quitan. El médico, cuando se entera que la señora está embarazada, le reclama: ¡cómo es usted de irresponsable!, ¿i qué le pasa!²⁴

Estas palabras, expresadas por una de las mujeres que vive con VIH cuando dialogábamos en torno a la historia de Tamar (2Sm 13,1-22), resultan reveladoras dentro de nuestro cometido: no es posible hacer una teología de la salud sexual sin reconocer el cuerpo y los juegos de poder que se ciernen sobre él. Durante siglos ha habido una negación y privación del cuerpo femenino: «Mi cuerpo ha sido para trabajar y darte placer (...) mi vagina se ha abierto cuando tú has querido (...) pero, yo necesito mi cuerpo para vivir»²⁵, reclama la filósofa feminista Annie LeClerc quien probablemente no ha sido leída por las mujeres del grupo que vive con VIH pero con quien coinciden plenamente: «El cuerpo de la mujer siempre ha sido manejado por el hombre. Sí,

24 Entrevista con el grupo focal de mujeres 2, sesión 1 (en adelante EGM2-S1), 3.

25 LeClerc Annie, «Woman's Word», en *Feminist Philosophies. Problems, Theories and Applications Janet*, eds. Kourany A, James P. Sterba and Rosemarie Tong (New York: Prentice Hall, 1998), 364. La cita completa en su lengua original es: «You have poisoned my life. For centuries. Deprived of my body, I only knew how to love through you. Badly, hardly living. Slaving away, enduring, being silent and being pretty. My body there for work and for pleasing you; never for me. Mouth sewn up, face made up. Vagina opens when you want it, closed up with Tampax. Scored, scraped, made hygienic, deodorized and re-odorized with rosesmelling perfume, it's too much, it's stifling me, I need my own body. That is what I mean by living". Para una mirada teológica ver también: Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon Press, 1983).

en términos de objeto sexual; pero, en otras instancias, también está para que lave, planche, cocine y este en función de la casa»²⁶. Para completar, se hace evidente la permanencia del dualismo espíritu-cuerpo que conlleva una subordinación de lo material que entre otras implicaciones conduce a un control del cuerpo femenino²⁷ y la condena de sus manifestaciones²⁸.

El problema de la posesión del cuerpo no resulta nuevo si pensamos en la historia de Israel y su posible legado en nuestra propia historia:

Toda la historia de Israel, como la del resto de los pueblos, dará fe de la estrecha relación entre el deseo y posesión; entre violencia y sexo, contra las mujeres. Algunos autores, colocados en la lógica del patriarcado, indican que la belleza de las mujeres azuza el deseo de posesión violenta por parte de los varones (...). Son los mismos varones los que han elevado a categoría de poder algo tan gratuito y fortuito como la belleza de algunas mujeres [como Sara, Rebeca, Raquel]. Ellas son presentadas por el narrador como amenaza para la estabilidad de la familia de los patriarcas, mientras que estos son exculpados suscitando la simpatía, la complicidad o la disculpa comprensiva del lector. Por el contrario, el narrador inducirá al lector a juzgar duramente los rasgos de personaje de las mujeres que, entre sus inconvenientes, cuentan con la belleza que altera a los varones y les lleva a prendarse o encapricharse de ellas²⁹.

Estas palabras de Mercedes Navarro nos remiten nuevamente al problema del androcentrismo, ya como patriarcalismo o ya como kyriarcalismo, presentes ayer y hoy. La biblista española, en su comentario al capítulo cuarto del Génesis, encuentra que de él se deduce que, tanto mujeres como hombres contribuyen a la vida y la historia, pero de diferente modo: ellas dando a luz hijos varones en su inmensa mayoría; ellos ocupándose de la civilización. El patriarcado

26 EGM1-S2, 3.

27 Jane Barter, «"Our bodies, ourselves?" The body as source in feminist theology», *Scottish Journal of Theology* 3, Vol. 60 (2007): 344.

28 Hoy por hoy constatamos la vigencia de las palabras del Aquinate: «Por consiguiente, dado que los besos, abrazos, etc., tienen por fin el placer, síguese que son pecado mortal. Solo bajo este aspecto decimos que son libidinosos y, como tales, pecado grave». Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte II-IIae - Cuestión 154, Art. 4, consultada en abril 10, 2016, <http://hjjg.com.ar/sumat/a/c92.html>.

