

v. 52 - n. 2 - jul./dez. 2012

ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos

Dossiê: Teologia -
HIV e AIDS

Estudios Teológicos

© Faculdades EST – Todos os direitos reservados

Estudos Teológicos é uma publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia – PPG-EST

Reitor: Oneide Bobsin

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa: Rudolf von Sinner

Editor-chefe: Wilhelm Wachholz

Editor associado: Iuri Andréas Reblin

Conselho editorial: Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil), Eduardo Gross (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), Lauri Emilio Wirth (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Edla Eggert (UNISINOS, São Leopoldo/RS, Brasil), Wilhelm Wachholz (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Wanda Deifelt (Luther College, Estados Unidos da América do Norte), Kjell Nordstokke (Lutheran World Federation, Geneva, Suíça), Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology, Chicago, Estados Unidos da América do Norte), Reinhard Feldmeier (Vereinigte Theologische Seminare, Universität Göttingen, Alemanha).

Conselho científico ad hoc: Rodrigo Portella (UFJF, Juiz de Fora/MG, Brasil), André Sidnei Musskopf (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Edson Pereira Lopes (Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo/SP, Brasil), Valburga Schmiedt Streck (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), Helmut Renders (UMESP, São Bernardo do Campo/SP, Brasil), Márcia Blasi (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), José Ivo Follmann (Unisinós, São Leopoldo/RS, Brasil), Vítor Westhelle (Lutheran School of Theology, Chicago, EUA), Paulo Fernando Dalla-Déa (UFSCar, São Paulo/RS, Brasil), Maricel Mena Lopez (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colômbia), Mary Rute Gomes Esperandio (PUC-PR, Curitiba/PR, Brasil), Ronaldo de Paula Cavalcante (Faculdade Unida de Vitória, Vitória/ES, Brasil), Ivoni Richter Reimer (PUC-Goiás, Goiânia/GO, Brasil).

Revisão: Brunilde Arendt Tornquist (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Capa: Joyce Elisa de Oliveira (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Foto da capa: Stock-xchng-nkzs

Editoração eletrônica (versão impressa): Brunilde Arendt Tornquist, Maria de Lurdes Tessaro (Editora Sinodal, São Leopoldo/RS)

Editoração eletrônica (versão on-line): Iuri Andréas Reblin, Allan Ervin Krahn (EST, São Leopoldo/RS, Brasil)

Pedidos para: Escola Superior de Teologia – Setor de Publicações – Estudos Teológicos – Caixa Postal 14 – 93001-970 São Leopoldo/RS – Brasil – Tel.: (51) 2111 1414 – rp@est.edu.br
Assinatura para 2012: Brasil: R\$ 38,00 – Exterior: US\$ 35,00

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Estudos Teológicos/Escola Superior de Teologia. - v.1, n.1 (1961) - . São Leopoldo: EST, 1961.
23 cm.
Trimestral: 1961-1967. Semestral: 1968-1974.
Quadrimestral: 1975-2002. Semestral: 2003-

ISSN 0101-3130 (versão impressa)

ISSN 2237-6461 (versão on-line)

1. Teologia - Periódicos. I. Escola Superior de Teologia. Programa de Pós-Graduação em Teologia.

CDD230

Bibliotecária Magda Inês Ré Dauber – CRB 10/984

Produção editorial e gráfica: Editora Sinodal

Estudos Teológicos

**Publicação do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Escola Superior de Teologia**



ISSN 0101-3130

Estudos Teológicos | São Leopoldo | v. 52 | n. 2 | p. 239-437 | jul./dez. 2012

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistas em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores doutores nacionais, vinculados a grupos de pesquisa, e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Indexadores e Cadastros em Bancos de Dados

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Informações básicas: *Estudos Teológicos*, com uma tiragem de 500 exemplares e disponível *on-line*, vem divulgando pesquisas e estudos de pesquisadores doutores e pesquisadoras doutoras vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e áreas afins. A revista publica artigos científicos, adotando o processo de revisão (*peer review*) entre os membros do conselho editorial ou da comunidade científica especializada, em sistema duplo de revisão anônima (*double blind review*), ou seja, tanto os nomes dos pareceristas como dos autores permanecerão em sigilo. As opiniões emitidas por autores e autoras dos trabalhos são de sua exclusiva responsabilidade.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da CAPES, entidade do Governo brasileiro voltada à formação de recursos humanos.
--

