

APORTES BÍBLICOS

No. 15, Año 2012

La estigmatización en la Biblia

Un acercamiento bíblico-pastoral al vih-sida



Violeta Rocha Areas

Heydi Galarza Mendoza

παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν

UNIVERSIDAD
BÍBLICA
LATINOAMERICANA



APORTES BÍBLICOS

es una publicación semestral de la Escuela de Ciencias Bíblicas de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Tiene como objetivo compartir investigaciones y documentos producto de la labor de estudiantes y profesores, con el fin de contribuir a la producción bíblico-teológica latinoamericana.

* * *

M.Sc. Violeta Rocha Areas es nicaragüense, biblista y teóloga feminista. Actualmente es rectora y profesora de la UBL.

Lic. Heydi Galarza Mendoza, católica boliviana, es licenciada en Ciencias Bíblicas de la UBL. Su contribución a este número de Aportes es fruto de su tesis de maestría en Ciencias Bíblicas en proceso de culminación. Actualmente colabora con el ISEAT en La Paz, Bolivia.

παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ

La estigmatización en la Biblia

Un acercamiento bíblico-pastoral al vih-sida

M.SC. VIOLETA ROCHA AREAS es nicaragüense, biblista y teóloga feminista. Actualmente es rectora y profesora de la UBL.

LIC. HEYDI GALARZA MENDOZA, católica boliviana, es licenciada en Ciencias Bíblicas de la UBL. Su contribución a este número de Aportes es fruto de su tesis de maestría en Ciencias Bíblicas en proceso de culminación. Actualmente colabora con el ISEAT en La Paz, Bolivia.



Universidad Bíblica Latinoamericana, UBL
Apdo 901-1000
San José, Costa Rica
Tel.: (+506) 2283-8848 / 2283-4498 / 2224-2791
Fax.: (+506) 2283-6826
ubila@ice.co.cr
www.ubila.net

Copyright © 2012

Editorial SEBILA

ISSN 1659-2883

Producción: Escuela de Ciencias Bíblicas, UBL
Edición: José Enrique Ramírez-Kidd
Diagramación: Damaris Alvarez Siézar

Impreso en San José, Costa Rica
Diciembre, 2012

La estigmatización en la Biblia

Un acercamiento bíblico-pastoral al vih-sida

Violeta Rocha Areas

Heydi Galarza Mendoza

Contenido

Presentación	7
Introducción	9
El vih-sida, una realidad humana	10
¿Cómo llegamos a este tipo de razonamientos y conductas?	13
Rastros de estigmatización en la Biblia	14
1. Santidad, pureza e impureza: desarrollo de una cosmovisión	17
2. Miriam, profeta, cantora, líder y leprosa.	
Estigma en la Biblia Hebrea	22
Memoria colectiva y geografía feminista de género	23
Cuerpos, lenguaje y discurso	25
El texto: Números 12	26
Recordar la persona, no la enfermedad	28
Cuerpos aislados, cuerpos acompañados	32
Volviendo a la realidad: vivencias alternativas en una sociedad atemorizada	33
3. ¿Estigmatización en el Nuevo Testamento?	35
El mundo del siglo I, más de dos mil años atrás	35
El evangelio de Mateo	36

El contacto con el cuerpo de las personas	37
Lo puro y lo impuro en el mundo del evangelio de Mateo	38
El evangelio de Mateo y su preocupación por las personas con lepra	39
Y Jesús lo tocó y le dijo: quiero, queda limpio	41
Retomando el camino de nuestra realidad	50
La propuesta	54
Bibliografía	56

Presentación

El tema del vih-sida no se limita al ámbito de lo científico y médico. Desde su “aparición” en los años 80 del siglo pasado, ha venido acompañado de una fuerte carga ética y moral. La presuposición de que quienes viven con y mueren a causa del virus del vih son de alguna manera, culpables de su propia condición, sigue permeando nuestras sociedades, comunidades e iglesias. Más que una enfermedad, el vih-sida ha sido y es una condición social que Violeta Rocha y Heydi Galarza analizan bajo el concepto de estigma-estigmatización. Por ello, las implicaciones de este estudio van mucho más allá del vih-sida en particular, para abarcar los prejuicios y las presuposiciones que marcan los cuerpos de manera excluyente y humillante. El vih-sida es símbolo de contaminación, como señala Heydi Galarza.

El desarrollo bíblico de los conceptos de pureza e impureza reflejan igualmente el mecanismo de la estigmatización y la consecuente exclusión social. Ambas autoras exploran la estigmatización desde textos relacionados con la lepra: el caso de Miriam la hermana de Moisés en Números 12 y el hombre con lepra en Mateo 5. Lepra es un término usado en la Biblia para designar las afecciones de la piel asociadas a la impureza ritual y que requerían la segregación social de la persona para evitar contaminación (de la enfermedad y de la impureza). En ambos textos, descubrimos una tensión entre el temor a la contaminación y el encuentro humano solidario.

En este diálogo con los textos y con la vida, con el mundo antiguo y con el actual, las autoras plantean miradas hacia el cuerpo, el vih y el estigma como dimensiones de una sola realidad. Y es precisamente en los cuerpos, proponen Heydi y Violeta, que se descubre la capacidad de crear nuevos paradigmas vitales de diálogo, acercamiento y en encuentro que superen el estigma y construyan comunidades humanas de acogida e inclusión.

Es un placer presentar este número de Aportes Bíblicos con la esperanza de que contribuya al diálogo sobre el tema del estigma en nuestra vida cotidiana, como también a la labor pastoral de nuestras comunidades de fe en torno a las personas que viven con vih-sida.

Elisabeth Cook

Introducción

Este trabajo tiene el objetivo de explorar cómo se desarrolla y se experimenta el estigma en los cuerpos de las personas, bajo dos miradas. La primera busca cuestionar la realidad, el símbolo y la metáfora del vih en los cuerpos de millones de personas y cómo se ha manejado el tema a nivel religioso. La segunda quiere dialogar con la realidad del estigma desde la perspectiva bíblica, con relatos tanto de la Biblia Hebrea como del Nuevo Testamento.

El trabajo se divide en cuatro apartados. El primero ofrece una introducción general a la temática del estigma y los textos bíblicos. En el segundo apartado ofrecemos una breve introducción al tema de la santidad, pureza e impureza en la Biblia Hebrea y en el judaísmo, como trasfondo para el estudio de los textos bíblicos. En el tercer apartado, Violeta Rocha presenta a Miriam, profeta, cantora, líder y leprosa, donde el cuerpo de esta mujer es mediado e interpretado por el lenguaje. A través del relato de Nm 12 se invita a estudiar, analizar e interpretar el texto desde la experiencia de cuerpos excluidos y estigmatizados y así, explorar las distintas visiones y tradiciones alrededor de Miriam y el pueblo. En el cuarto apartado Heydi Galarza¹ trabaja el texto de Mt 8,1-4 donde el personaje no tiene nombre, es “el

¹ El texto que Heydi Galarza propone es parte de una investigación que realiza en la Maestría en Ciencias Bíblicas con enfoque en Teología y vih en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

leproso”. Para comprender la situación de esta persona se realiza una caminata por el evangelio de Mateo y su contexto. Desde allí se mostrará que la realidad de la lepra está íntimamente unida a la de la pureza y la impureza, y cómo el aparato ideológico de las leyes judías se mantenía en la mente y la actuación de los judeocristianos del siglo I. Desde esta narración se mostrará el tipo de transgresiones que los personajes del relato realizan para que haya un cambio en el cuerpo del hombre con lepra.

Cada uno de estos apartados termina “retornando a la realidad”, donde las autoras plantean miradas hacia el cuerpo, el vih y el estigma como dimensiones de una sola realidad. Desde allí, y junto a la riqueza de los textos bíblicos, proponen la deconstrucción y la reconstrucción, tomando en cuenta al cuerpo como punto de partida, porque los cuerpos son capaces de mostrar espacios para nuevos paradigmas vitales a nivel cultural y religioso. Esta reconstrucción y recreación ya no se basa en temores ni en ideas de amenaza y protección, sino en diálogos, en acercamientos y en encuentros.

El vih-sida, una realidad humana

Existen hoy aproximadamente 36 millones de personas que viven con vih en el mundo, de las cuales más de 2 millones viven en Latinoamérica y el Caribe. Muchas de ellas optan por el anonimato porque las sociedades discriminan y estigmatizan a las personas con vih.

Parte del “Diagnóstico de situación y respuesta al vih y sida en Costa Rica” explica que la “Legislación costarricense protege los derechos de las PVIH² a recibir tratamiento y no ser discriminadas, independientemente de raza, nacionalidad o preferencia sexual.” Sin embargo, aunque estas personas están amparadas por dichas garantías, existe una tendencia

² PVIH: personas con vih.

muy fuerte a señalar a quien tiene vih y sida. Dicha investigación indica también que existen “prejuicios que se mantienen gracias a una fuerte raíz cultural o al hecho que el nivel de conocimiento de la población sobre formas de prevención y transmisión, convive con prejuicios hacia TS, HSH³ y población transexual y PVIH en general” (Muñoz 2009, 80).

Observamos que la cultura tiene fundamentos mucho más poderosos que las leyes, y sobrepasan a éstas. Desde la cultura se crea positivamente, pero también se dan y se mantienen prejuicios. Así sucede con el gran grupo de personas que tienen vih-sida, ya que la infección se asoció a ciertas actividades, estilos de vida u orientación sexual. Por tales razones las concepciones culturales hacen que las personas con vih sean parte de un grupo manchado, que a nivel cultural se les cataloga como *culpables* o anormales.

El vih-sida, a través de nuestras concepciones culturales y religiosas, se ha convertido en símbolo. Ya no son sólo una infección, es símbolo de contaminación⁴. No es solamente una enfermedad es símbolo de inmoralidad. Por esta razón, a las personas con vih y sida se las puede considerar como personas con una dolencia. Malina explica que ésta es “un estado devaluado del propio ser, que afecta a una persona cuando el entramado social en el que se mueve se ha venido abajo o ha

...las concepciones culturales hacen que las personas con vih sean parte de un grupo manchado, que a nivel cultural se les cataloga como culpables o anormales.

El vih-sida, a través de nuestras concepciones culturales y religiosas, se ha convertido en símbolo. Ya no son sólo una infección, es símbolo de contaminación. No es solamente una enfermedad es símbolo de inmoralidad.

3 TS: trabajadoras sexuales, HSH, hombres que tienen sexo con hombres.

4 La contaminación proviene de la palabra griega *miasma* que, de forma general, significa “pintar de color”; sin embargo esta palabra tiene una fuerte connotación negativa ya que también significa “manchar”, y está relacionada con la impureza como resultado de una acción. En tiempos antiguos estaba relacionada con la impureza cultural, luego se la asoció con la impureza moral (cf. Hauck 2004, 459)

perdido significado” (Malina 1996, 382). Por tanto la dolencia se atribuye a causas sociales no sólo físicas, desde allí se la entiende a nivel religioso como consecuencia del pecado, lo que genera un desgarramiento en las relaciones sociales, ya que la dolencia aparece cuando se comete una falta a las normas y valores religiosos, sociales o culturales (cf. Malina 1996, 382).

Otro elemento cultural muy común es pensar en la enfermedad/dolencia como un enemigo, más si esta enfermedad puede llevar a la muerte. Esta forma de percibir la enfermedad no es un hecho casual, ya que es parte de las concepciones culturales y sociales que se han ido formando a través de la historia. Susan Sontang en su estudio sobre la enfermedad y sus metáforas explica que “la propia enfermedad aparece como metáfora de la mortalidad, de la fragilidad y vulnerabilidad humanas.” (Sontang 1998, 46). Por lo tanto, cuando aparece una enfermedad/dolencia lo primero en lo que se piensa es en protegerse de ella. De este modo, Sontang muestra cómo el cuerpo se transforma en un campo de batalla a partir de los descubrimientos del siglo XIX:

Puede decirse que el pensamiento médico moderno comienza cuando la grosera metáfora militar se vuelve específica, cosa que sólo hizo posible la llegada de un nuevo tipo de investigación, la patología celular de Virchow, y la comprensión más precisa de que las enfermedades se deben a organismos específicos, identificables, visibles (con la ayuda del microscopio). La medicina se volvió verdaderamente eficaz y las metáforas militares cobraron nueva credibilidad y precisión sólo cuando se consideró que el invasor no era la enfermedad sino el microorganismo que la produce (Sontang 1998, 47).