29 Mercedes Navarro, *Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de textos del Génesis* (Madrid: Trotta, 2008), 73.

piensa a las mujeres como generadoras de vida, y a los varones como hacedores de cultura³⁰. No obstante, la «bondad» de esta idea, derivada en protección, también se transforma en dominio, sumisión y dependencia expresados, por ejemplo, en el abuso sexual en la vida de pareja. Al respecto, una de las mujeres participantes dijo: «Ahora muchas mujeres aceptan que sus parejas abusen sexualmente de ellas porque, si las sacan de su casa o se van, no tienen a dónde ir»³¹. Igualmente, otra forma de expresión es la culpabilización de la mujer por lo que recibe del hombre:

Entonces, si a usted la violaron fue porque usted se lo buscó. ¿Quién la mandó a estar por ahí a esas horas? ¿quién la manda a vestirse así? ¿usted qué estaba haciendo? ¿qué era lo que estaba diciendo para que le pegaran? La idea es culpabilizar a la mujer por su violación o por la violencia sufrida sea sexual o física. Si el hombre golpea a su esposa es porque ella se lo buscó. Ella tuvo que haber hecho algo (...) algo tuvo que hacer para que el hombre reaccionara así³².

Basta tener un nivel mínimo de sensatez para darse cuenta que algo no anda bien en la mente de los varones sometedores ni en la mente de las mujeres sometidas. La víctima no puede ser señalada por el victimario como la causa de sus acciones y, sin embargo, ocurre no solo en la vida de pareja sino también en las microsociedades y en las instituciones. En este juego de señalamientos, sospechas y pseudosolidaridades ocurre la revictimización de la mujer:

Entonces, cómo pensar en un trato diferente hacia las víctimas de violencia sexual. Que no sea meramente de peritaje, sino que sea realmente humano. El que yo tenga que ir a una uri [Unidad de Reacción Inmediata] y tener que explicarle al vigilante que me violaron para que me deje entrar; y, luego, a la señorita de la recepción, y a otras más... eso me parece totalmente inhumano, revictimizante, humillante. Pero así

30 Las palabras del doctor angélico reiteran esta idea: «Fue necesaria la creación de la mujer, como dice la Escritura, para ayudar al varón no en alguna obra cualquiera, como sostuvieron algunos, ya que para otras obras podían prestarle mejor ayuda los otros hombres, sino para ayudarle en la generación». Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Parte 1.^a, Cuestión 92, Art. 1, 70.

31 EGM1-S1, 3.

32 Entrevista focal con el grupo conjunto de hombres y mujeres, sesión 2 (en adelante EGC-S2), 13.

funciona. Si yo no le explico al vigilante que voy a poner una denuncia de mi violación, no me deja pasar. Eso no debería suceder³³.

Una mirada aguda al problema también nos permite evidenciar un problema de justicia y equidad como bien lo ha denunciado Montoya: «La inequidad en el acceso a los servicios de salud hace que muchas niñas y mujeres no puedan obtener la atención que requieren para cuidar y recuperar su salud sexual»³⁴. Las actitudes y aptitudes del personal de salud no favorecen una relación empática. Las mujeres víctimas de violencia sexual, cuando no encuentran atención y cuidado en las instituciones de salud, son re-victimizadas al caer en un ciclo de agresión.

Con todo, la sumisión que le debe la mujer al hombre debería ser señalada como patológica y, de otra parte, las acciones de dominio bien podrían ser demandadas por su ilegalidad, pero esto no ocurre, precisamente, porque resultan más fuertes las creencias culturales acerca de lo que debe ser y hacer la mujer:

Una mujer tiene que aceptar que su esposo llegue borracho y la abuse sexualmente. Se calla porque es él el que está respondiendo por la familia. Entonces, me pega, me viola, me abusa sexualmente, incluso, delante de los hijos y, sencillamente, yo me quedo porque a mí me enseñaron que tengo que conservar mi hogar. Tengo que mantener mi título de «señora» y, como dependo tanto y él es el proveedor, pues, yo me quedo callada³⁵.

Este fragmento, de un relato las mujeres que viven con VIH y las narrativas bíblicas a las cuales se ha hecho alusión (Gn 4,1-26; 2Sm 13,1-22), nos revelan una constante: los problemas sexo-afectivos están ligados a las relaciones de poder entre los géneros³⁶. De alguna manera u otra, en no pocos casos, los roles que juegan hombres y mujeres se han naturalizado gracias a unas creencias culturales que

33 Entrevista focal con el grupo de mujeres 2, sesión 2 (en adelante EGM2-S2), 7.

34 Gabriel Montoya, «La ética del cuidado en el contexto de la salud Sexual y reproductiva», 174.

35 EGM2-S1, 7.

36 Este hallazgo bien podría ser enriquecido a partir de la reflexión realizada por M. Foucault en varios de sus escritos. Al respecto remitimos al lector a: «Poder-Cuerpo», «Las relaciones de poder penetran en los cuerpos», «Verdad y poder», en Michel Foucault, *Microfísica del poder* 3.^a ed. (Madrid: La Piqueta, 1992). También en «El cuerpo», en Michel Foucault, *Historia de la sexualidad* 3. *La inquietud de sí* (México: Siglo XXI, 1989), 94-136.

guardan una estrecha relación con creencias religiosas³⁷. ¿Podría la teología ayudar en la deconstrucción de dichas creencias y en la liberación de los sujetos que han sido victimizados a lo largo de la historia? Claro que sí. No obstante, tal tarea «comienza por casa».