ÍNDICE

Editorial245

Dossiê: Teologia e HIV e AIDS

Um novo <i>kairós</i> – a epidemia do HIV como o momento de oportunidade? <i>A New Kairos – The HIV-Epidemic as the Moment of Opportunity?</i> Gunilla Hallonsten	250
Solidariedade com pessoas com HIV – uma tarefa teológica <i>Solidarity with people living with HIV – a theological task</i> Olle Kristenson	262
Teologia e AIDS na América Latina – Perspectivas e desafios <i>Theology and HIV/AIDS in Latin America – Perspectives and challenges</i> André S. Musskopf	276
O vírus que rompeu barreiras e quebrou os muros da igreja <i>The virus that broke barriers and the walls of the church</i> Wanda Deifelt	291
A transformação da teoria teológica dentro da pandemia de HIV e AIDS: o desafio às instituições teológicas e eclesiologias denominacionalmente embasadas <i>The transformation of theological theory within the HIV and AIDS pandemic: the challenge to theological institutions and denominational based ecclesiologies</i> Daniel L.ouw.....	306
Solo podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad de las personas con vih y sida <i>We can only speak of God if we talk about the humanity of persons with HIV and AIDS</i> Genilma Boehler / Sara Baltodano	322
AIDS e religião: apontamentos sobre representações católicas da sexualidade em tempos de AIDS <i>AIDS and Religion: notes on catholic representations of sexuality in times of AIDS</i> Sandra Duarte de Souza	333

A feminização do HIV/AIDS: Narrativas que interpelam as estruturas de poder na sociedade e igreja <i>The feminization of the HIV/AIDS: Narratives that defies the structures of power in society and church</i> Valburga Schmiedt Streck.....	345
---	-----

Por uma espiritualidade libertadora de corpos doentes com AIDS e HIV: Uma abordagem a partir das experiências de vida de Yulixa e Miriã em Nm 12 <i>For a liberating spirituality for bodies sick with AIDS and HIV: An approach based on the life experiences of Yulixa and Miriam in Num. 12</i> Maricel Mena López / Fidel Mauricio Ramírez	357
---	-----

Presença religiosa nas políticas públicas de enfrentamento à AIDS no Brasil: um estudo de caso <i>Religious presence in public policy to confront AIDS in Brazil: a case study</i> Fernando Seffner / Marcello Múscari	374
---	-----

Teologia e Interdisciplinaridade

Batismo e iniciação cristã frente à desinstitucionalização da religião <i>Baptism and Christian initiation in face of the religion's deinstitutionalization</i> Júlio César Adam.....	390
---	-----

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Lutando com a homossexualidade <i>Struggling with homosexuality</i> R. Ruard Ganzevoort / Erik Olsman / Mark van der Laan	404
---	-----

Diretrizes para publicação de artigos.....	423
---	------------

Guidelines for publishing articles.....	431
--	------------



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

EDITORIAL

Apresentamos aos nossos leitores e a nossas leitoras o segundo número de **Estudos Teológicos** desde a renovação profunda ocorrida neste periódico no início de 2012. Ficam mantidas também as inovações introduzidas no número anterior, com destaque às seções de enquadramento dos artigos submetidos pelos autores e pelas autoras, a saber: 1) Dossiê; 2) Teologias e Interdisciplinaridade; 3) Ciências da Religião e Interdisciplinaridade e 4) Resenhas.

A seção que merece destaque especial neste número é o **dossiê**, intitulado **Teologia e HIV e AIDS**, onde são apresentados dez artigos que abordam o tema em questão sob diferentes perspectivas. O dossiê reúne, de forma bastante inédita, estudos que possibilitam uma discussão continental sobre o tema, mas também global, norte-sul-sul-norte. Em 2009, o Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia (PPG-EST) teve aprovado o Projeto de Estudo e Investigação em Teologia HIV e AIDS pela agência financiadora sueca ASDI. O projeto visa formar pesquisadores e pesquisadoras e articulá-los em rede, na área de HIV/AIDS e religião, visando à formação competente de lideranças de igrejas numa temática que ainda traz consigo muito estigma e discriminação e tende a ser ocultado em muitas igrejas. O projeto é uma iniciativa da Iglesia Evangélica Luterana Unida da Argentina e Uruguay, em associação com a Pastoral de Sida, o Programa de Coordinación Regional em VIH e SIDA para América Latina e o Caribe da Federação Luterana Mundial (FLM). O projeto tem como objetivo a formação em nível de mestrado (acadêmico e profissional), com possível futuro doutorado, com encontros regionais continentais para articulação e apresentação dos projetos por parte dos pesquisadores e das pesquisadoras. As instituições de estudo em Teologia associadas ao projeto são a Escola Superior de Teologia (EST, São Leopoldo/RS, Brasil), o Instituto Universitário ISEDET (Buenos Aires, Argentina), a Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colômbia) e a Universidade Bíblica Latinoamericana (San José, Costa Rica). Em conexão com esse projeto, *Estudos Teológicos* publicou uma chamada para reunir pesquisas realizadas por doutores e doutoras em torno do assunto para subsidiar e fomentar os debates sobre o tema, cuja relevância pública requer também contribuições por parte da Teologia.