Desde lo expresado se comprende que un cuerpo enfermo no sólo es vulnerable por la enfermedad, sino por todas las características que se le añaden. En el caso de las personas con vih esto es evidente desde sus inicios. Cuando se declaró al vih como una epidemia el slogan mundial era “luchar contra el sida” y se instituyó un día para la “lucha en contra del sida.”

Las metáforas son parte de las culturas porque sirven al mundo ideológico para recrear realidades. El espacio religioso no está lejos de este plano, las personas con vih y sida tienen el estigma moral que muchas iglesias le añadieron. Las iglesias suelen manejar metafóricamente elementos médicos identificados y transportarlos al plano moral, lo que tiende a remarcar tanto explícita como implícitamente que la infección como la propagación está ligada a la crisis de valores. Es en este momento cuando la enfermedad se transforma en dolencia. De esta manera la persona con vih, además de tener el virus en su cuerpo, se ve envuelta en el estigma del mundo de la metáfora social, religiosa y espiritual.

¿Cómo llegamos a este tipo de razonamientos y conductas?

Una de las respuestas la encontramos en la psicología social que trabaja sobre la base de *representaciones sociales*. Nuestro mundo está expresado en realidades simbólicas que generan pensamientos y conductas que son formas cotidianas de ver la vida y actuar en la vida. Culturalmente añadimos o quitamos valor a las cosas, “las valoramos”, y muchos de estos valores los convertimos en principios, aunque éstos han sido pensados para una convivencia saludable entre los seres humanos, no pocas veces son capaces de legitimar la violencia que se requiere para mantener la exclusión.

Toda cultura valora y acepta, explícita o implícitamente, tipos de estigmatización. Porque el estigma es una representación social, representa algo, es el símbolo de algo más profundo. Erwin Goffman indica que el estigma fue desde muy antiguo la *marca* que señalaba a una persona, esta señal estaba íntimamente ligada a “algo inusual o malo acerca del estado moral del significador” (Goffman 2006,13).

...un cuerpo enfermo no sólo es vulnerable por la enfermedad, sino por todas las características que se le añaden.

A quien llevaba una marca determinada se lo reconocía como una persona manchada, contaminada, a quien se debía evitar. Esta referencia históricamente está ligada a los griegos, de donde proviene la palabra estigma. Sin embargo, la idea de *marcar con un signo* a alguien considerado como portador de algo negativo (real o simbólicamente), es históricamente muy común y más antigua que la cultura griega.

Por lo tanto, el estigma es parte de estos *símbolos* que las culturas generan. La pregunta es ¿por qué se estigmatiza? Mary Douglas, antropóloga inglesa, da una acertada respuesta al respecto: “Cuando la sociedad estigmatiza y excluye, está intentando protegerse a sí misma del contagio y asegurar su propia supervivencia”, por lo tanto, “los contaminadores potenciales se convierten en cabeza de turco⁵, individuos que han roto un tabú de algún tipo y tienen que ser expulsados o castigados” (en: Paterson 2003, 38). Estigmatizar supone marcar, separar y excluir este tipo de conducta pueden llevar a las personas estigmatizadas a una *muerte social*⁶.

Rastros de estigmatización en la Biblia

Los textos de la Biblia Hebrea son parte de la cultura del pueblo Israelita que se desarrolla en el contexto de las culturas del antiguo Oriente Cercano. Los textos del Nuevo Testamento también se generaron entre una miscelánea de culturas, por esta

5 La expresión que utiliza Douglas *cabeza de turco*, resulta por demás apropiada para comprender el sentido de las muchas acusaciones que alguien estigmatizado sufre, ya que esta expresión tiene un trasfondo histórico que recuerda a la época de las cruzadas, cuando las batallas entre cristianos y turcos eran constantes. Cuando un cristiano lograba cortar la cabeza a un turco era una ganancia para la cristiandad, y éstos colgaban la cabeza en un mástil o en una lanza y era momento propicio para que los cruzados lo acusaran de todos los males.

6 La muerte social está relacionada con las actitudes de rechazo, de desprecio y de abandono.

razón decimos que el texto bíblico es un bagaje de sabiduría, de culturas y formas de pensar. A la vez, éstos son un campo fértil para comprender al ser humano en toda su amplitud psicológica. Los textos bíblicos son un cúmulo de experiencias humanas que tienen la mirada puesta no sólo en Dios sino también en la humanidad, en su contexto y en su vida cotidiana. Una mirada que abarca espacios de otras culturas, y que asimila para sí mucho de otras culturas, de “otras formas de mirar la vida”.

Al acercarnos a la literatura bíblica tenemos que tomar en cuenta ese largo proceso por el que pasaron los escritos y todo el mundo cultural que sostiene a los textos, allí encontramos las realidades humanas, reacciones, actitudes, acciones, que nos narran los textos. En ellos, en los textos están presentes los cuerpos de las personas como parte de los relatos bíblicos, y es en los cuerpos donde el estigma está presente, porque no hay estigmatización si no hay cuerpo.

Por esta razón proponemos una mirada al cuerpo en toda su complejidad, que estará presente en los dos estudios que haremos sobre la lepra. Porque cuerpo es mucho más que piel, que órganos, que biología; el cuerpo es la integralidad de lo que es el ser humano. Estamos acostumbrados a dividir el cuerpo, a fraccionarlo, el dualismo nos ha enseñado a dividir lo físico de lo espiritual, el alma del cuerpo. Sin embargo, ésta es una forma de ver al ser humano, pero no la única. Las antiguas culturas, y entre ellas los israelitas, comprendían el cuerpo como una síntesis del ser humano, estaban lejos de la idea de división porque el cuerpo era para ellos la integridad de la vida.

En la Biblia Hebrea esto se hace evidente. En hebreo no existe una palabra que se traduzca como cuerpo. Esa cultura cuando mencionaba la mano de derecha, el corazón, la respiración, o algún órgano vital, se refería a toda la persona. Decir el nombre de una persona, significaba revelar su ser. Pero las divisiones nos llevan a olvidar que “todo el cuerpo” es parte del Misterio y por eso todo él es sagrado. El cuerpo a la vez es lenguaje que narra,

habla, transmite y evidencia, los cuerpos no sólo hacen parte de la historia, sino narran su propia historia. El cuerpo también es símbolo porque representa, es nombrado, es marcado, es adjetivado. El cuerpo es símbolo porque “significa” encuentros y desencuentros humanos.

Los relatos que se estudian a continuación desde la perspectiva de la estigmatización, se ubican en el contexto de las leyes de pureza e impureza que caracterizan la tradición sacerdotal en el Antiguo Testamento, y su desarrollo en el judaísmo posterior. La pureza e impureza, y su expresión en los cuerpos de las personas, solo se pueden comprender dentro de una visión de mundo en la que la santidad, y la protección de lo santo, es necesario para asegurar el orden y así, el bienestar del pueblo en su relación con la divinidad.

1. Santidad, pureza e impureza: desarrollo de una cosmovisión

Los escritos de la Biblia Hebrea donde prima la idea de la santidad de Dios son parte de la línea teológica sacerdotal. La expresión *Sed santos porque yo Yahvé, vuestro Dios, soy Santo*⁷ proviene de Lv 19,2⁸. El trasfondo de este planteamiento se delinea hasta el Nuevo Testamento y más allá. Aunque en los evangelios no hay menciones explícitas a la santidad de Dios, en el evangelio de Mateo hay dos referencias que nos remiten a esta tradición. La primera está en el capítulo 24,15 donde se encuentra la imagen del lugar santo. La segunda está en Mt 5,48⁹ donde Jesús dice *Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto*, frase que nos lleva tanto a Lv 19,2 como a Dt 18, 13¹⁰. Se entiende que el ser perfecto es hacerse conforme al ideal divino, pero también es perfecto aquél que cumple toda la ley. Este es un rastro del imaginario “Dios Santo” que también lo

⁷ Las palabras que derivan de la raíz *qadash*, (Santo/santidad) son mencionadas 152 en el Levítico. Es el libro donde más se utiliza esta categoría. Tanto Ezequiel como Éxodo también la utilizan una cantidad considerable de veces, pero en menor proporción que Levítico (Buis 2003, 7).

⁸ Lv 11,44-45.

⁹ Mt 5,48 está determinado por la relación comunitaria de justicia ya que el contexto inmediato es el sermón de la montaña.

¹⁰ Lucas transforma la frase: *Sed, pues misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso* (Lc 6,36). Cf. 1Pe 1,15-16

encontramos en las perspectivas legales, especialmente cuando se generan debates entre lo que contamina y la preocupación de lo lícito en los actos del pueblo.

En el contexto del judaísmo del post-exilio, época probable de la redacción final de las leyes rituales de Levítico, la imagen de santidad estaba marcada por la necesidad de separación y exclusión de todo aquello que amenazaba lo santo: *Sed santos para mí, porque yo, Yahvé, soy santo, y os he separado de los demás pueblos, para que seáis míos* (Lev 20.26). La obediencia a la ley era indispensable para vivir en santidad y estar en relación con Dios Santo, de donde se deduce fácilmente que quien desobedecía las leyes se alejaba del espacio de santidad y corría el riesgo de ser excluido de la pertenencia del pueblo. La santidad está ligada a la prolongación de la *vida* del pueblo, pero también al sentido de obediencia. (cf. Buis 2003, 9-10)

Ser santo, por un lado, significaba dejar de ser profano, es decir estar “apartado”, lo cual suponía una consagración. La santidad del pueblo no es voluntaria, el pueblo postexílico estaba obligado a ser santo porque su Dios era Santo. Esa realidad histórica muestra que la santidad del pueblo era parte de un proceso unido a las normas del pueblo, las cuales en el tiempo del post-exilio tenían como medios concretos el santuario, el sacerdocio y el ritual (Cf. Buis 2003, 8). Estos medios hacen que el pueblo judío haga procesos para llegar al Dios Santo. Para un pueblo que volvía del exilio y con un pasado de éxodo, los procesos constantes a la santidad pueden ser una nueva forma de plantear el éxodo: un camino constante a la santidad, por lo tanto una interminable sucesión de ritos necesarios para evidenciar tal santidad. Por esta razón, la santidad como un atributo de Dios remarca la relación de cercanía o lejanía. El culto propicia cercanía, y la idea de profano e impuro la lejanía.

Walter Brugemann ubica esta postura teológica dentro de las vertientes representadas en el Pentateuco. La primera vertiente

es la deuteronomica, en la que la preocupación principal es la fidelidad absoluta a Yahvé por encima de otros dioses. La segunda es la sacerdotal, relacionada con la pureza, que presenta a Yahvé como Dios del orden. La imposición de unas determinadas normas surge porque el desorden que se experimenta a partir del exilio amenaza la vida de la comunidad tal como la han conocido. El exilio y el postexilio son tiempos de desorden, de desazón y desorganización. La santidad, para este autor, está ligada con el orden:

La gran amenaza a la santidad, que puede poner en peligro la presencia de Yahvé en la comunidad de Israel, consiste en crear un desorden al mezclar cosas de una forma que confundan y provoquen distorsiones (Bruggemann 2007, 213).

Dentro de este mundo ordenado el código de pureza es un principio que tiene la función primordial de establecer y mantener el orden, por lo tanto es parte del camino a la santidad. Todo tipo de poder que amenace con el desorden debe ser considerado peligroso. Desde esta perspectiva se comprende que el código de pureza esté impregnado de normativas hacia el cuerpo porque tanto “el cuerpo personal como el cuerpo social son espacios de poder que necesitan ser controlados, fronteras establecidas y límites impuestos para garantizar el pleno funcionamiento de la vida” (cf. Cardoso 2011, 5).