Así como la teología de la liberación, ante la teoría de la dependencia, se planteó la tarea de repensar las formulaciones teológicas y las prácticas cristianas anudadas a estructuras económicas de dominación³⁸, esa misma teología –y toda teología– está llamada a revisar aquellas otras formulaciones y prácticas que de forma explícita o soterrada cultivan cualquier tipo de sometimiento y poder de género³⁹ como, por ejemplo, mujeres creyentes adultas que demandan «naturalmente» apoyo y orientación de sus pastores para tomar decisiones relacionadas con su sexualidad⁴⁰; o mujeres altamente formadas que quieren servirle a su comunidad y se conforman con la asignación que les hacen sus pastores para prestar oficios varios; o mujeres que, atadas a una visión moralista, imploran perdón por haber obtenido placer en el ejercicio de su sexo-genitalidad.

En este sentido, viene bien recordar el intento de la teología crítica feminista por adoptar una lógica dadora de vida, basada en los principios de equidad, desarrollo pleno de la dignidad humana para cada persona, verdadera autonomía y autodeterminación, desarrollo integral, satisfacción universal de necesidades básicas, verdadera participación política, social y eclesial e integridad ecológica. Según Vivas⁴¹, su quehacer teológico busca la construcción de nuevos paradigmas sociales e intelectuales que permitan

37 Cf. Carter Heyward, *Touching our Strength: The Erotic as Power and the Love of God* (San Francisco: Harper & Row, 1987), 45.

38 Cf. Ignacio Ellacuría, «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo», en *Escritos teológicos*, Tomo I (San Salvador: UCA Editores, 2000), 310-311.

39 Cf. Jane Barter, «“Our bodies, ourselves?” The body as source in feminist theology», 351.

40 Cf. Sallie M Cuffee, «On Sex and Sexuality in Black Churchwomen’s Lives: A Womanist Call for a Moral and Justice Conversation in the Black Church», *Journal of Religious Thought* 1/2, Vol. 59/60 (2006/2007): 53.

41 Cf. María del Socorro Vivas, «Género y teología», *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 535.

interpretar, explicar y actuar sobre todos los aspectos relacionados con las experiencias de mujeres: sociedad y sexualidad, poder y autodeterminación, salud y derechos reproductivos, estética y política, autonomía intelectual, placer y descanso, visiones utópicas, fe religiosa y espiritualidad común.

3. Prospectiva: la salvaguarda del derecho a la salud sexual en clave teológica

Para mí, mi cuerpo es sagrado, mi sexualidad es sagrada. El día que yo quiero, quiero; y, el día que no quiero, no quiero y punto⁴².

Así pasa ahora. Seguimos la lucha por la sexualidad pero siempre estamos sometidos por lo político y lo social, por lo que los demás piensan. Por eso hay que seguir en esa lucha (...) no podemos amedrentarnos (...). Hasta ahora uno empieza a entender que tiene derecho, no solo a que su cuerpo sea suyo, sino a vivir su sexualidad en lo privado y también en lo público⁴³.

La complejidad del problema de la salud sexual nos conduce, igualmente, a una «solución» compleja en la cual la teología tiene un aporte por hacer. A nuestro modo de ver, los datos recabados en la investigación nos permiten vislumbrar algunas líneas de reflexión y de acción relacionadas específicamente con el cuerpo, la educación sexual, la autonomía y la liberación-salvación del ser humano.

Una teología del derecho a la salud sexual requiere articularse con una antropología teológica que le apueste a una visión integral e integradora del ser humano. Superando cualquier tipo de fragmentación o dualismo, tal teología ha de *recuperar la valía del cuerpo y su lugar en proceso de realización humana*. Hoy por hoy no resulta adecuado ni convincente cualquier destello maniqueo en la manera de concebir el cuerpo. Antes bien, estamos llamados a reconocer toda su potencialidad salvífica. «El cuerpo en el hogar del

42 EGM2-S1, 8.

43 EGM2-S1, 3.

sentido religioso porque es el *a priori* de la experiencia humana»⁴⁴, ha señalado con lucidez la teóloga Jane Barter. El cuerpo es posibilidad de contacto, conexión y comunicación: estar-con-el-otro.