O primeiro artigo do dossiê, de **Gunilla Hallonsten**, *Um novo kairós – a epidemia do HIV como o momento de oportunidade?*, defende um fazer teológico

contextual que tenha “seu ponto de partida na relação entre o global e o local”. A partir disso, defende que o tema do HIV não pode ficar reduzido ao local, mas desafia à “reciprocidade e diálogo entre o Norte e o Sul”, ou seja, de forma global e local. Ela defende que o HIV traz o *kairós*, o momento certo – “chegou a hora” – de um labor teológico amplo.

Olle Kristenson, *Solidariedade com pessoas que vivem com HIV – uma tarefa teológica*, analisa o tema da solidariedade das pessoas com HIV e AIDS, defendendo que todo labor teológico é abrangido. Para o autor, a reflexão do tema auxilia a busca por uma metodologia libertadora de teologia. A partir das contribuições da teologia da libertação, o autor reflete as implicações para a reflexão teológica sobre HIV e AIDS na América Latina.

Teologia e AIDS na América Latina – Perspectivas e desafios é a análise de **André Sidnei Musskopf**. O autor apresenta dados estatísticos sobre a epidemia do HIV/AIDS na América Latina, traçando paralelos com a epidemia em outras partes do mundo. A partir disso, avalia a importância do projeto de formação de pessoas em nível de mestrado acima descrito, apontando para o papel das igrejas e religiões frente ao desafio da epidemia. Considerando a culpabilização de homossexuais pelo início da epidemia da AIDS, o crescente número de infecção de mulheres e a demonização e moralização do uso de drogas associado à epidemia, o autor analisa respostas religiosas dadas por instituições religiosas à questão e desafia para possibilidades teológicas em torno do HIV/AIDS.

Wanda Deifelt analisa *O vírus que rompeu barreiras e quebrou os muros da igreja*. A autora constata que a “[...] AIDS é uma doença que não afeta somente indivíduos. Ela tem uma repercussão comunitária e global”. A autora constata que muitas igrejas se envolveram responsavelmente ante os desafios da epidemia. Por outro lado, também percebe que não raramente o discurso religioso corroborou a exclusão social. Contudo, a consciência desse discurso também despertou a teologia para redefinir conceitos como pecado e graça, humanizando teologia e igreja a partir e frente à AIDS.

Em *A transformação da teoria teológica dentro da pandemia de HIV e AIDS: o desafio às instituições teológicas e eclesiologias denominacionalmente embasadas*, **Daniel Louw** constata o problema da culpabilização e estigmatização como castigo de Deus associado ao HIV e AIDS. Visando ao empoderamento em situação da epidemia, o autor propõe uma pastoral que reflita o tema a partir da perspectiva da teologia da ressurreição.

Genilma Boehler e **Sara Baltodano**, em *Solo podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad de las personas con vih y sida*, também abordam o tema da culpabilização por parte de igrejas a pessoas com HIV. As autoras propõem um olhar integral e complexo do ser humano, a saber, em sua dimensão corporal, sexual e afetiva, visando a uma comunidade inclusiva, acolhedora e sensibilizada pelas narrativas de pessoas com HIV. Segundo elas, em sua encarnação, Deus elegeu ser corpo humano, “entonces la carne y la sangre son divinas, a eso no se puede demonizar, excluir o desechar” o corpo. Corpo, também entendido como Igreja de Cristo, representa inclusive, portanto, não a negação, mas a afirmação do corpo.

Sandra Duarte de Souza apresenta *Apontamentos sobre representações católicas da sexualidade em tempos de AIDS*. A autora aponta para as tentativas de regulação católica sobre a sexualidade e analisa, na perspectiva do binômio religião e sexualidade, a religião como produtora de sentido, em particular no que diz respeito à AIDS e sexualidade.