Hoy la pureza cultural, religiosa y social está asociada a la limpieza, al color blanco, a la virginidad, se asocia también con un estado de santidad y bien moral. La impureza se asocia con la suciedad, con el color negro, con el acto sexual, con el sentido de pecado, error, abominación e inmoralidad. Ponemos como ejemplo un párrafo extraído de un discurso de Juan Pablo II, el año 1981:

Pablo, de modo análogo a Cristo, conoce un doble significado de la "pureza" (y de la "impureza"): un sentido genérico y otro específico. En el primer caso, es "puro" todo lo que

es moralmente bueno; en cambio, es "impuro" lo que es moralmente malo. Lo afirman con claridad las palabras de Cristo, según Mateo 15, 18-20, citadas anteriormente. En los enunciados de Pablo acerca de las "obras de la carne", que contraponen al "fruto del Espíritu", encontramos la base para un modo análogo de entender este problema. Entre las "obras de la carne", Pablo coloca *lo que es moralmente malo*, mientras que *todo bien moral* está unido con la vida "según el Espíritu".¹¹

Desde una visión religiosa nos preguntamos cómo se llega a identificar contemporáneamente lo puro con lo moralmente bueno, y lo impuro con lo moralmente malo. Pero los datos que nos ofrece la Biblia Hebrea no evidencian estos significados. Posiblemente tenemos que buscar este añadido en el cristianismo naciente, o preguntarnos si estas interpretaciones son parte de un proceso legitimador extraño a los sentidos primarios del texto bíblico. Estas dudas nos llevan, primero a la búsqueda del sentido de pureza e impureza, segundo nos conducen al mundo religioso antiguo donde se produjeron los textos de la Biblia Hebrea.

Acercándonos a las culturas antiguas verificamos que todas tenían una idea de pureza e impureza. Las nociones de impuro y sagrado eran consideradas fuerzas misteriosas que obraban por contacto. Constatamos también que en el mundo israelita las nociones de pureza e impureza se convirtieron en parte de las leyes del pueblo, y fueron codificadas a partir del postexilio en la tradición sacerdotal. Ahí vemos que pureza e impureza expresan una preocupación por la "separación/diferenciación": la separación de lo sagrado y profano, y consecuentemente, la separación de Israel de los demás pueblos. Dos textos ilustran estas posturas:

11 Audiencia general del miércoles 14 de enero de 1981: La pureza de corazón evangélica y cristiana. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/audiencias/1981/documents/hf_jp-ii_aud_19810114_sp.html
Fecha de búsqueda: 28 de febrero de 2012

Toda persona pura podrá comer la carne. Pero quien, en estado de impureza, coma carne del sacrificio de comunión presentado a Yahvé, ése será excluido de su pueblo. Si alguien toca cualquier cosa inmunda, sea inmundicia de hombre o de animal, o cualquier otra abominación impura, y luego come de la carne del sacrificio de comunión ofrecido a Yahvé, será excluido de su pueblo. Lv. 7, 20-21

No os hagáis impuros con ninguna de estas prácticas, pues con ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar cuando lleguéis vosotros. Se ha hecho impuro el país; por eso he castigado su iniquidad, y el país ha vomitado a sus habitantes. Vosotros, pues, guardad mis preceptos y mis normas, y no cometáis ninguna de esas abominaciones, ni los de vuestro pueblo ni los forasteros que residen entre vosotros. Porque todas estas abominaciones han cometido los hombres que habitaron el país antes que vosotros, y por eso el país se ha contaminado... Guardad, pues, mis prescripciones; no practicaréis ninguna de las costumbres abominables que se practicaban antes de vosotros, para que no os hagáis impuros con ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios. Lev 18.24-30

La pureza y la impureza como símbolos se unieron a las ideas del orden y del caos, la impureza se fue relacionando con el mundo del mal, de la mancha, del pecado y de la culpabilidad. El caos fue asociado con lo inapropiado y el orden fue asociado con el sistema y la norma. En este sentido la pureza resultó ser el símbolo del sistema, del orden, de lo establecido y de la norma; la impureza, por lo tanto, del desorden, de lo que se apartaba del sistema, de lo anormal y del caos.

Esto no sólo es parte de la historia antigua; posiblemente los símbolos cambian, pero lo que persiste es la idea, la percepción de la mancha, de lo sucio, de lo impuro como algo negativo, de ese “algo” o alguien que se tiene que apartar porque está marcado o tiene una mancha como símbolo de culpabilidad. Exploraremos las resonancias de este estigma asociado a la

impureza en Números 12 y Mateo 8. Ambos textos tienen que ver con la lepra, fuente de impureza y exclusión social, en el contexto de los textos bíblicos, y ofrecen la oportunidad de dialogar sobre el estigma asociado al VIH-sida en nuestros contextos actuales.

2. Miriam, profeta, cantora, líder y leprosa. Estigma en la Biblia Hebrea

El estigma genera un comportamiento, una actitud que se desarrolla y se socializa por distintas razones, entre ellas la religiosa y cultural. Estas razones son muchas veces creencias arraigadas en lo más profundo de la psique colectiva, que generan miedo hacia lo que no se comprende, y respecto aquello sobre lo cual no tenemos control. Algunos libros de la Biblia Hebrea están orientados a establecer algunos parámetros para la vida en comunidad. La razón de ser de la Torah misma está en relación con Dios, pero también en la relación de los seres humanos entre sí. El libro de Levítico no sólo refiere al culto a Dios relacionado al oficio de los levitas (sacerdotes), sino que establece una red de relaciones para la convivencia. Algunos autores comprenden el libro en tres ejes: 1) leyes de las ofrendas y sacrificios; 2) consagración de los levitas, sus dinámicas rituales y las dinámicas sociales; 3) y leyes sobre la pureza e impureza. Considerando que esta división general puede ser útil, haría falta un elemento de análisis que nos ayude a comprender e hilvanar mejor el tema que ocupa este Aportes Bíblicos. Este elemento ha sido señalado por la biblista brasileña Nancy Cardoso Pereira: *Relación de relaciones, el cuerpo es espejo del mundo, reflejo del ojo; está en la punta de la lengua, en la palma de la mano, en un palmo de tierra, en la plantas del campo, en la planta del pie, en el grano de frijol, en el fondo del plato, en la claridad del sexo, en el preso del dolor... el cuerpo se hace ritual* (Cardoso 2005, 19).

Las relaciones que se establecen entre los cuerpos son pues, complejas y concretas. A partir de este enfoque es que se puede entender Levítico, a partir de rituales o pasajes de los, con los y entre los cuerpos. Cuerpos sociales, cuerpos de mujeres y hombres, cuerpos sagrados, cuerpo de la ley... En otras palabras, encontramos materialidad pero también está presente la representación simbólica, y como afirma Cardoso, estas son las motivaciones del Levítico. Encontramos en Cardoso una cierta fascinación respecto de este libro, y una lectura alternativa a la que usualmente no encontramos de dicho texto.

El cuerpo humano es fuente de impurezas, de flujos y contamina severamente otros/as de distintas maneras. En la concepción rabínica, el cuerpo tiene poder de contaminación en todas las direcciones. Por tal razón hay que remover la impureza a través de la purificación.

Memoria colectiva y geografía feminista de género

Los relatos bíblicos son memoria colectiva que nos llega como voces, imágenes, narrativa de un pasado que pretende no ser ignorado, ni para la comunidad receptora de su época, ni para la nuestra. Estos relatos han sido resignificados sea como acontecimientos o interpretación de fe, por la misma comunidad receptora. Nuestros textos son una relectura de estos eventos, de situaciones complejas o incluso las más sencillas, donde el pueblo no sólo ha reconocido al Dios de la historia, sino a hombres y mujeres líderes del pueblo. Las visiones sobre el actuar de estos hombres y mujeres, pueden variar de acuerdo a las intencionalidades teológicas, eso está claro, además de tener en cuenta la perspectiva de género como elemento crucial para el análisis de los textos.

Distintos hilos se entretajan en esta memoria colectiva, uno de ellos es que los eventos o acontecimientos se sitúan en el tiempo y el espacio. Un elemento vital en los estudios bíblicos

ha sido precisamente brindarle la atención al tiempo y espacio. Este espacio no sólo es geográfico e histórico, es también cultural y de género. Los estudios feministas y de género han propuesto una teoría que nos parece muy útil, se trata de la geografía de género: la forma en que se presta atención a un género en particular a partir de su lugar. El lugar en nuestros relatos bíblicos no es sólo físico, es también un lugar simbólico, que no distingue de igual manera a los hombres y a las mujeres. Estos lugares que nos señala la geografía feminista de género, nos remiten al papel activo de las mujeres en la organización de su territorio.

Este espacio/lugar está conectado a una diversificada rama de aspectos sociales y económicos, tanto en la esfera de producción como en la de reproducción material e inmaterial, que nos permite visibilizar el rol de las mujeres en estos espacios, así como los lugares de marginación. Nos parece que este enfoque nos sirve para poder demarcar la creación de vínculos en las relaciones simbólicas de la memoria popular respecto a las mujeres. Nos ayuda también a entender el protagonismo, trabajo y desarrollo de las mujeres en el ámbito económico a nivel rural, urbano e industrial; sin olvidar los espacios públicos y privados que no son los mismos para hombres y mujeres.

¿Pero cómo sirve esta herramienta para analizar textos de la Biblia Hebrea? Nos gustaría utilizarlo desde la memoria colectiva, los elementos sociales (familia, religión) y el lugar en la historia de la salvación que nos presentan los textos. Este eje transversal puede ayudarnos a conocer y entender los “mundos” de las mujeres, así como los espacios de toma de decisiones de las mismas. El lugar/espacio de las mujeres puede ser de poder, una identidad femenina productora de subjetividades movilizadoras de acciones en el pueblo. Acciones que a su vez se manifiestan en la solidaridad, el acompañamiento de la fuerza para el logro de objetivos comunes, en la articulación de otras formas de relacionamiento (mujeres-mujeres, hombres-mujeres, hombres-hombres).

El espacio geográfico de género es sobrepasado por el espacio simbólico y de resignificación, cuando lo aplicamos a los textos bíblicos y la memoria colectiva o cultural presente allí. Esto nos hace volver al concepto de espacio/lugar que, si bien puede ser de empoderamiento, es también un espacio/lugar de discriminación, de control y de dominio patriarcal, que “espacializa” la dominación de las mujeres. Estos procesos de “espacialización” o “territorialización” no se dan de forma inmediata muchas veces, sino que son producto de las ideologías presentes en las teologías de los textos, y mucho más en las prácticas de las comunidades.

Cuerpos, lenguaje y discurso

Hay diferentes teorías para entender lo que significan los cuerpos. Los cuerpos no son sólo construcción social, sino también son materialidad. Hay una multiplicidad de articulaciones posibles para hablar del cuerpo, en nuestro caso nos ocuparemos de una relación fundamental: cuerpo y lenguaje. La materialidad del cuerpo persiste al requerir ser descrito, analizado, explicado e interpretado a través del lenguaje. Nuestras narrativas bíblicas nos presentan estos cuerpos mediados e interpretados. Nos corresponde como lectores/as, poder entender estos cuerpos narrados y nombrarlos. Esto es posible únicamente al dejarnos “tocar” por la narrativa. Los discursos presentes en estas historias tienen la capacidad de hacernos sentir no sólo parte de la trama, sino aceptarla o rechazarla. De la misma forma en que se despiertan nuestros sentimientos y podemos sentirnos heridos/as por dicha historia, sintiéndonos desafiadas a otra lectura posible; o simplemente dejan en nuestra psique una experiencia agradable que quisiéramos pueda ser repetida en nuestro contexto.

La relación entre cuerpo y discurso no sólo nos hace audibles y visibles los cuerpos que hablan, sino también los cuerpos que sufren y los cuerpos gozosos. Cuerpos que son abandonados o

acompañados por otros/as, es decir, que demandan una respuesta al discurso que habita el cuerpo. Cuerpos aislados que sufren la discriminación y estigmatización, en contextos culturales y religiosos donde hay que regular las fuerzas y establecer controles. Hombres y mujeres pueden tomar decisiones, tomar distancia o acompañar estos cuerpos estigmatizados para caminar con ellos y ellas.