En este sentido, vale la pena recordar que el cuerpo tiene un poder creativo y salvífico. Sí creativo, confirma la idea bíblica de que el ser humano participa de la naturaleza de Dios al ser cocreador. Al hacer cosas nuevas, al comunicar la vida y al recrear lo existente está siendo consecuente con aquella vocación divina. Sí salvífico, la vivencia de su cuerpo, su sexualidad y su afectividad lo salvan de cualquier asomo de individualismo y soledad porque lo conectan con los otros permitiendo «cruzar sus vidas pero también la propia»⁴⁵. Una experiencia en este sentido –piénsese por un momento en el amor de pareja, la paternidad o el duelo afectivo– deja una marca, es transformadora. Incluso, aquí hemos de considerar aquellas experiencias dramáticas que han sido reportadas por las mujeres que viven con VIH: violación, abuso, infidelidad, estigmatización, rechazo, entre otras. Después de ello el ser humano ya no es el mismo. Con todo, la pregunta que permanece es sobre la manera como Dios se revela y salva en los cuerpos rotos de las mujeres⁴⁶.

Por eso, el cuerpo es más que un conjunto organizado de células que funciona armónicamente para facilitar la *bios*; también es condición posibilitadora de la *zoe*, vida en plenitud. La corporalidad es una dimensión gracias al cuerpo, pero también por su relación con las dimensiones psíquica y espiritual. Sin aquella, pero también sin estas, no es posible la realización del ser humano. Por esta misma razón la sexualidad no es solo una cuestión biológica ni reproductiva. La sexualidad es placer, comunicación y sentido. Cualquier intento de reducción o cosificación tiene un efecto nefasto en la vida misma.

44 Jane Barter, «Our bodies, ourselves?» The body as source in feminist theology», 345.

45 Carter Heyward, *Touching our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, 45.

46 Cf. Susana Becerra, *El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012), 31.41.

Como lo anterior no se logra intuitivamente, se requieren procesos serios de *formación de la sexualidad*. Una de las participantes en la investigación lo dice con sus palabras:

Las mujeres no disfrutan su sexualidad porque no tienen conocimiento. Primero, la palabra «sexualidad»: ¿qué tanto me permite como mujer y hasta dónde puedo llegar? Las mujeres no conocen a qué tienen derecho y muchas terminan sometidas o no les interesa. Se cohiben de disfrutar por falta de conocimiento. Una mujer que tenga conocimiento no quiere decir que se convierta en la prostituta de la esquina. Si tiene su esposo, su pareja, podrá disfrutar más y habrá más diálogo⁴⁷.

La voz de esta mujer nos revela un beneficio doble de la educación sexual: una vivencia sana de la sexualidad por parte del sujeto y una conciencia de los límites propios y del otro⁴⁸. No es por nada que nuestro continente tenga unas cifras preocupantes respecto de la prevalencia de violencia sexual, embarazos no deseados y enfermedades de transmisión sexual. Esta realidad refleja, en último término, la necesidad de formar en la sexualidad y la afectividad. ¿Podrá haber un aporte en este sentido por parte de la teología? Por supuesto.

Para lograrlo, un primer paso, como bien señala el teólogo asiático Lee⁴⁹, ha de ser la *visibilización y naturalización del tema* en su reflexión –pero no solo desde la perspectiva moral en la cual extrañamente la teología se siente bastante cómoda–. La sexualidad no puede ser un tema soslayado o al cual se llega por accidente. Antes bien, bien podría ser un núcleo de los estudios teológicos ya que allí

47 EGM1-S1, 14.

48 Al respecto, Montoya afirma: «El asunto es que existe diversidad de proyectos vitales: múltiples individuos, con diversos proyectos; los “extraños morales” conviven en un mismo sitio y en un mismo momento histórico. Cada uno se rige por sus deberes imperfectos engendrados en la privacidad e individualidad de su sexualidad. La propuesta consiste, entonces, en elevar al rango de deber perfecto el respeto al pluralismo y a la libertad de conciencia. Todo individuo tiene derecho a disfrutar de su sexualidad siempre y cuando no atente contra el imperativo de respeto a la dignidad de los seres humanos. Las leyes han de promover entonces el respeto por la diversidad sexual, como expresión del pluralismo, y procurar los medios para el respeto de la opción sexual de todos los miembros de una sociedad». Gabriel Montoya, «La ética del cuidado en el contexto de la salud sexual y reproductiva», 170.