A feminização do HIV/AIDS: Narrativas que interpelam as estruturas de poder na sociedade e igreja é estudo de **Valburga Schmiedt Streck**. Segundo a autora, estruturas culturais apoiadas pelo sistema patriarcal levaram à feminização da epidemia do HIV, gerando estigmatização, violência, desigualdade de gênero em relação às mulheres. A partir da teologia prática feminista e o método narrativo, a autora propõe um olhar às “narrativas das mulheres que vivem com HIV para desenvolver uma teologia libertadora e apoiar ações da sociedade que ajudam a combater o estigma e a exclusão”.

Por uma espiritualidade libertadora de corpos doentes com AIDS e HIV – Uma abordagem a partir das experiências de vida de Yulixa e Miriã em Nm 12 é o tema que nos apresentam **Maricel Mena López** e **Fidel Mauricio Ramírez**. A autora e o autor apresentam um estudo sobre a realidade do HIV/AIDS na Colômbia. A partir da realidade daquele país, constatam que a doença resultou na estigmatização das pessoas com HIV/AIDS como praga e castigo divino. A partir do relato de Yulixa e do texto bíblico de Nm 12, perguntam sobre o compromisso ético das religiões frente à mortandade de grande número de pessoas pela epidemia e o acompanhamento de órfãos resultantes da morte, pela doença, de pais e mães.

Fernando Seffner e **Marcello Múscari**, em *Presença religiosa nas políticas públicas de enfrentamento à AIDS no Brasil: um estudo de caso*, propõem um debate sobre o tema a partir de uma relação entre estado e igreja em que não se parta da separação entre ambas, mas a partir da concepção de “estratégias de colaboração entre organizações religiosas e gestores de políticas públicas de AIDS”, salvaguardando as respectivas independências de ambos.

Na seção **Teologia e Interdisciplinaridade**, apresentamos o artigo de **Júlio César Adam**, *Batismo e iniciação cristã frente à desinstitucionalização da religião*. O autor constata um afrouxamento dos vínculos com a igreja institucional e, neste contexto, pergunta pela prática do Batismo, como o rito de iniciação cristã tem lugar, especialmente para as novas gerações, no contexto de desinstitucionalização e desregulação religiosa.

Na seção **Ciências da Religião e Interdisciplinaridade**, apresentamos o artigo de **R. Ruard Ganzevoort**, **Erik Olsman** e **Mark van der Laan**, *Lutando com a homossexualidade*. Os autores analisam a construção de histórias pelo ser humano que visam à construção de seu mundo vivencial. E histórias são diferentes e, por isso, implicam conflitos. Isso vale também para as construções de histórias em torno da homossexualidade. Para os autores, os conflitos em torno da homossexualidade não podem ser reduzidos ao conflito a respeito do próprio tema, mas como confrontações entre identidades religiosas conflitantes. Considerando os conflitos que ocorrem em torno da construção de identidades, os autores apontam para as implicações pastorais resultantes da homossexualidade.

Agradecemos aos autores e às autoras pela colaboração em reunir neste número suas reflexões e pesquisas e aos leitores e às leitoras desejamos que este número de *Estudos Teológicos* possa instigar debates e impulsionar novas pesquisas.

Wilhelm Wachholz
Editor

Dossiê: Teologia
e HIV e AIDS



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

UM NOVO *KAIRÓS* – A EPIDEMIA DO HIV COMO O MOMENTO DE OPORTUNIDADE?¹

A New Kairos – The HIV-Epidemic as the Moment of Opportunity?

Gunilla Hallonsten²

Resumo: O artigo enfatiza a importância do significado do contexto para o HIV e a teologia analisados pelo método da análise sociológica crítica. Expõe como e por que os teólogos e as teólogas podem desafiar os fatores que contribuem para a propagação do HIV, especialmente em relação à desigualdade de gênero. O artigo defende o significado teológico deste momento, o *kairós*, do desafio global do HIV. A existência do silêncio e da estigmatização relacionada ao HIV nas igrejas é problematizada, e isso é desdobrado mediante o discurso feminista e sociológico da interseccionalidade e relacionado com a vulnerabilidade. Para concluir, expõe-se a necessidade de reciprocidade e diálogo teológico entre o Norte e o Sul sobre o HIV, para desenvolver as ferramentas necessárias para a análise teológica da época atual e para a análise das comunidades em que vivemos.

Palavras-chave: HIV. *Kairós*. Interseccionalidade. Estigmatização relacionada ao HIV.