El relato de Nm 12 nos invita a realizar varios cruces para estudiar, analizar e interpretar el texto desde la experiencia de cuerpos excluidos y estigmatizados, y así explorar las distintas visiones y tradiciones alrededor del personaje Miriam y el pueblo.

El texto: Números 12

María y Aarón murmuraron contra Moisés por causa de la mujer kusita que había tomado por esposa: por haberse casado con una kusita.

Decían: «¿Es que Yabvé no ha hablado más que con Moisés? ¿No ha hablado también con nosotros?» Y Yabvé lo oyó.

Moisés era un hombre muy humilde, más que hombre alguno sobre la haz de la tierra.

De improviso, Yabvé dijo a Moisés, a Aarón y a María: «Salid los tres a la Tienda del Encuentro.» Y salieron los tres.

Bajó Yabvé en la columna de Nube y se quedó a la puerta de la Tienda. Llamó a Aarón y a María y se adelantaron los dos.

Dijo Yabvé: «Escuchad mis palabras: Si hay entre vosotros un profeta, en visión me revelo a él, y hablo con él en sueños.

No así con mi siervo Moisés: él es de toda confianza en mi casa;

boca a boca hablo con él, abiertamente y no enigmas, y contempla la imagen de Yabvé. ¿Por qué, pues, habéis osado hablar contra mi siervo Moisés?»

Y se encendió la ira de Yahvé contra ellos. Cuando se marchó, y la Nube se retiró de encima de la Tienda, he aquí que María estaba leprosa, blanca como la nieve. Aarón se volvió hacia María y vio que estaba leprosa.

Y dijo Aarón a Moisés: «Perdón, Señor mío, no cargues sobre nosotros el pecado que neciamente hemos cometido.

Por favor, que no sea ella como quien nace muerto del seno de su madre, con la carne medio consumida.»

Moisés clamó a Yahvé diciendo: «Oh Dios, cúrala, por favor.»

Yahvé respondió a Moisés: «Si tu padre le hubiera escupido al rostro, ¿no tendría que pasar siete días de vergüenza? Que quede siete días fuera del campamento y luego sea admitida otra vez.

María quedó siete días excluida del campamento. Pero el pueblo no partió hasta que ella se reintegró.

Después el pueblo partió de Jaserot y acampan en el desierto de Parán.

El v.1 introduce una razón por la cual María y Aarón hablaron contra Moisés, es importante hacer notar que hay muchas indicaciones de los exegetas para afirmar que está en tercera persona del femenino singular. Se dice que fue a causa de la mujer cusita que había tomado Moisés. Algunos interpretan esta razón como discriminación por ser esta mujer anónima extranjera y de Cus (región de África), por su condición de negritud. Sin embargo los v.2-3 van a introducir otra argumentación que es la que va dar lugar al desarrollo de la narración, al plantear la pregunta si Yahvé sólo puede hablar a través de Moisés, y que ha hablado antes por medio de María y de Aarón. Yahvé escucha a María y a Aarón.

A partir del v.3 se hará una descripción del carácter y atributos de Moisés por parte del narrador, sus cualidades irán en aumento conforme se avanza en el relato. Esta acreditación

del personaje líder Moisés, se va a construir también a partir del descrédito que se hace de Miriam y Aarón.

Del v. 4-8, la presencia activa de Yahvé en la forma en que acostumbraba presentarse al pueblo que salió de Egipto (en una columna de nube¹², a la entrada de la tienda del tabernáculo), refuerza el argumento de que María y Aarón hablaron contra su siervo Moisés, sin tener temor.

Los v. 9-12 están marcados por la intensidad de la ira de Yahvé visible en la lepra de María, *blanca como la nieve*, confirmada la lepra por la mirada de Aarón. La lepra la experimenta únicamente Miriam, no su hermano Aarón, quien hace el rol de intercesor ante Moisés, dando la explicación teológica que es a causa del pecado. Aunque se conjuga el verbo en plural para referirse a ambos, es a ella a quien se hace referencia nuevamente sobre su condición de leprosa con palabras muy fuertes: *no sea ella como el que sale muerto del vientre de su madre, con la mitad de su carne consumida*.

Los versos 13-14 muestran a Moisés pidiendo a Yahvé sanidad para Miriam e introduciendo el ritual de aislar a Miriam de la comunidad, fuera del campamento durante siete días. María es separada del campamento, y el pueblo decide no marchar hasta que ella se reintegre, entonces partirán a Hazerot y acamparán en el desierto de Parán.

Recordar la persona, no la enfermedad

Una posible lectura de este texto descansaría en centrar la atención total en la figura de Moisés; no es difícil seguir las pistas que encontramos en el texto para confirmar la interpretación que se hace de Nm 12. Nuestra propuesta es partir de Miriam, intentar otra interpretación posible desde los márgenes.

¹² Ver Nm 11,25 y Nm 16,19.

Su figura se perfila desde los primeros capítulos de Éxodo (2,4-10) aunque no se le da nombre, la referencia es como hija, y como hermana de quien se va configurando como héroe. La encontramos junto al río cuidando del niño, negociando con la princesa egipcia para que sea su propia madre quien le cuide. La encontramos como Miriam, hermana de Aarón en el capítulo 15,20-21, con el canto de victoria que se adjudica a Moisés, y donde se le describe como profetisa, líder del pueblo, cantora y bailarina.

Es así que Miriam es hija de Jocabed y Amram (Nm 26,59; 1Cro 6,3), es hermana de Moisés y Aarón, es profeta, cantautora, bailarina y líder del pueblo. ¿Qué pudo haber ocurrido entre estas perspectivas acerca de Miriam y la que nos presenta Nm 12? ¿Qué otras perspectivas encontramos que nos ayuden a recordar a Miriam no como leprosa o castigada, sino como persona? ¿Cómo se pasa de la palabra profética al silencio? ¿Cómo se pasa de ser persona con voz, acciones y memoria a la exclusión? ¿Cómo construimos la memoria cultural de las personas como tales en su contexto histórico? ¿Por qué tan fácilmente olvidamos a la persona para erigir en su lugar una memoria de discriminación y estigmatización? ¿Cuáles son nuestras responsabilidades históricas ante la realidad de las personas que viven con VIH?

El recorrido de Miriam en los distintos textos mencionados nos muestra escenarios muy significativos. Miriam junto a las aguas, con la multiplicidad de significados que el agua pueda tener, espacio donde ocurren los sucesos más inesperados, como salvar a un niño en una canastita reforzada con brea. Pero también el lugar de los acontecimientos que afectarán a todo un pueblo: el mar Rojo y la gran gesta de liberación que se abre para dar camino al pueblo, así como para ahogar los caballos y jinetes del faraón. No olvidemos las aguas amargas que se vuelven dulces para un pueblo que tiene sed por tres días ya. Este escenario de Miriam junto a las aguas lo encontraremos nuevamente en una circunstancia distinta, su muerte en Nm 20.

Miriam no es mencionada más después del relato del capítulo 12. El pueblo emprendió el camino con ella, pero su nombre se menciona nuevamente hasta su muerte en Cades, en el desierto de Zin, allí es sepultada (20,1). A partir del v. 2, nuevamente hay problemas por la falta de agua. Tal como en Éx 15,22-26, Yahvé orienta a Moisés y a Aarón a golpear la roca con una vara y hablarle. El pueblo recibe abundante agua, en lo que se llamaría Meribá, porque allí contendieron contra Yahvé.

Aguas y desierto, son los espacios geográficos y simbólicos donde Miriam se mueve. Estos desplazamientos tienen una carga simbólica muy fuerte, tanto para reafirmar y visibilizar su liderazgo, como para silenciarla en el caso de nuestro texto de estudio. Las aguas del Nilo, del Mar Rojo, las sequedades convertidas en fuentes de agua, se pueden considerar como espacios de transición hacia algo más que no termina de conformarse. Es ese proyecto de liberación en continua búsqueda de realización, hacia la tierra prometida donde Miriam no logra entrar, pero tampoco sus hermanos. Miriam es también muchas vivencias a la vez: líder, profeta, cantora y leprosa. Su lepra no anula su rol de liderazgo, ni borra su presencia profética de la memoria del pueblo. Deut 24, 8-9 queda registrado para la memoria en forma de advertencia, dejándonos el sabor de la estigmatización: *En caso de lepra, cuida bien de observar y ejecutar todo lo que os enseñen los sacerdotes levitas. Procuraréis poner en práctica lo que yo les he mandado. Recuerda lo que Yahveh tu Dios hizo con María cuando estabais de camino a la salida de Egipto.*

Esta memoria nos muestra cómo se construye de María la leprosa un paradigma de lo que no debe hacerse, un mensaje para la posteridad: anular a la persona en su rol de liderazgo en la comunidad. Se recuerda la enfermedad, no las vivencias de las personas. El olvido de la persona en esta perspectiva, es producto de una visión distinta sobre el sujeto y la estigmatización. Es un olvido que se construye también desde el poder de un grupo o una idea dominante. A través de estos procesos y prácticas de

dominio ideológico y religioso, se decidirá qué es lo que hay que olvidar y qué es lo que debe guardarse en la memoria.

Por otra parte está lo que hay que recordar y no olvidar en nuestro texto de estudio (Nm 12,15), es decir, la perspectiva de un pueblo que espera que su líder, a causa de su impureza, termine su tiempo de aislamiento. Este tiempo correspondiente al ritual especificado para dichos casos, y nos hace pensar en un pueblo que acompaña a cuerpos sufrientes y estigmatizados, cuerpos que acompañan a otros cuerpos en el camino. Este acompañamiento y solidaridad se concreta en la dinámica de la vida, en el tránsito cotidiano, en la conformación de un proyecto que no se alcanza todavía, sino que se anhela y se construye.

Si la memoria está constituida por significados compartidos por personas o grupos, la memoria cultural resulta ser ese proceso que no sólo ha construido recuerdos, sino que los conserva y los transmite de una forma selectiva. Recuerdos que afirmarán la vida y la esperanza de proyectos entre las aguas y el desierto, tal como se pueden describir los escenarios de acción de Miriam. Si bien es cierto, no produce material o económicamente, la teoría de la geografía feminista de género, juntamente con la memoria cultural, nos permite palpar esas vertientes de resistencia en los textos bíblicos. Resistencia que nos hacen seguir trazos distintos de cómo se conciben los hombres y mujeres en la historia de la salvación, así como los límites que se establecen para silenciar a unos y no a otros.

La producción de subjetividad de resistencia que nos transmite Miriam, brota de su ser como persona en las distintas acciones y roles que juega en las distintas historias y perspectivas. Es niña sin nombre, referida como hija y como hermana. Es Miriam y es profeta, líder y leprosa. Está conectada a una comunidad que la reconoce como persona y aguarda su reinserción al grupo, para poder seguir la caminata juntos. Un liderazgo que se vive en los espacios inesperados, entre la fragilidad de la vida y la afirmación de una promesa recibida. Es a partir de estas palabras y acciones que se va también logrando la identidad del

pueblo. Esta identidad se encuentra entre el paradigma de lo que le ocurrió a Miriam en Nm 12, 9-10 con la lepra que hace de la piel como la nieve, y su correspondiente memorabilia¹³ en Deut 24,8-9, cuando se nombra la lepra de María para la posteridad. Paralelo a estos textos, vamos a encontrar Nm12,15 con la espera del pueblo para marchar con María, una vez que han concluido sus siete días de aislamiento; así como Miq 6,4 “¿En qué te hice subir del país de Egipto, y de la casa de servidumbre te rescate, y mandé delante de ti a Moisés, Aarón y María?”

Cuerpos aislados, cuerpos acompañados

La complejidad de las relaciones alrededor de Miriam son familiares, comunitarias, con Yahvé, con el entramado social que empieza a tejerse, con la autoridad, con la religión y sus concepciones. Estas relaciones son bastante evidentes en Nm 12, y así de complejas es la realidad de las personas que viven la discriminación y estigmatización.

Hemos querido abordar con este texto cómo un pueblo puede tomar una decisión, una opción por acompañar y caminar con estos cuerpos estigmatizados. Aunque el tiempo ritual de aislamiento concluyó, y entonces marcharon con ella, su liderazgo desaparece justo hasta su desaparición total, su muerte en Nm 20,1. No fueron suficientes los siete días de vergüenza pública, pues se silencia a Miriam hasta el final de sus días, que a diferencia de sus hermanos en Nm 20, 28-29 y Deut 34,5-8, nos narran sobre el reconocimiento que reciben en su muerte.