49 Cf. Boyung Lee, «Teaching Justice and Living Peace: Body, Sexuality, and Religious Education in Asian-American Communities», *Religious Education* 3, Vol. 101 (2006): 405.

residen claves para entender problemas como la asimetría de sexos y los roles de género, la homofobia y el machismo, los mitos, tabúes y purismos sexuales, entre otros:

Cuando yo me casé, yo era muy china. Tenía como 14 o 15 años y no sabía qué era una relación sexual. Meses después, [alguien me dice] «que usted está embarazada». Yo lloraba muchísimo porque yo pensaba que tenía que tener muchas relaciones sexuales para ir haciendo las manitas, los deditos, etc. [risas]. ¡En serio! (...) Yo le decía al médico: «Qué tal que me salga incompleto» y el médico me miraba como diciendo «Esta china pendeja qué». Cuando mi hijo mayor nació yo le contaba los deditos. Lo miraba para ver que estuviera completo. Yo venía de un colegio de monjas directamente. En mi época todo era un tabú. Nunca le enseñaban a uno. Cuando a mí me llegó el periodo fue algo terrible. Pensé que me había reventado jugando baloncesto⁵⁰.

Igualmente, la educación sexual acrecienta la *capacidad de tomar decisiones afectivas y sexuales* –aunque otros, como algunos sectores conservadores de la Iglesia, quieran regular la autonomía del sujeto–. Este es un asunto serio y dramático en algunos contextos. Al respecto, la teóloga Sallie Cuffie⁵¹ ha promovido el empoderamiento de las mujeres negras creyentes para hacerlas responsables de las decisiones que conciernen a su cuerpo y su sexualidad porque descubrió el vigor opresivo que tienen los imperativos morales de la Iglesia de derecha. Tal vez, en nuestro contexto no tengan la misma fuerza pero no podríamos negar su influjo.

Con respecto a lo anterior, estamos de acuerdo con Cuffie⁵² en que, primero, la Iglesia debe tener *una nueva actitud frente a la vida sexual de las mujeres*; segundo, la Iglesia no debe asignarle una carga moralista de pureza sexual a las mujeres, mientras los hombres no tienen problema al ejercer su libertad sexual; tercero, se requiere desmitificar las posiciones dogmáticas tradicionales que defienden las enseñanzas de la Iglesia; cuarto, acompañar a las mujeres y promover una educación sexual como respuesta a los embarazos prematuros o

50 EGM1-S1, 2.

51 Cf. Sallie M Cuffee, «On Sex and Sexuality in Black Churchwomen's Lives», 48.

52 Cf. Sallie M Cuffee, «On Sex and Sexuality in Black Churchwomen's Lives», 65.

la infección por VIH; y quinto, suscitar un diálogo honesto que permita el autoagenciamiento y la toma de decisiones. Resulta interesante resaltar que esta múltiple intención no es nueva. Hace más de treinta años Kasper⁵³ denunciaba la discrepancia entre el Magisterio de la Iglesia y las convicciones sobre la sexualidad y el matrimonio según las cuales viven muchos creyentes. Esta discrepancia también se da entre el Magisterio y los pastores⁵⁴. Hoy, más que nunca, se necesita una nueva actitud eclesial y otra manera de proceder para que las enseñanzas de la Iglesia sean acogidas adecuadamente y sean más creíbles. Romo⁵⁵, en este sentido, habla de la «veridicción» de la enseñanza eclesial, propósito en el cual debe estrecharse la brecha entre la moral formulada y la moral vivida, gracias al cambio en el punto de partida. En este caso, la reflexión no se hace desde una metodología substancialista, dogmática e inductivista, sino desde el mundo y lo que allí acontece como lugar teológico. En este orden de ideas, lo malo no sería lo que va *contra natura*, sino lo que va contra la realización del ser humano.

Con todo, *el ejercicio de la sexualidad y la afectividad no puede reñir con el de la autonomía*, como bien lo afirmó una de las mujeres participantes: «Yo sí creo que la sexualidad está directamente relacionada con ese ejercicio de la autonomía porque si yo soy feliz sexualmente, pues, soy feliz en todo y me siento segura»⁵⁶. Lo que es complementado por otra mujer, quien insiste en el sometimiento del varón amparado por el vínculo de pareja:

53 Cf. Walther Kasper, *Teología del matrimonio* (Santander: Sal Terrae, 1980), 10.

54 Barriá afirma: «La enseñanza oficial tampoco es compartida por muchos de los pastores que están en contacto con los feligreses y conocen sus problemas cotidianos. Por ello, actualmente parece que la mayoría de sacerdotes discrepa de la enseñanza oficial en el tema de la contracepción. Ya en el sínodo de obispos de 1980, dedicado al tema de la familia, el obispo Quinn, presidente de la Conferencia Episcopal Estadounidense, pidió cambios en la doctrina moral, informando entonces que en Estados Unidos solo un 29 % de los sacerdotes consideraba que el uso de anticonceptivos era inmoral». Cristián Barriá. «Trece razones para una puesta al día en la moral sexual católica», *Selecciones de Teología* 211, Vol. 53 (2014): 174.