Abstract: The article emphasizes the importance of the contextual significance for HIV and theology analyzed by the method of critical sociological analysis. Discussing how and why theologians can challenge the factors contributing to the spread of HIV, especially in relation to gender inequality. The article argues the theological significance of this moment, the Kairos, of the global challenge of HIV. The existence of silence and HIV-related stigmatization in the churches is problematized, and this is further elaborated through the feminist and sociological discourse of intersectionality and related to vulnerability. To conclude there is a discussion on the need of reciprocity and theological dialogue between North and South on HIV, to develop the tools needed for theological analysis of our contemporary time and for the analysis of the communities we live in.

Keywords: HIV. Kairos. Intersectionality. HIV-related stigmatization.

¹ O artigo foi recebido em 15 de agosto de 2012 e aprovado em 03 de setembro de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês “A New Kairos – The HIV-Epidemic as the Moment of Opportunity?” por Geraldo Korndörfer.

² A reverenda Gunilla Hallonsten é doutora em Teologia pela Universidade de Lund, Suécia. Diretora de Políticas da Igreja da Suécia. Contato: gunilla.hallonsten@svenskakyrkan.se

Entramos numa casa de pau a pique. Lá dentro, uma jovem moribunda e macilenta está deitada sob alguns cobertores. Três crianças assustadas estão paradas em um canto. Essa mulher tem AIDS, e seu bebê recém-nascido acabou de morrer de uma doença relacionada à AIDS.

Não há comida, marido ou pai para as crianças, não há remédio, educação ou trabalho para ninguém. A solidão é chocante – ninguém da aldeia ou igreja visita ou ajuda a mulher ou as crianças por causa do estigma e da discriminação que a AIDS traz.

Deixamos a casa de pau a pique, fechamos a porta e viajamos da África do Sul para casa, a Suécia. Abalados até o âmago pelo que vimos, o cheiro de pobreza, o sofrimento, o silêncio e o estigma que cercam a AIDS. Preocupados com a falta de envolvimento das igrejas locais.

Essa é minha experiência fundamental de cinco anos de trabalho com o HIV e comunidades de fé na Suazilândia e na África do Sul, e uma das perguntas que fiz a mim mesma e a outras pessoas cristãs no sul da África e na Suécia é: Como relacionamos o HIV com nós mesmos, que também somos seres humanos e cristãos, em nosso próprio contexto local?

Em 1 Coríntios, Paulo ofereceu a imagem da comunidade cristã como corpo de Cristo. São muitas partes no corpo, mas é um só corpo. Se uma parte sofre, o sofrimento é sentido no corpo todo. Assim, nós sentimos o sofrimento que a AIDS causa em nossas igrejas irmãs no Sul? Se o corpo de Cristo está sofrendo com a AIDS – como nos sentimos então?

Grace M. Jantzen, professora de Filosofia da Religião e feminista, pretende destacar a importância da experiência. É crucial, portanto, que essa experiência não seja vinculada a um assunto independente, e sim conectada ao terreno, ao material. Poder-se-ia dizer que “Cristo tem HIV” é uma afirmação que exemplifica isso.

Experiências que são cruciais em nosso contexto são: estar doente por causa da AIDS, o que inevitavelmente leva às perspectivas dos invisíveis e oprimidos (muitas vezes mulheres). Cada experiência é singular e não pode, por isso, de acordo com Jantzen, ser sistematizada, mas elas criam modelos que exigem nossa atenção e, assim, nossa responsabilidade.³

Faz-se o seguinte jogo de palavras na África do Sul: “Nós, na igreja, podemos não estar todos *infectados*; nós todos podemos estar *infectados* e, uma vez que um membro do corpo está *infectado*, certamente todos nós somos *afetados*”. Calle Almedahl, assessor sênior da Iniciativa Ecumênica em torno do HIV e da AIDS na África junto ao Conselho Mundial de Igrejas (CMI) e também ex-assessor sênior da UNAIDS, diz que se pergunta como as igrejas do Norte podem não ter consciência da dor e do sofrimento originados pela AIDS que existem nas igrejas do Sul. Pergunta como é possível que igrejas do Norte optem por não demonstrar solidariedade para com as igrejas do Sul quanto à questão da AIDS. Por quê?

³ JANTZEN, Grace M. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Oxford: Manchester University Press, 1998.

O sacerdote anglicano Johannes Pethrus Mokgethi-Heath (Jape), diretor executivo da Rede Internacional de Líderes Religiosos que Vivem com HIV e AIDS e estão Afetados por Eles (INERELA+ é a sigla em inglês) repete a pergunta, mas com um enfoque local, quando diz: “Como as igrejas do Sul podem deixar de sentir a dor e o sofrimento da AIDS presentes nas igrejas do Sul, nas pessoas em volta?”