13 Pueden ser monumentos, tales como edificios o estatuas, abundantes en signos materiales, señales, símbolos y alegorías igual que depósitos de experiencia, *memorabilia* erigidos a manera de recordatorios. Más aún, la memoria cultural está incorporada a las prácticas repetidas y repetibles regularmente, tales como fiestas, ceremonias, ritos. <http://www.afoiceomartelo.com.br/posfsa/Autores/Heller,%20Agnes/Heller,%20Agnes%20-%20Memoria%20cultura,%20identidad%20y%20sociedad%20civil.pdf> Accesado 18 Noviembre 2012.

La realidad de la impureza y los temores a la contaminación formaban parte de la cotidianidad de ese contexto. La impureza estaba ligada a un estado de prohibición. La prevención de entrar en contacto con personas, objetos, espacios era tarea de todos los días. De allí la importancia de los cuerpos y su contacto con otros cuerpos en las distintas áreas de la vida. Las leyes que atañen a nuestro texto son aquellas que excluyen/aíslan a las personas impuras del campo de los israelitas. Un texto clave para entender nuestra perícopa de estudio es Lev 13,46: *46 Todo el tiempo que dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y habitará solo; fuera del campamento tendrá su morada.* Podemos ampliar esta información sobre el rito de purificación en 14,3-8; Nm 12,14-15; 2 Re 7; 15,5. El panorama se amplía aún más con otras especificaciones en Nm 5,2-3, así como en Nm 31,19.24 y Deut 23,11-12, que nos permiten entender mejor esta ley.

Volviendo a la realidad: vivencias alternativas en una sociedad atemorizada

Vivimos en una sociedad atemorizada del otro y de la otra, el miedo es parte de la cotidianidad. Sin embargo, el ser humano tiene la capacidad de decidir cómo enfrentar estos temores y miedos; en este caso, ante los cuerpos sufrientes y estigmatizados por vivir con vih-sida. Estos cuerpos que sufren el aislamiento y exclusión, fuera del campamento o más bien, aldea global en la cual vivimos, pueden desarrollar su vida con la atención médica debida y con el acompañamiento de hombres y mujeres en su caminar. Estos cuerpos que aislamos y estigmatizamos son personas con vidas propias, con los cuales podemos constituir un proyecto de vida más humanizante, estrategias y proyectos de lucha. Los pasajes y tránsitos que vivió Miriam nos hacen pensar en estas oportunidades de mudanza, de cambio en nuestras actitudes, por otras formas de ser persona. Los pasajes y tránsitos que vivió el pueblo que caminaba en el desierto para la tierra prometida, nos hablan del protagonismo de los grupos

humanos, que precisamente en esos tránsitos pueden transformar sus actitudes, comprometiéndose a tomar decisiones y opciones alternativas a la estigmatización y la exclusión.

La relectura bíblica nos permite hacer un acercamiento a la realidad de las personas que viven con vih-sida. Recordar, privilegiar a la persona en nuestra memoria y nuestros recuerdos, nos hacen pensar que la enfermedad no es la persona, sino que en ella siguen anidándose sueños, proyectos y otras formas de ver la realidad. Los textos bíblicos son una interpretación de acontecimientos importantes para un grupo humano. Los procesos de interpretación bíblica en las comunidades de hoy, pueden constituirse también en memoria cultural para cambiar prácticas y comportamientos. Las herramientas teóricas del género, de la geografía feminista de género, de la memoria cultural, pueden constituirse en posibilidades para una relectura bíblica que rescate lo personal como tal, y la comunidad que rescató esa persona, esa memoria, en medio de visiones distintas donde algunas privilegian la enfermedad, y otras la subjetividad liberadora, como en el caso del liderazgo de Miriam, profeta, cantora, líder y leprosa. Pero también el sujeto-pueblo que espera a su líder para marchar con ella hacia lo imprevisto, con un proyecto común.

Siguiendo el camino trazado por Miriam y bajo la mirada hermenéutica de la Biblia Hebrea continuamos la caminata, esta vez desde el Nuevo Testamento, donde la persona a quien nos acercaremos no tiene nombre, es “el leproso”.

La relectura bíblica nos permite hacer un acercamiento a la realidad de las personas que viven con vih-sida. Recordar, privilegiar a la persona en nuestra memoria y nuestros recuerdos, nos hacen pensar que la enfermedad no es la persona, sino que en ella siguen anidándose sueños, proyectos y otras formas de ver la realidad.

3. ¿Estigmatización en el Nuevo Testamento?

El estigma está presente en el Nuevo Testamento, y se refleja en diversos textos y de diversas formas. Recordemos que estos textos nacieron en un contexto cultural variado donde la idea de amenaza estaba presente constantemente, por lo tanto también el sentimiento y la acción de protección se hacían evidentes. Para fundamentar esta afirmación haremos un recorrido por el evangelio de Mateo y su contexto, las personas presentes en ese espacio, su cultura, sus vivencias particulares con otras sociedades y con problemas y sueños demarcados por su mundo. También buscaremos en uno de los relatos de este evangelio evidencias de estigma en los cuerpos lastimados y enfermos.

El mundo del siglo I, más de dos mil años atrás

Cuando investigamos sobre el siglo I d. C. sabemos que no es posible tener todos los elementos históricos para reconstruir ese mundo, sin embargo podemos hacer intentos importantes de acercarnos al mundo de los evangelios. En ellos se demarca de manera particular la relación de Jesús con su pueblo. Una característica de los evangelios sinópticos es presentar a Jesús como “el hombre compasivo que sana”. En el evangelio de Mateo hay otro aspecto fundamental que sobresale, Jesús es el hombre judío, que vive y actúa en su mundo judío, el cual dialoga y debate a través de sus leyes y tradiciones, una de ellas es la de la pureza, que se mantuvo desde la época postexílica. Las nociones de pureza e impureza, así como la noción de estigma, sólo se entienden desde los cuerpos, porque es en ellos que se ven estas marcas.

Estos elementos nos guiarán para comprender por qué y de qué forma se hacen evidentes las formas de estigmatización en el mundo de Jesús, y en las comunidades que nacieron en su memoria.

El evangelio de Mateo

El evangelio de Mateo nos muestra la relación de cercanía y lejanía que existía entre los judíos y las comunidades cristianas. Este evangelio tiene como fecha posible de composición los años 80 a 90. En esa época Jerusalén y el Templo ya habían sido destruidos, y las comunidades judeo cristianas, como la de Mateo, habían sido expulsadas de las sinagogas. Resulta evidente que la comunidad cristiana fuese estigmatizada por la comunidad judía de aquella época. No debió ser nada fácil para los judeo cristianos aceptar el rechazo de los miembros de su propia cultura.

El evangelio de Mateo, a pesar de la negativa de la comunidad judía, muestra que los lazos culturales y religiosos son difíciles de romper. En el texto hay características propias del mundo judío; la aproximación a la Torah y a los profetas, y el esfuerzo del autor para que su escrito refleje el cumplimiento de las Escrituras.

Por las evidencias sabemos que este evangelio, fue escrito probablemente en la provincia Siria y la comunidad receptora residía en la capital, Antioquía. Siria era una de las provincias más importantes del imperio romano, donde se congregaban una variedad de lugares de culto. Los templos dedicados a Apolo, Júpiter Capitolino, Dionisio, Pan, Artemis, Ares, Artemis, Afrodita y Asclepio estaban por toda la ciudad. La existencia de tal variedad se entiende por las circunstancias naturales que vivían los pobladores de la zona, especialmente los terremotos que en la época de Claudio (41-54 d.C.) destruyeron muchas edificaciones, entre ellas los templos de Artemis, de Ares y de Heraclio (cf. Aguirre 1988, 15).

Llama la atención los templos de Apolo y Asclepio, el dios humanitario que sanaba de forma milagrosa. Ambos dioses eran adorados porque brindaban salud. La cantidad de templos nos muestra que los pobladores de Antioquía eran personas necesitadas de protección, este es el otro rostro de la gran ciudad.

A través de esta afirmación evidenciamos que las condiciones de los pobladores de aquella ciudad no sólo se pueden medir por su grandiosidad sino también por las necesidades. La sociedad era similar a todo el imperio, donde las élites eran el 5% de la población, y al otro extremo estaban los “marginales involuntarios”: peones, indigentes, algunos esclavos, mendigos, mujeres sin apoyo familiar, enfermos e incapacitados físicos, delincuentes y prostitutas (Warren, 51-55). Tanto los unos como los otros se acercaban a los dioses. Allí es donde nace la comunidad cristiana y es el lugar donde Mateo escribe, una ciudad con diversidad de condiciones, donde los lineamientos de status y la fuerza de la naturaleza diseñaban la cotidianidad de las personas.

El contacto con el cuerpo de las personas

Mateo en su evangelio deja que los cuerpos narren sus historias, el lenguaje de los cuerpos generalmente es el silencio y en algunos casos el aislamiento.

En los 28 capítulos del evangelio de Mateo nos encontramos con catorce relatos de sanación. Estas narraciones se inician en Mt 8,1-5 inmediatamente después de finalizar el sermón del monte. Mateo inicia con una sanación particular, la de un leproso, Marcos y Lucas lo presentan como cuarto relato de sanación.

Mateo muestra por seis veces a Jesús en contacto con el cuerpo de las personas que va a sanar: toca al leproso, toca la mano de la suegra de Pedro, toma de la mano a la niña muerta, toca los ojos de los ciegos y es tocado por la mujer que sufría flujos de sangre. A primera vista hay elementos que indican que tocar a un leproso, un cadáver y una mujer con flujos era signos de contaminación.¹⁴ Nada nos dice el texto si después de

¹⁴ Adentrándonos en la literatura judía, la Misná aclara la figura de la impureza. En este caso tanto el tocar al leproso como a un cadáver son signos de impureza. Estas dos formas de contaminación están entre las

estas acciones, Jesús fue a cumplir con lo que determina la ley levítica, es decir el rito de la purificación de su cuerpo (Lv 15; 22,4; Nm 19, 11.13.16), y así cambiar su situación de impureza. Lo cierto es que estos cuerpos recobraron su vitalidad gracias al ser tocados, al encuentro, a la relación, al acercamiento.

Lo puro y lo impuro en el mundo del evangelio de Mateo

A lo largo de las narraciones del evangelio de Mateo encontramos trece menciones¹⁵ explícitas e implícitas que nos refieren a los códigos de pureza especificados en el libro del Levítico. Algunas menciones plantean el mundo ideológico de la pureza, como una de las bienaventuranzas: *bienaventurados los limpios de corazón* (5,8). Otras hacen referencia a la legalidad como en la narración del leproso (8,1-4) donde Jesús le da instrucciones para su purificación. Hay otras narraciones donde aparentemente existe impureza, por ejemplo el relato en torno a los publicanos (9,9-13). Todos estos textos muestran tanto la sombra de la Ley como la de las tradiciones judías.

El código de pureza era uno de los cimientos que conformaba la identidad del pueblo judío. Es allí donde radica su fortaleza, por eso con el transcurso del tiempo este código se hizo parte de las tradiciones sociales del pueblo. El código que en su momento fue parte del aparato cúlrico (época del postexilio), llegó a ser parte de la cultura cotidiana judía.

llamadas “padres de la impureza” o pureza originante. Una de las normas indica: “el que ha contraído impureza por contacto con un muerto, el leproso en los días de su cuenta... comunican impureza al hombre y a los objetos por contacto” (*m Kel 1,1*). En el tiempo de Jesús, la tradición oral judía (normas que luego constituyeron la Misná), son una muestra de lo que la tradición practicaba y demandaba en el siglo I d. C.