55 Cf. Waldo Romo, «Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad», *Teología y Vida*, Vol. XLV (2004): 366-369.

56 EGM1-S1, 11.

Pues en mi caso, mi cuerpo es mío y yo mando en él, cierto, y decido en qué momento yo también quiero. Pero hay personas que sí son obligadas y manipuladas (...) El marido le dice: «Es que si usted no está conmigo, entonces, usted me está obligando a conseguir otra persona». Entonces, es una forma de manipular. Es una forma de hacer sentir a la persona culpable, o sea, el hombre hace sentir a su esposa culpable por la situación⁵⁷.

Aunque estas palabras también nos remiten al fenómeno del poder y el machismo, asunto sobre el cual nos detuvimos arriba, queremos hacer hincapié en el que nos ocupa en este momento: *La autonomía en el ejercicio de la sexualidad se concreta en los principios de beneficencia, no maleficencia y justicia*⁵⁸. En otras palabras, una decisión o acción moral será reprobable cuando no sea beneficiosa para la persona. La no maleficencia y la justicia establecen los límites de la autonomía: «por maleficientes o por injustas, consideramos inmorales todas aquellas conductas que agreden y escandalizan a personas determinadas, sobre todo si son menores de edad o incapaces. La violación, la agresión sexual, el acoso sexual, el exhibicionismo y la provocación sexual, etc., son conductas moralmente negativas precisamente por eso»⁵⁹. En consecuencia, la manipulación y culpabilización que ejerce el varón sobre la mujer pero también la sumisión por parte de la mujer resultan reprobables y niegan su capacidad de tomar decisiones libres y responsables.

Aquí vemos otra tarea por hacer: *enseñar a discernir*. Ya no se trata de dictar prohibiciones y normas de estricto cumplimiento para que el sujeto creyente tenga una sexualidad saludable, sino de propiciar momentos y recursos para que este aprenda a discernir lo que le resulta más conveniente en orden a su realización y en coherencia con el Evangelio. Cuando se aprende a discernir, la persona resalta la riqueza de los valores cristianos: la vida, la dignidad, el amor de pareja, la paternidad-maternidad y la filiación, la fidelidad, entre otros.

57 EGM2-S2, 8.

58 Cf. Gabriel Montoya, «La ética del cuidado en el contexto de la salud sexual y reproductiva», 170.

59 Gabriel Montoya, «La ética del cuidado en el contexto de la salud sexual y reproductiva», 170.

Hasta aquí pudiera quedar la sensación de haber olvidado en algunos momentos al sujeto (mujeres que viven y conviven con el VIH) y el objeto de nuestra reflexión (la salud sexual como derecho). Pues, no ha sido así. Antes bien, ambos nos han dado la oportunidad de ver el marco y otros elementos con los cuales guardan estrecha relación. Por eso, vale la pena preguntarse por su carácter teleológico. ¿Todo esto para qué? Sin temor a caer en un simplismo, esto tiene sentido si apunta a la liberación-salvación de estas mujeres y, con ellas, de todo ser humano.

Al reflexionar sobre la salud sexual –que no se contrapone con la salvación– se procura el reinado de Dios que no es otra cosa que la superación de las situaciones que alienan al ser humano e impiden su interacción con la creación, como el dolor, el hambre, la injusticia, la división y el odio. Ellacuría consideraba que «el jalón utópico del reino lleva a la transformación de la historia, en especial de la historia de opresión, con lo cual el reino deja de ser una meta transhistórica para convertirse en un principio histórico de efectividad real»⁶⁰, en consecuencia, el reinado de Dios es la construcción de una humanidad en la cual los que viven «situaciones de muerte» vuelven a disfrutar una vida en abundancia (Mt 11,4-5). El reinado de Dios va de la mano con la liberación integral del ser humano y su salvación, pero tal liberación no puede hacerse al margen de procesos de desarrollo y de cambios políticos, culturales, sociales y religiosos más o menos revolucionarios.