Musa W. Dube, professora de Exegese do Antigo Testamento em Botsuana, enfatiza a importância de se usar a própria história de vida. Para ela, esse é o ponto de partida para a interpretação de texto; assim, nossa própria posição é apresentada. Também são importantes o significado do contexto e sua análise pelo método da análise sociológica crítica.

O significado do contexto para o HIV e a teologia

A maneira como entendemos a realidade é uma questão ontológica. Um ser e fazer contextuais, substância e função contextuais requerem que mantenhamos o equilíbrio entre particularidade e universalidade. Ver o que a situação local é em seu contexto específico talvez exija que eu possa relacionar o contexto específico ao contexto universal, global, e vice-versa.

Em *Thinking Sociologically*, o sociólogo Zygmunt Bauman⁴ expõe a importância da tarefa do sociólogo ou teólogo de dar orientação para se ver como o contexto individual se relaciona com o universal ou global e perceber, a partir da experiência global, como uma situação, como a de ser soropositivo, também pode contribuir para a compreensão de seu próprio contexto local. A compreensão dessa experiência não é um acontecimento isolado ou um fenômeno particular; formas de opressão de todo tipo são um fenômeno universal quando se pode ver como elas se relacionam.⁵

A teologia contextual tem seu ponto de partida na relação entre o global e o local e, portanto, na diversidade de interpretações. Trata-se da consciência de que a teologia é contextual, mas realmente só quando se tem a consciência para compreender que toda teologia ou sociologia pode ser entendida como contextual.⁶

Albert Nolan escreve: “Todas as teologias são contextuais, mas nem todos os teólogos estão plenamente conscientes da contextualidade de suas perguntas e suas respostas”.⁷

⁴ BAUMAN, Zygmunt. *Thinking Sociologically*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.

⁵ Nessa percepção há, entretanto, um risco de cometer o erro de, por um lado, ter uma “visão de túnel” no contexto local, não conseguindo relacionar ou comparar o exemplo contextual local com outros exemplos locais em outros contextos ou com o contexto global, e, por outro lado, ter uma pretensão universal fora do tempo e do espaço, baseada numa interpretação privilegiada de homens brancos e heterossexuais no contexto acadêmico do Norte. Isso é descrito por Nolan bem como por Reyes e Mulinari. “Compreender o ser particular já significa situar-se além do particular. Compreender está relacionado ao particular que só existe através do conhecimento, que sempre é conhecimento do universal” (LÉVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996. p. 5).

⁶ BAUMAN, 1992, p. 15-26.

⁷ NOLAN, Albert. *Hope in an Age of Despair: And Other Talks and Writings*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 2010. p. 17.

A UNAIDS tem sublinhado, nos últimos dez anos, a importância de enfatizar que a responsabilidade pelo HIV e pela AIDS, que anteriormente era individual, inclui as circunstâncias estruturais, econômicas e políticas em que o indivíduo vive; em outras palavras, o contexto em que os indivíduos tomam suas decisões e são responsabilizados por elas.⁸

Trata-se de uma tentativa de tirar a culpa da pessoa soropositiva individual. Assim, o pecado estrutural é bem mais relevante do que o pecado individual. Isso dá ao indivíduo a responsabilidade e a autoridade de fazer algo quanto à sua situação; cria uma situação libertadora para o indivíduo e, assim, um alívio.

Os fatores de risco estruturais para o HIV e a AIDS giram em torno de questões que, sabemos, são importantes também para a relação entre o Norte e o Sul: justiça social e econômica, incluindo desigualdade de gênero, comida e água, desenvolvimento da democracia e direitos humanos. A discussão convencional do HIV reconhece esses fatores de risco estruturais e individuais e sua interação.⁹

Uma epidemia relacionada ao gênero

Musa W. Dube pergunta como nós, enquanto teólogos e teólogas, podemos desafiar os fatores que contribuem para a propagação do HIV, com ênfase especial na desigualdade de gênero. Como a cultura e a religião contribuem para construir e manter a desigualdade entre mulheres e homens? Qual é, pois, nossa responsabilidade como teólogos e teólogas? Musa W. Dube escreve que nós, mais do que nunca, como teólogos, teólogas e pessoas cristãs, temos a responsabilidade de nos familiarizar com o que é gênero e como ele pode ser transformado para empoderar pessoas. “Necessitamos reconstruir nossas relações para que não sirvam como caminhos de morte, mas se tornem afirmadoras da vida, resistentes à pobreza, à impotência e ao HIV/AIDS.”¹⁰

Musa W. Dube é feminista. Ela diz que Deus criou o mundo bom e que isso inclui toda a bondade. Tanto os homens como as mulheres recebem a tarefa de administrar a relação. Tanto os homens como as mulheres são criados à imagem de Deus.¹¹

A mulher africana cujas circunstâncias de vida são marcadas pela pobreza não tem influência determinante sobre seu corpo, sua sexualidade ou a situação dos filhos.