15 Mt 1,3.5.6; 5,8; 8,1-4; 9,9-13; 9,18-19.23-26; 9,20-21; 10,8; 11,5-6; 15, 1-20; 15,21; 18,15-17; 23,25-26; 26,6.

En los evangelios, y específicamente en el evangelio de Mateo, se evidencia que había grupos interesados en extender el “simbolismo del Templo al hogar y a los núcleos de la población” (Freyne 2008, 358). Los fariseos y los escribas eran los guardianes de las tradiciones. Desde sus inicios a mediados del siglo II a.C., el grupo de los fariseos se caracterizó por su preocupación por la ley y su observancia. En el tiempo de Jesús eran los que más influencia tenían en el pueblo, ya que se dedicaban a adoctrinar¹⁶ y enseñar a sus compatriotas en la fidelidad a la ley, aceptaban tanto la ley escrita como la ley oral revelada a Moisés. Discutían junto con los escribas el sentido exacto de las Escrituras y coleccionaban desde tiempos anteriores a Jesús los dichos de los rabinos. Otra de sus preocupaciones era la pureza ritual¹⁷, porque aunque los fariseos no pertenecían a la élite sacerdotal, lo que ellos hacían era trasladar “a la vida diaria el espíritu de pureza que presidía las relaciones con Dios en el Templo” (Piñero 1999,101).

El evangelio de Mateo y su preocupación por las personas con lepra

La lepra era en el mundo judío una forma particular de contaminación. La Ley indicaba que quien tocaba a un leproso, quien era tocado por él o por sus prendas, quedaba impuro. La Biblia Hebrea tiene reglamentos muy severos acerca de las personas impuras, entre ellos los leprosos. Nm 5, 2-3 *Manda a los hijos de Israel que echen del campamento a todo leproso, y a todos*

16 David Flusser los llama “maestros del pueblo”. Los fariseos se identificaban (en el tiempo de Jesús) con la fe popular (cf. Flusser 1975, 65).

17 Un dato más que añade Piñero es que en el siglo I había un grupo reducido de judíos que se apartaban voluntariamente de la ley; especialmente en lo que tenía que ver con los alimentos, los fariseos consideraban que este grupo “proyectaba su impureza hacia el resto del pueblo, y podía hacer que Dios retrasara su esperada intervención para reformar el estado lastimoso de la nación”. (Piñero 2006, 101)

*los que padecen flujo de semen, y a todo contaminado con muerto. Así a hombres como a mujeres echaréis; fuera del campamento los echaréis, para que no contaminen el campamento de aquellos entre los cuales yo habito*¹⁸.

En el evangelio de Mateo hay tres menciones a la lepra (10,8; 11,5-6; 26,6) y una sola narración sobre la sanación de un hombre que tenía lepra (8,1-4). Marcos hace menos insistencia en el tema que los otros dos sinópticos, y Juan no lo menciona. La mención está ausente en los otros escritos del Nuevo Testamento, lo que puede mostrar que la lepra como dolencia a nivel religioso en el mundo cristiano dejó de ser relevante. Lo claro es que en el mundo judío las leyes sobre las personas leprosas continuaban en vigencia.

En Mateo existen dos menciones sobre la lepra en un listado junto a otras personas enfermas. La primera en Mt 10,8, cuando envía a los doce y les da instrucciones expresas: *no vayan sino a las ovejas de Israel*, y luego realiza una lista con las siguientes acciones: prediquen, curen, resuciten, limpien, echen demonios. Las mismas acciones que Jesús fue realizando en todo el evangelio. Las dos veces que se menciona a los leprosos se hace la diferencia con las enfermedades, porque éstas se sanan y la lepra se limpia.

Jesús en su mandato a sus discípulos los envía a limpiar leprosos. En el siglo I d. C. ésta no era una tarea fácil, especialmente dentro de un pueblo marcado por el estigma de la impureza. Jesús que limpió a un leproso tocándolo, posiblemente pedía a sus discípulos que hicieran lo mismo.

La segunda lista está en Mt 11,5-6 donde se encuentra la misma expresión, pero en forma presente, es decir, de acción que se realiza: *los leprosos quedan limpios*, diferenciándolos de los ciegos, cojos, muertos y pobres. Esta expresión puesta en boca de Jesús es una evocación a Is 26,19; 29,18ss; 35,5; 42,7.18; 61,1.

¹⁸ Cf. 2Sam 3,29. La lepra es parte de la maldición que David pronuncia por la muerte de Abner hijo de Ner.

Nótese que en ninguno de estos paralelos de la Biblia Hebrea aparece la figura del leproso, ni de la resurrección de los muertos. Mateo y Lucas las añaden, algo que se puede comprender porque la realidad de mortalidad y de lepra eran frecuentes en el contexto de estos evangelios, por lo tanto, era necesaria hacerlas evidentes. Desde allí se comprenden también las acciones que realizó Jesús a favor de personas que legalmente debían estar al margen del pueblo.

La diferenciación entre enfermedad y limpieza muestra el aparato ideológico que se mantenía en la mente y actuación de las personas. Para la cultura judía del primer siglo los fundamentos paradigmáticos sobre este lineamiento continuaban vigentes. Todas estas menciones no son casuales ya que la limpieza de un leproso suponía que éste estaba apto para pasar del estado de impureza al de pureza. Para esto tenía que seguir una serie de pasos: debía dirigirse a los sacerdotes para que éstos afirmen que la lepra se le había quitado del cuerpo y por lo tanto, el hombre ya no era considerado impuro. El paso siguiente era realizar un sacrificio por la limpieza y por la culpa (Lv 14, 1-32), el cual sólo podía hacerlo el sacerdote.

Un leproso, a pesar de ser limpiado de la lepra y cumplir con todo lo que disponía la Ley estaba marcado de por vida, en Mt 26,6 nos percatamos de esto cuando el evangelio narra *Y estando Jesús en Betania, en casa de Simón el leproso...* La lepra, por estar unida a la idea de pureza e impureza, era en el primer siglo señal de diferenciación, de separación y de exclusión.

Y Jesús lo tocó y le dijo: quiero, queda limpio

Con todas estas evidencias nos acercamos al relato de Mateo 8,1-4. Jesús estuvo hablando a las multitudes en el monte. Este relato sucede luego de la enseñanza del monte. Al bajar de allí sucede lo que sigue:

Y cuando bajó del monte, grandes multitudes le seguían.

² Y he aquí, se le acercó un leproso y se postró ante Él, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme. ³ Y extendiendo Jesús la mano, lo tocó, diciendo: Quiero; sé limpio. Y al instante quedó limpio de su lepra.

⁴ Entonces Jesús le dijo: Mira, no se lo digas a nadie, sino ve, muéstrate al sacerdote y presenta la ofrenda que ordenó Moisés, para que les sirva de testimonio a ellos.

Esta es una pequeña narración de tres escenas, en la primera encontramos la acción de Jesús que junto a una multitud baja del monte. En la segunda, ya en el llano, aparece un personaje particular, una persona con lepra, y se dan una serie de acciones importantes. Finalmente en la tercera escena, donde se percibe otro espacio, Jesús aparece hablando al hombre. Veamos los detalles de esta narración.

Cuando bajó del monte, grandes multitudes le seguían.

El inicio de esta oración nos remite a Mt 5,1 donde la narración nos recuerda había subido al monte y enseñaba. Tanto en Mt 5 como en Mt 8 Jesús está acompañado por las multitudes (*ojloi*). En nuestro relato se dice además que eran muchas. ¿Quién era esta multitud que había subido con Jesús y luego de escucharlo lo seguía? ¿Podemos identificar sus rostros? En Mt 4, 23-25 encontramos la respuesta, la narración dice que Jesús recorría toda Galilea enseñando, proclamando y sanando.¹⁹ La

19 Mateo dentro de sus narraciones presenta muchos cuerpos, la mayoría de ellos con necesidades vitales insatisfechas. Por eso, del capítulo 4 hasta el 21, nos encontramos a un Jesús que se acerca a los cuerpos y los sana. Este evangelio repite continuamente que Jesús sanó a aquellos que tenían enfermedades y dolencias. Son nueve veces las que Mateo hace síntesis de las sanaciones Mt 8,16; 9,35; 12,15; 14,14; 14,34; 15,29-31; 19,2; 21,14. Es en Mt 4,23 donde inicia especificando: *Y recorrió Jesús toda Galilea, enseñando en las sinagogas de ellos, y predicando el evangelio del reino, y sanando toda enfermedad*

narración indica también que le trajeron personas enfermas y con sufrimientos, endemoniados, lunáticos y parálíticos, y *Jesús los curó* (Mt 4,24b). El narrador continúa diciendo *y le siguió una gran multitud*, este tumulto de gente son la compañía constante de Jesús, cuerpos enfermos, cuerpos sanados. La palabra *ojloi*, multitud significa muchedumbre desordenada, turba, pueblo, plebe; ésta era la multitud que lo buscaba, que lo escuchaba y que aprendía, éstos son los *ojloi*. Suben y bajan con él y recorren caminos junto a Jesús.

Mateo desde su perspectiva judeocristiana está puntualizando este enfoque, la multitud que seguía y acompañaba a Jesús tenía rostros diversos y era de tal magnitud que no entraba en una sinagoga.

En la siguiente escena vemos una variación importante. La multitud desaparece de la escena, sólo está su silencio expectante frente a lo que va a suceder.

² Y he aquí, se le acercó un leproso y se prostró ante Él, diciendo: Señor, si quieres, puedes limpiarme. ³ Y extendiendo Jesús la mano, lo tocó, diciendo: Quiero; sé limpio. Y al instante quedó limpio de su lepra.

Las palabras con las que se inicia la escena *y he aquí* (v. 2) muestran que el narrador pide atención a lo que viene. Jesús había hablado mucho en el monte, las multitudes lo habían

y toda dolencia en el pueblo. Enseña en sus *sinagogas*, predica la buena nueva del reino, sana toda enfermedad y toda dolencia en el *pueblo*. Nótese el primer énfasis que realiza el autor en los verbos, Jesús está enseñando, predicando y sanando, estas tres acciones se convierten en ejes, no sólo del accionar de Jesús sino de su postura humana. Un segundo énfasis son los lugares que presenta, las sinagogas y el pueblo, una contraposición que se ve a lo largo del evangelio. Lugares comunitarios regidos por una autoridad tradicional judía, y por otro lado, espacios abiertos donde la autoridad tradicional no está incluida. Mateo coloca a Jesús en espacios donde las personas tenían necesidad de aprender, de escuchar una *buena nueva*, y que esta incluya la sanación de sus dolencias.

escuchado asombradas. Y con ese entusiasmo que contagia a las masas, de pronto, entre la gente, o quizás esperándolo al pie del monte, se acerca un hombre leproso. Hasta ese momento Jesús y el tumulto estaban en camino, sin embargo, cuando aparece este hombre, es como si la imagen se congelara en el suspenso. La razón puede entenderse porque la presencia de este hombre con lepra en medio de tanta gente, y su coraje de acercarse a Jesús, eran un hecho reprobable.

“*He aquí*” dijo el narrador, porque la presentación de este hombre con lepra tiene una carga cultural muy fuerte. Si el sacerdote observaba que la erupción de la piel se extendía o había un tumor blanco y úlceras en la piel, la persona era considerada leprosa y se la declaraba impura. El Levítico tiene una norma muy dura para estas personas “*El afectado por la lepra llevará la ropa rasgada y desgredada la cabeza, se tapará hasta el bigote e irá gritando ¡impuro, impuro!. Todo el tiempo que le dure la llaga, quedará impuro y vivirá aislado; fuera del campamento tendrá su morada*²⁰” (Lev 13,45-46).

En el siglo I a. C. los judíos vivían según normativas de la Biblia Hebrea, interpretadas por para regir al pueblo por los escribas y maestros de la ley. En la Misná se indica: “Toda persona se hace impura con la lepra, a excepción de los gentiles y del forastero residente” (*m Neg 3,1*).

Todas estas leyes están tras la narración: Jesús, hombre judío; las personas judías que eran parte de la multitud; el hombre

20 El Libro del Levítico adquirió su forma actual en el postexilio, sin embargo, las leyes que se nombran en él son anteriores. Por ejemplo el código de pureza e impureza que se impone en esta época tiene señales arcaicas: “Las leyes de pureza nacieron de la exagerada exigencia de pureza en la comunidad postexílica, que puso al servicio de su sistema incluso ritos arcaicos. Los ritos de pureza codificados en la tradición sacerdotal ofrecen un cuadro expresivo –aunque no sea completo– de este considerable aparato” (Maass 1978, 900).

con lepra también judío. Todos sabían del peso negativo de la lepra y su vínculo con la impureza²¹.