A manera de conclusión

Aunque este escrito no ha sido elaborado desde una perspectiva feminista, consideramos que hemos visibilizado dos elementos que le son propios: lo femenino descubierto a partir del cuerpo de la mujer

60 Ignacio Ellacuría, «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres», en *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1984), 145.

y lo femenino descubierto en contextos de opresión⁶¹. A través de sus voces, las mujeres han dicho de sí mismas, han redescubierto que, a pesar de las experiencias de negatividad vividas, sus cuerpos son memoria y territorio, potencia para la comunicación, el placer y la vida. Igualmente, darse cuenta del poder ejercido por parte de lo masculino (el varón, las instituciones, la ley) ha sido un paso en su proceso de liberación.

Gracias a la IAP, evidenciamos un cambio de primer nivel entre los actores de la investigación, tanto de las mujeres participantes como de los investigadores. Un indicador de dicho cambio ha sido la mutua implicación en torno al problema. Hubo una toma de conciencia de la situación y de sus elementos concomitantes, pero también de aquellos cursos de acción que podrían transformarla. Creemos que se evidenció una vez más la potencia de la IAP al hacer que las mujeres se dieran cuenta que son personas con derechos y, por tanto, pueden hacerse ver y oír por los otros.

También el método permitió que las mujeres contaran sus historias sexuales, sus historias de cuerpos concretos y la violencia que han tenido que soportar y, de esta manera, imaginar otro mundo posible. La teología podría hacer suyas las palabras de la socióloga Matilde Moros:

Tantos que hemos visto trabajar desde la urgencia, desde la impaciencia, desde la búsqueda de otro mundo, han demostrado cierta manera de ver el cosmos, que en nuestros estudios sociológicos ahora sabemos que no es cosa nueva, ni inventada por los liberacionistas, es cuestión de forma de vida, de organización social a nivel de mujeres, de grupos de comunidades fuera de la dominación, sobreviviendo puramente desde el amor. O sea, si es la vida digna lo que se busca, hemos de mirar cómo es que desde los más despreciados hemos visto ejemplos de lucha no para el poder, sino para la liberación⁶².

61 Cf. Olga Consuelo Vélez, «Teología de la mujer, feminismo y género», *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 555.

62 Matilde Moros, «El amor como resistencia: en búsqueda de la dignidad latinoamericana», *Siwó' 2*, Vol. 7 (2013): 11, consultada en mayo 1, 2016, doi:10.15359/siwo.7-2.5.

Los elementos expuestos son expresión de las voces de las mujeres y, también, del aporte de teólogos y teólogas que se han detenido a reflexionar sobre la sexualidad humana, los derechos humanos, y los derechos sexuales y reproductivos. Sus contribuciones nos permitieron hacer una aproximación teológica al derecho de la salud sexual evidenciando la complejidad del problema. Queremos que su visibilización sea consecuente con lo afirmado y, por tanto, produzca una línea de trabajo que está por hacerse: la teología de los derechos sexuales y reproductivos.

Bibliografía

Alayza-Mujica, Rosa y Crisóstomo-Meza, Mercedes. «Women's rights in Peru: insights from two organizations». *Global Networks* 4, Vol. 9 (2009): 485-506.

Asociación de Teólogos Juan XXIII. *Mensaje del 34 Congreso de Teología sobre la reforma de la Iglesia desde la Opción por los Pobres*. Consultada en marzo 3, 2015. www.redescristianas.net/2014/09/07/mensaje-del-34-congreso-de-teologia-sobre-la-reforma-de-la-iglesia-desde-la-opcion-por-los-pobres-2/.

Baena, Gustavo y Arango, José Roberto. *Introducción al Antiguo Testamento e Historia de Israel*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

Barría, Cristián. «Trece razones para una puesta al día en la moral sexual católica». *Selecciones de Teología* 211, Vol. 53 (2014): 173-181.

Barter, Jane. «"Our bodies, ourselves?" The body as source in feminist theology». *Scottish Journal of Theology* 3, Vol. 60 (2007): 341-359.

Becerra, Susana. *El cuerpo de la mujer violada y desplazada, lugar donde acontece la revelación-salvación de Dios: una mirada de género*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