⁸ UNAIDS. *A Conceptual Framework and Basis for Action: HIV/AIDS Stigma and Discrimination*. Geneva, 2002.

⁹ HALLONSTEN, Gunilla. *Not the Whole Story: The Impact of the Church, Traditional Religion and Society on the Individual and Collective Perceptions of HIV in Swaziland*. Lund: Lund University, 2012. p. 134-136.

¹⁰ DUBE, Musa W. Culture, Gender and HIV/AIDS: Understanding and Acting on the Issues. In: _____. (Ed.). *Methods of Integrating HIV/AIDS in Theological Programs*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2003. p. 95.

¹¹ A rede chamada “Círculo de Teólogas Africanas Conscientes” é de grande importância para a teologia na África. O círculo visa fazer com que as vozes das mulheres sejam ouvidas, visualizar as circunstâncias sob as quais as mulheres vivem nesse continente. Seus membros se encontram a cada dois anos e publicam revistas trimestrais e livros.

A sexualidade e fertilidade das mulheres têm sido historicamente submetidas ao controle de homens individuais ou da família, bem como da igreja e do estado.

O mais contextual de todos os direitos das mulheres é seu direito de decidir sobre seu próprio corpo. Na linguagem do desenvolvimento, isso foi vinculado à saúde e denominado “saúde e direitos sexuais e reprodutivos” das mulheres. Na Suazilândia, que tem a maior prevalência mundial do HIV, a mulher suazi também é necessitada em termos culturais, econômicos, sociais e políticos.¹²

Para problematizar e visualizar como as relações de poder são articuladas local e globalmente, podemos observar a intersecção de gênero, etnia e classe.

Portanto, necessitamos ver o contexto em que o HIV é transmitido para que nos afastemos de uma responsabilização unilateral do indivíduo.

O novo *kairós*

Chegou a hora. Chegou a hora da verdade. A África do Sul mergulhou em uma crise que está abalando os fundamentos, e tudo indica que a crise apenas começou e que irá se aprofundar e se tornar inclusive mais ameaçadora nos próximos meses. Este é o *KAIROS*, ou momento da verdade, não só para o *apartheid*, mas também para a igreja. Nós como grupo de teólogos e teólogas tentamos entender o significado teológico deste momento em nossa história. É sério, muito sério. Para muitos cristãos na África do Sul, este é o *KAIROS*, o momento de graça e oportunidade, o tempo favorável em que Deus lança um desafio para a ação decisiva. É um tempo perigoso, porque, caso se perca essa oportunidade e se permita que ela passe, a perda para a igreja, para o evangelho e para todas as pessoas da África do Sul será imensurável. [...]

Uma crise é um juízo que evoca o melhor em algumas pessoas e o pior em outras. Uma crise é um momento da verdade, que nos mostra o que realmente somos. Não haverá lugar para nos ocultarmos e nenhuma maneira de fingirmos ser o que realmente não somos.¹³

A declaração acima foi escrita por um grupo de teólogos e teólogas sul-africanos como um comentário teológico sobre o estado do *apartheid* na África do Sul em meados da década de 1980. O documento intitula-se *Documento Kairós. Desafio para a Igreja. Um comentário teológico sobre a crise política na África do Sul*.

O professor sul-africano de Ecumenismo e Missiologia Tinyiko Sam Maluleke diz que aquilo que é expresso no Documento Kairós poderia ser relevante de novo hoje em 2012 para o desafio do HIV e da AIDS. É tempo para um novo *KAIROS*.

O Documento Kairós explica o conceito de *kairós* em termos como: a hora chegou, um tempo de crise, um tempo da verdade, um tempo da graça e oportunidade, e um tempo perigoso. Todas essas definições servem para os desafios que enfrentamos com o HIV e a AIDS. O HIV e a AIDS constituem uma crítica e profunda “crise que

¹² HALLONSTEN, 2012, p. 145-146.

¹³ THE KAIROS DOCUMENT. Challenge to the Church, 1985. p. 1.

está abalando os fundamentos, e tudo indica que a crise apenas começou e que irá se aprofundar e se tornar inclusive mais ameaçadora nos próximos meses”¹⁴.