Sin embargo, estas leyes nada nos dicen del sufrimiento de estos cuerpos leprosos, que por tener una marca visible eran separados y tildados de impuros. El sufrimiento era silencioso, no sólo por las llagas, las úlceras o el dolor, sino también por la estigmatización. Eran cuerpos a quienes legalmente no se debía tocar, sólo “examinar” y hacer una declaración, dar un resultado que la persona debía acatar. Si era positivo, lo único que le quedaba era ser excluido, si era negativo, debía cuidarse para no ser marcado nuevamente.

“*He aquí*”, indica el narrador, porque este hombre marcado por la cultura, la religión, y las leyes de su pueblo sale de su silencio y de su exclusión, y realiza tres acciones: se acerca, se postra y habla. Por esa razón el narrador pide poner atención, porque es la primera vez en el evangelio que no sólo hay una referencia sobre un leproso, sino que la narración incluye a un cuerpo que tiene lepra. Y cuando se narra sobre él, se puede sugerir a un hombre que tal vez temeroso, pero seguro va hacia quien podía limpiarle. No le grita, como hacen los ciegos, no le toca, se acerca lo que prueba que el hombre intenta relacionarse con Jesús.

El hombre sabe que no está relacionándose con cualquier rabino, porque el gesto de postrarse significaba en los medios rabinos el respeto a una

Eran cuerpos a quienes legalmente no se debía tocar, sólo “examinar” y hacer una declaración, dar un resultado que la persona debía acatar. Si era positivo, lo único que le quedaba era ser excluido, si era negativo, debía cuidarse para no ser marcado nuevamente.

21 Si bien las raíces del temor que producía la impureza estaban ligadas a la antigua idea de que “era una fuerza misteriosa y terrible” (de Vaux 1964, 581), esta idea va evolucionando a partir del postexilio, la pureza es referencia de la identidad del pueblo judío y señal de santidad, y la impureza es señal de lejanía, diferencia y exclusión. Esta mirada se impuso en la vida de los judíos, sin embargo, el acercamiento constante de otras culturas, otras formas de *mirar y entender la vida*, hizo que estas leyes se tornaran para el mismo pueblo en un hecho de exclusión.

persona que estaba cercana a Dios por causa del estudio de la ley. El postrarse significaba también que quien lo hacía sabía que el otro era un instrumento de Dios (Greeven 2004, 733)²². Es un gesto que también significa humildad y súplica, es decir que quien se postra muestra con ese acto una necesidad.

Luego de estas dos acciones, el hombre posiblemente con el rostro aún en tierra, habla a Jesús y le llama Señor (*Kiriè*), otra demostración de respeto y sujeción al *rabí* que tenía delante. El hombre sigue hablando: *si quieres puedes limpiarme*. El hombre sabía el sentido de ser limpiado suponía volver a ser puro y ser incluido en su pueblo. Suponía sanar el alejamiento, y sobre todo suponía sanar el cuerpo, liberarse de todo el sufrimiento biológico y social, por esa razón el hombre utiliza la palabra limpiar, porque sabía que la lepra no era cualquier enfermedad, era una enfermedad que introducía al que la poseía al mundo del peligro, de la contaminación, del pecado. Ya en esa época se escuchaba a los representantes de la Tradición judía cuando exponían que “la impureza del leproso es mayor que la impureza de la mujer que padece flujo, ya que aquél contamina (una casa) con el simple entrar en ella” (*m Kel 1,4-5*).

Con todos estos precedentes y bajo la mirada de las multitudes, el hombre postrado reta a Jesús, *si quieres*, le dice. Parafraseando sus palabras se puede entender que el hombre sabe que Jesús sanó a un sinnúmero de personas (Mt 4, 23b-24), echó demonios, curó a lunáticos y sanó muchos sufrimientos, pero hasta ese momento Jesús no limpió ningún leproso. Pero si este hombre judío había hecho tanto por la gente de su pueblo, también podría hacer algo por él.

22 El evangelio de Mateo utiliza ocho veces este término, los otros dos sinópticos no lo utilizan. Juan sí. El significado de adoración o postración se puede comprender desde el grupo de judíos convertidos al cristianismo, que entendían esta acción como respeto a quien se consideraba superior o a quien tenía mayor jerarquía.

En los relatos de los evangelios, Jesús, no siempre responde a las personas que piden algo, pero aquí el diálogo es fluido, podemos deducir que estos hombres se consideraban con un status similar, lo cual les daba el derecho a dirigirse uno al otro, y el deber de responder también. Y Jesús responde, así como el hombre realizó tres acciones también Jesús *extendió la mano, lo tocó y habló*. Este pasaje tiene elementos que muestran el resquebrajamiento de los paradigmas estigmatizadores del código de pureza postexílico. Extender la mano simbólicamente es signo de poder²³, un poder que llega de Dios, las fuentes intertextuales de la Biblia Hebrea lo atestiguan.

La otra acción que la narración remarca es el momento en que Jesús, al extender la mano, *toca* a la persona que tenía lepra. Tomando en cuenta todos los presupuestos de la Ley y de la Tradición, cabe preguntarse si tocar a un leproso producía impureza; es decir, si la persona se contaminaba por contacto. Si es así, se puede afirmar que Jesús queda impuro por el contacto con este hombre. Los evangelios sinópticos no dicen nada respecto a esto. Desde la perspectiva de la Tradición, Jesús queda impuro de la mano, pero según R. Aquibá queda impuro todo el cuerpo²⁴.

23 Esta acción tenía el sentido de humillación y de poder otorgados por Yahvé a quienes eran poderosos entre los humanos. La acción de *extender la mano* se encuentra en Gn 22,12. En Éxodo encontramos la frase *extiende tu mano* en ocho ocasiones, acción que Moisés realiza en nombre de Yahvé, de esta forma el dios de los israelitas muestra su poder ante el poder de Egipto Ex 4,4; 7,19; 8,5; 8,16; 9,22; 10,12; 10,21; 14,16; 14,21-31; En los libros sapienciales Dios da poder al Satán para que obre en contra de Job (Job 8,18; Job 1,11). En Prov 31,20 la mujer extiende la mano como signo de solidaridad derivada del temor a Yahvé. Jer 4,31 es signo de súplica). En el Nuevo Testamento en Hch 4,30 también presenta esta figura.

24 Existe dentro de la Misná toda una discusión acerca de la pureza y la impureza, específicamente en relación a la lepra; en *m Yad* 3,1 se da un ejemplo donde se habla de impureza de las manos (impureza en primer grado, porque la lepra es impureza originante o de segundo grado, porque no contamina lo profano). Pero R. Aquiba objeta “¿Dónde encontramos que las manos se vuelvan impuras con impureza de primer grado sin que el cuerpo se vuelva impuro a no ser en este caso?”.

Lo cierto es que aquí se da un encuentro entre dos cuerpos, cuerpos de hombres judíos que estaban cruzando la línea de la Ley y de la Tradición de su pueblo. Los casos de lepra debían ser atendidos por los sacerdotes, no por la gente del pueblo, y Jesús era uno más del pueblo. El hombre con lepra trata a Jesús como si fuese más que un sacerdote. La acción del hombre con lepra da autoridad a Jesús.

Finalmente, Jesús quiere limpiar al hombre, lo hace tocándolo y usando la palabra. En el mundo del primer siglo d. C. era común la sanación por medio de la palabra. El mundo judío en particular, sabía el poder de las palabras porque pronunciar palabras era parte del acto divino. Jesús utiliza la palabra de forma imperativa: *quiero, queda limpio*. Es una acción dicha por él pero que tiene consecuencias en quien la pronuncia.

No sabemos por cuánto tiempo este hombre estuvo con lepra, por cuánto tiempo tuvo que mirar de lejos a la gente. Era un hombre que tal vez tenía familia, esposa hijos, hijas, posesiones; pero por disposición legal sobre la lepra ya no poseía nada. Y más aún no podía ser tocado ni tocar; cualquier relación de cercanía e intimidad le estaban vedadas. Por eso, tiene tanto sentido el que Jesús lo haya tocado, porque no estaba tocando a un leproso, sino a un prójimo. El hombre, al acercarse a Jesús, le mostró que se sentía prójimo, y pidió a Jesús que él actuara como mandaba la ley del Levítico: *No te vengarás ni guardarás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Yo Yahvé (Lv 19,18)*. Ambos estaban deconstruyendo en seis acciones normas que tenían siglos de existencia, pero en ese momento carecían de sentido humano.

⁴ Entonces Jesús le dijo: Mira, no se lo digas a nadie, sino ve, muéstrate al sacerdote y presenta la ofrenda que ordenó Moisés, para que les sirva de testimonio a ellos.

Inicia la última escena. El diálogo continúa, la lepra se ha ido del cuerpo del hombre. Esta narración presenta la creatividad humana cuando la vida está en peligro. La cotidianidad hace que esta creatividad opte por caminos insospechados, sin embargo en la narración la creatividad muestra que tiene sus límites, Jesús le dice al hombre *no se lo digas a nadie, sino vete*. Estas palabras parecen no tener lógica si recordamos el inicio del relato, donde Jesús está acompañado por multitudes. Sólo se pueden comprender con la frase que sigue. Jesús como judío y conocedor de su Ley y de la Tradición, sabe que lo sucedido no era lícito²⁵, por lo tanto, habla con el hombre sobre la Ley y la purificación: *Muéstrate al sacerdote y presenta la ofrenda que prescribió Moisés*. Jesús sabía que sólo el sacerdote podía declarar impura o pura a una persona. Jesús, en esta última escena, actúa conforme a la normativa de su cultura y de su religión (cf. Lv 13,1-3; *m Neg* 3,1).

El hombre que fue limpiado sabía que si no actuaba según la normativa de su pueblo continuaría excluido. Es un valor estratégico que utilizan estos dos hombres, no podían romper el diálogo con su cultura, pero sí podían amoldarla a su humanidad, y lo hicieron.

En el mundo donde se desarrolla el evangelio de Mateo, territorio distinto de Palestina ¿qué significado pudo haber tenido este episodio? Para un judío de la diáspora practicante de sus costumbres seguramente tenía mucho significado. Para un gentil, probablemente no lo tenía, a menos que haya sido un

²⁵ La palabra “lícito” se entiende en el Nuevo Testamento en dos perspectivas, la primera está relacionada con el aspecto legal y la segunda con el poder que es otorgado por una autoridad mayor. En este caso, Jesús no actúa con la legalidad de sus leyes, pero sí actúa con la autoridad que le es otorgada y está fuera de los dominios humanos (Mt 7, 29; 21, 23-27).

prosélito, ya que el código de pureza era ajeno a la realidad de los pueblos no judíos.

Esta narración nos permite ver que Jesús no era sólo un maestro que enseñaba y predicaba *el evangelio del reino* (*evangelion tes basileias* 4,23), este hombre caminó un sinnúmero de kilómetros en los caminos, en los cerros, a las orillas del lago, dentro y fuera de las casas, en *sus* sinagogas, en el templo; él *pasó haciendo el bien* (Hch 10,38). Sus acciones no fueron sólo símbolo de autoridad, el matiz que les distingue es la humanidad compasiva. Sana las relaciones entre los cuerpos, porque sana también el entorno.

Jesús se acerca a las personas, las acercan a él o las personas se acercan a él, y él las toca, dialoga, siente la necesidad, el dolor de aquellas personas, todo el sufrimiento, la limitación y el estigma que supone tener una enfermedad, dolencia, debilidad o mal. Jesús *pasó haciendo el bien* en su sociedad, una sociedad enferma, sus ojos se llenaron de esas imágenes que identifican muy bien a su pueblo, sometido y lastimado. Jesús tocó las fibras humanas adoloridas, aquellas que, posiblemente, muy pocos se atrevían a tocar.