- Benne, R. *The paradoxical vision. A public theology for the twenty-first century*. Minneapolis: Fortress, 1995.
- Carbine, Rosemary P. «Ekklesial Work: Toward a Feminist Public Theology». *Harvard Theological Review* 4, Vol. 99 (2006) 433-455.
- «Constitución dogmática Dei Verbum». En *Concilio Vaticano II Documentos completos*. Roma: Vaticano, 1965. Consultada en abril 10, 2016. www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html.
- Cuffee, Sallie M. «On Sex and Sexuality in Black Churchwomen's Lives: A Womanist Call for a Moral and Justice Conversation in the Black Church». *Journal of Religious Thought* 1/2, Vol. 59/60 (2006/2007): 45-65.
- De Barbieri, Teresita. «Derechos sexuales y reproductivos. Aproximación breve a su historia y contenido». *Mujer y Salud* 2 (1999): 55-62.
- Ellacuría, Ignacio. «Historización del bien común y de los derechos humanos en una sociedad dividida». En *Escritos Filosóficos*, Tomo III. San Salvador: UCA Editores, 2001.
- Ellacuría, Ignacio. «Las bienaventuranzas, carta fundacional de la Iglesia de los pobres». En *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios*, 129-151. Santander: Sal Terrae, 1984.
- Ellacuría, Ignacio. «Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo». En *Escritos Teológicos*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Ellacuría, Ignacio. «Teología de la liberación frente al cambio socio-histórico en América Latina». En *Escritos Teológicos*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. México: Siglo XXI, 1989.

- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. 3.^a edición. Madrid: La Piqueta, 1992.
- Germond, Paul. «Sex in a Globalizing Word». *Journal of Theology for South Africa* 119 (2004): 46-68.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- Heyward, Carter. *Touching our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*. San Francisco: Harper & Row, 1987.
- Horkheimer, Max. *Nostalgia del totalmente altro*. Brescia: Queriniana, 1972.
- Kasper, Walter. *Teología del matrimonio*. Santander: Sal Terrae, 1980.
- Keenan, James F. «Can We Talk? Theological Ethics and Sexuality». *Theological Studies* 1, Vol. 68 (2007): 113-131.
- Koopman, Nico. «Some comments on public theology today». *Journal of Theology for Southern Africa* 117 (2003): 3-19.
- Laya, Argelia. «Los derechos humanos con los ojos y voluntad de mujer». *Fronesis* 3, Vol. 5 (1998): 113-119.
- LeClerc, Annie. «Woman's Word». En *Feminist Philosophies. Problems, Theories and Applications*. Edited by Janet A. Kourany, James P. Sterba and Rosemarie Tong, 362-365. New York: Prentice Hall, 1998.
- Lee, Boyung. «Teaching Justice and Living Peace: Body, Sexuality, and Religious Education in Asian-American Communities». *Religious Education* 3, Vol. 101 (2006): 402-419.
- Londoño, María Ladi. *Derechos sexuales y reproductivos: los más humanos de todos los derechos*. Calid: Iseder, 1996.
- Meza, José Luis. *La afectividad en el proyecto personal de vida. Una propuesta de educación sexual*. Bogotá: Libros y libros, 1996.

- Meza, José Luis; Suárez, Gabriel y Martínez, Víctor. «Hacer teología desde la Investigación Acción Participativa con un grupo de personas que vive con VIH». *Theologica Xaveriana* (artículo en proceso de publicación).
- Montoya-Montoya, Gabriel. «La ética del cuidado en el contexto de la salud sexual y reproductiva». *Acta Bioethica* 2, Vol.13 (2007): 168-175.
- Moros, Matilde. «El amor como resistencia: en búsqueda de la dignidad latinoamericana», *Siwó'* 2, Vol. 7 (2013). Consultada en mayo 1, 2016. doi:10.15359/siwo.7-2.5.
- Navarro, Mercedes. *Religión, sexualidad y violencia: lectura bíblica feminista de textos del Génesis*. Madrid: Trotta, 2008.
- Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-Talk*. Boston: Beacon Press, 1983.
- Romo, Waldo. «Credibilidad de la enseñanza de la Iglesia sobre la sexualidad». *Teología y Vida* Vol. XLV (2004): 366-410.
- Rosillo, Alejandro. «Los derechos humanos en la teología de Ignacio Ellacuría». *Latinoamericana de Teología* 79, Vol. 27 (2010): 41-68.
- Santo Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. Consultada en abril 10, 2016. <http://hjjg.com.ar/sumat/a/c92.html>.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- Traina, Cristina. «Sex in the City of God». *Currents in Theology and Mission* 30 (2003): 5-19.
- Vélez, Olga Consuelo. «Teología de la mujer, feminismo y género». *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 545-564.

Villagrán, Gonzalo, S. J. «Teología pública: una propuesta para hablar teológicamente de temas sociales a la sociedad pluralista española». *Revista de Fomento Social* 67 (2012): 635–665.

Vivas, María del Socorro. «Género y teología». *Theologica Xaveriana* 140 (2001): 525-544.

World Health Organization. *Gender and Reproductive Rights*. Consultada en abril 4, 2016. www.who.int/reproductive-health/gender/sexual_health.html.

Recibido: 19 de agosto de 2016.

Aprobado: 15 de octubre de 2016.