El diálogo que Jesús realiza con el hombre que tenía lepra, nos da otra pista de la actuación de Jesús, él no mira al otro como víctima. Él trata al otro como prójimo. Metafóricamente, dialogan mirándose a los ojos, expresando cada cual su verdad, esa verdad que reflejan sus cuerpos, sus vidas, estas vidas que son una gama de posibilidades y limitaciones, y entre ambas están los matices propios de los cuerpos complejos y sagrados.

Retomando el camino de nuestra realidad

Retornamos a nuestro mundo empapadas, empapados de esta mirada bíblica. La situación que presenta la narración del hombre leproso nos muestra entre otras cosas a un ser humano fraccionado, a una cultura que divide, que señala y aparta a quien considera “impuro”. En el entramado histórico y en la actualidad

encontramos también miles de cuerpos divididos, espacios divididos, grupos divididos; divisiones que generan rompimientos.

Es parte de nuestra realidad occidental que el ser humano se comprenda fraccionado. El dualismo que plantea al hombre como un ser dividido está inmerso en nuestra vida y en nuestros cuerpos. A través de esta postura filosófica tan antigua, los seres humanos nos asumimos como seres con un cuerpo y con un alma, con sentimientos separados de la razón, con un espíritu que vale más que la carne.

El cuerpo de los seres humanos, al comprenderse dividido, se ha ido alejando cada vez más de sí mismos hasta imaginarse ajeno. A través de esta percepción el ser humano ha ido asimilando históricamente que en él se encuentran fuerzas que están en constante lucha: el bien y el mal, el espíritu y la carne, la razón y la pasión. Esta perspectiva está tan impregnada en toda nuestra estructura humana que muchas veces tendemos a estigmatizar parte de nuestra humanidad. “La parte” del cuerpo entendido como la carne o lo sensible es el elemento humano que estigmatizamos continuamente.

En el siglo I d. C. encontramos al hombre con lepra, que es el estereotipo de quienes se resisten a estas separaciones, a los que cansados de ser estigmatizados y separados deciden entremezclarse con la multitud sana, porque ayer como hoy los cuerpos no se terminan de comprender separados, los seres humanos no podemos vivir adecuadamente si no nos relacionamos.

Por esta razón, el dualismo no se acomoda serena y totalmente cuando se impregna en la realidad, porque ésta es compleja. El cuerpo a pesar de todos los intentos de separación se descubre complejo, porque la vida misma es complejidad. La salud

En el siglo I d. C. encontramos al hombre con lepra, que es el estereotipo de quienes se resisten a estas separaciones, a los que cansados de ser estigmatizados y separados deciden entremezclarse con la multitud sana, porque ayer como hoy los cuerpos no se terminan de comprender separados, los seres humanos no podemos vivir adecuadamente si no nos relacionamos.

como la enfermedad es parte de la complejidad de los cuerpos humanos. Los límites que las culturas generan entre los cuerpos no son más que recreaciones y metáforas de la realidad, y a veces deformaciones de ella. Es lo que sucedió con los cuerpos con lepra en su momento, y es lo que sucede hoy con los cuerpos con vih y con sida.

Susan Sontang a través de su experiencia de enfermedad indica: “Me convencí de que las metáforas y los mitos matan” (Sontang 1998, 48). A nivel de las personas con vih se han generado una serie de mitos capaces de maltratar a este inmenso grupo. Haidee Pelligrini explicaba en 1993 que

se ha difundido la creencia de que son ciertas personas o grupos de personas las que, desviándose de las normas morales adquieren el vih, convirtiéndose en los principales responsables de la expansión de la epidemia; y que uno de los elementos más importantes para frenarla es provocando cambios en ciertas conductas sexuales y otras conductas consideradas riesgosas (Pelligrini 1993, 29).

Por eso estos cuerpos, a causa de variedad de imaginarios y representaciones, fueron y son aún *símbolos* de temores y prejuicios. Desde que el vih se socializó a nivel mundial se le temió, porque era una enfermedad nueva, de origen desconocido, infecciosa, mortal y afectaba a personas ajenas a la normalidad social (Vergara 2003, 577). Estos generaron mitos que generaron el rompimiento, el quiebre entre la humanidad sana y la humanidad con vih.

Cuando hay este tipo de divisiones el ser humano aprende a postrarse. Aunque en el evangelio de Mateo esta acción tiene una perspectiva positiva, el postrarse en nuestro mundo contemporáneo puede significar la sujeción a poderes que mantienen al ser humano atado y con el rostro en el suelo. Entre otros poderes encontramos las tradiciones culturales y religiosas, las representaciones sociales, los lineamientos políticos y los mitos que se generan dentro estos poderes, los cuales someten

los cuerpos de las personas y les dictan las normas de cómo actuar si no pertenecen a la parte de la humanidad sana.

Sin embargo, en la narración del evangelio también vemos transgresiones, la primera es la que realiza el hombre con lepra, el acercamiento a la multitud y luego se acerca a Jesús lo esto significa el rompimiento de normas que incluían los espacios negados a un leproso. La realidad del vih-sida en los cuerpos de las personas también mostró una serie de transgresiones en diferentes ámbitos humanos. Abrió un extenso panorama en la realidad histórica, recordó al ser humano su mortalidad e hizo ver realidades evidentemente ocultas, como las diversidades sexuales y de género entre otras.

Toda esta pluralidad de situaciones empezó a mostrar la “inestabilidad de la historia” (González 1992, 50), y a cuestionar a nivel religioso las posiciones pastorales, éticas, teológicas, bíblicas y doctrinales. Esta realidad comenzó a desestructurar lentamente la homogeneidad de muchas ideas culturales, sociales, religiosas y teológicas.

Paradójicamente a partir de la propagación del virus de inmunodeficiencia humana entre los cuerpos, millones de personas empezaron a reivindicar sus vidas, se crearon movimientos de activistas que en su mayoría eran con personas con vih y sida y a la par, se fortalecieron otros colectivos como los compuestos por GLTB²⁶ entre otros.

Las visiones sobre el matrimonio y la familia entraron en conflicto, porque los discursos tradicionales se descubrieron ajenos a la realidad. El hecho de que poco a poco fuera creciendo el porcentaje de las personas infectadas dentro de las parejas estables, también mostró que las mujeres son más susceptibles

26 Gay-lesbiano-bisexual-transsexual.

a la infección que los hombres.²⁷ Por otra parte, se generó una fuerte interpelación de la pobreza en Sudáfrica, país donde hasta ahora se encuentran la mayor parte de los cuerpos con vih.

La propuesta

Junto al evangelio de Mateo y al hombre que tenía lepra queremos plantear la posibilidad de deconstrucción y reconstrucción, tomando en cuenta al cuerpo como punto de partida, porque los cuerpos son capaces de mostrar espacios para nuevos paradigmas vitales a nivel cultural y religioso. Queremos plantear la reconstrucción y recreación, ya no basadas en temores ni en ideas de amenaza y protección, sino en diálogos, en acercamientos y en encuentros.

El límite religioso dentro de la narración de Mateo se hace evidente en el momento que el hombre con lepra y Jesús aceptan el presupuesto de limpieza. Es decir, aceptan sin dificultad y sin crítica que este elemento cultural/religioso es parte de su vida, porque el paso siguiente para el hombre era la reintegración al pueblo que tenía dentro de sus leyes sagradas la pureza.

Esto nos lleva a preguntarnos hasta qué punto el ser humano tiene que estar dispuesto a ceder ante la inmensa estructura social cultural y religiosa. Y hasta qué punto tiene que transgredir la estructura, porque en muchos casos la transgresión ayuda a

27 “Las mujeres son más susceptibles que los hombres a la infección, debido a factores sociales, culturales y fisiológicos. Actualmente, el número de mujeres infectadas es superior al de hombres. Aún cuando inicialmente la epidemia afectó mayormente a los hombres, hoy casi la mitad de los 40 millones de personas que viven con el VIH son mujeres. Las tasas más altas de infección se registran en países donde la epidemia se ha generalizado y donde la transmisión es primordialmente heterosexual, a menudo en el marco del matrimonio” (Proyecto del Milenio, de las Naciones Unidas 2005a). <http://www.unfpa.org/swp/2005/espanol/notes/page4.htm#40>. Fecha de acceso: 2/10/2012

iniciar deconstrucción de esquemas culturales, religiosos o sociales que no permiten al ser humano vivir integralmente.

Las personas con vih y sida nos han ayudado a comprender las realidades complejas. No basta con un “aceptado” o “prohibido”. La complejidad de componentes que se van movilizand, readecuando y visibilizando nos muestra que una teología y una investigación bíblica que no escuchen las narraciones de los cuerpos contemporáneos por ejemplo, correrán el riesgo de cerrarse en sí misma para protegerse y seguirá llenando de cargas a quienes deciden quedarse en el redil, aunque esto carezca de sentidos vitales.

Bibliografía

- Brueggemann Walter, 2007. *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yabvé*. Sígueme, Salamanca.
- Buis Pierre, 2003. *El Levítico. La ley de santidad*. Verbo Divino, Navarra.
- Carter Warren. 2007. *Mateo y los márgenes*. Verbo Divino, Navarra.
- De Vaux R. 1964. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Herder, Barcelona.
- Del Valle C. (ed.), 1981. *La Misna*. Nacional, Madrid.
- F. Hauck. 2004. “Contaminación”, en: Kittel Gerhard, Friedrich Gerhard. 2002. *Compendio Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Desafío, Michigan.
- Flusser David. 1975. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Cristiandad, Madrid.
- Freyne Sean. 2008. “Jesús, el judío”, en: Bringemer, Borgman (ed.). 2008. Revista *Concilium* 326. Navarra, Verbo Divino.
- Geertz Clifford. 1973 (2003 12º ed.). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Goffman Erwin. 2006 (10º ed.). *Stigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires-Madrid.
- Gonzales José I. 1992. “Antropología, persona: comunidad”, en: I. Ellacuría – J. Sobrino. 1992. *Mysterium Liberationis*. Tomo II. UCA, San Salvador.
- Graetz, Naomi. “Miriam and me”. http://home.medewerker.uva.nl/a.brenner/bestanden/Graetz_revised%20copy.pdf. Fecha de acceso: 2/10/2012.
- Greeven H. 2002. “Postrarse”, en: Kittel Gerhard, Friedrich Gerhard. 2002. *Compendio Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Desafío, Michigan.

- Maass, F. 1978. “Ser puro”, en: Ernest Jenni-Claus Westermann. 1978. *Diccionario Teológico Manual del AT*. Madrid, Cristiandad, Vol. 1: 895-902.
- Malina Bruce. 1996. *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Verbo Divino, Navarra.
- Meyers Carol. 1994. “Miriam the Musician.”, en: *A Feminist Companion to Exodus to Deuteronomy*. ed. Athalya Brenner. N° 6, 207-230. Sheffield, England: Sheffield Academic Press.
- Muñoz Sergio. 2009. *Diagnóstico de situación y respuesta al VIH y sida en Costa Rica*. USAID, San José Costa Rica.
- Nancy Cardoso. 2005. “Fabricación del cuerpo y la economía – Producción y reproducción del valor en el Levítico”, en: *Ribla* N° 51, DEI, Quito.
- Paterson Gillian. 2003. “Vih y sida: el reto y el contexto. Conceptualización del estigma”. En: ONUSIDA. 2003. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el vih y el sida*. ONUSIDA, Namibia.
- Pelligrini Haidee. 1993. “vih-sida: una historia de muerte y represión.”, en: *Revista Con-spirando*. N° 5. S/ed., Santiago.
- Piñero A. 2006. *Guía para entender el Nuevo Testamento*. Trotta, Madrid.
- Sontang Susan. 1998. *La enfermedad y sus metáforas*. Taurus, Madrid.
- Vergara Antonio, Antonio Bascañana, José A. Girón. 2003. “Las casas de acogida para enfermos de SIDA. Su utilidad en la época del tratamiento antirretroviral de gran actividad”, en: Pachón Jerónimo, Emilio Pujol (eds.). 2003. *La infección por el VIH: Guía práctica*. Sociedad Andaluza de enfermedades infecciosas, Andalucía. <http://www.unfpa.org/swp/2005/espanol/notes/page4.htm#40>. Fecha de acceso: 2/10/2012