A luta contra o *apartheid* foi marcada por uma luta contra a desumanização e contra a morte física e também espiritual. A batalha contra o HIV e a AIDS se trava em uma nova arena, mas é basicamente a mesma luta por um valor humano inquestionável.

Maluleke escreve: “Deixar de investigar a importância teológica deste momento não será apenas uma oportunidade perdida, mas também será irresponsável”¹⁵. Além disso, Maluleke descreve como a comunidade cristã mundial sempre esteve envolvida na contestação das injustiças e no combate à pobreza e várias formas de injustiça social, e que agora, nesta época, os cristãos do mundo têm de processar e enfrentar teologicamente os desafios que cercam o HIV e a AIDS. Ele enfatiza que a injustiça estrutural deve ser considerada agora à luz da epidemia do HIV.

Silêncio e estigma

Maluleke tem a preocupação, com a qual vários outros concordam, de que os teólogos e as teólogas e as igrejas africanas responderam ao HIV com o silêncio por tempo demais, embora ele responda com uma compreensão do silêncio – o que os teólogos, as teólogas e as igrejas podem fazer diante do caos e do medo que a epidemia do HIV significa para todos, incluindo teólogos, teólogas e líderes de igreja? Como lidamos com sentimentos de desesperança?

Outra resposta para o silêncio talvez seja que os teólogos, as teólogas e as igrejas foram incapazes de agir em um processo transparente e construtivo, por causa das duas questões básicas relacionadas ao HIV e à AIDS, ou seja, sexualidade e morte.

O silêncio também pode ser interpretado como vazio. O que há para dizer sobre esse sofrimento vasto e incompreensível? O que há para dizer se nos sentimos abandonados por Deus ou até mesmo cremos que somos punidos por Deus com o HIV e a AIDS?

Ao mesmo tempo, minha experiência é a seguinte: encontrar-se com pessoas que estão morrendo de AIDS, quebrar o silêncio e falar uma linguagem de desespero. Encontrar-se com um ser humano que está morrendo de AIDS no sul da África não só fala a nós mesmos, mas também diretamente para dentro de nós com perguntas como: Como podemos evitar de ver? Como podemos deixar de ouvir?

A professora Denise Ackermann da Faculdade de Teologia de Stellenbosch, na África do Sul, descreve bem como o silêncio em torno do HIV e da AIDS contribui para a estigmatização das pessoas soropositivas e que a estigmatização, ao mesmo tempo, contribui para o silêncio.

¹⁴ THE KAIROS DOCUMENT.

¹⁵ MALULEKE, Tinyiki S. Towards an HIV/AIDS Sensitive Curriculum in HIV/AIDS and the Curriculum. In: DUBE (Ed.), 2003.

Muitas pessoas soropositivas optam, por causa da maciça estigmatização que cerca o HIV e a AIDS, por silenciar a respeito de seu estado de soropositivas. A vergonha e o medo de serem excluídas da comunhão e da comunidade dão lugar a uma decisão que termina em solidão e isolamento autoimposto, autoestigmatização. Há pouquíssimas pessoas na Suazilândia, por exemplo, que ousam falar sobre seu estado de soropositivas dentro da comunidade cristã a que pertencem.¹⁶

Uma das posições mais vigorosas que podemos assumir como igreja no trabalho com o HIV e a AIDS é reagir contra a estigmatização e discriminação relacionadas ao HIV contra pessoas soropositivas.

O sacerdote anglicano Jape Heath, diretor executivo da INERELA+, participou de um curso com os pastores da Diocese Oriental da Igreja Luterana do Sul da África, onde ele fez a pergunta: “Como é possível que a igreja se sinta tão à vontade com a discriminação?”

As lamentações do salmista são destacadas pela professora Denise Ackermann como uma oportunidade de articular o sofrimento. Ela descreve como, através dos Salmos, há uma linguagem pela qual podemos lidar com o sofrimento, em que podemos nomear o inominável e gritar nossa dor a Deus em situações insuportáveis. Escreve ela: “É um grito primitivo que procede da alma humana e bate contra o coração de Deus”¹⁷.

As lamentações oferecem uma linguagem que expressa o sofrimento humano, contestando estruturas de poder, clamando por justiça. Ela expressa e lembra tanto Deus como o ser humano de que a situação humana deveria ser diferente do que é. Entretanto, as lamentações são uma expressão de confiança e esperança de comunhão com Deus. O salmista tem espaço para o clamor e louvor em um só hino.

Levando em consideração a vulnerabilidade que o HIV e a AIDS representam para a humanidade, por que não nos queixamos, por que silenciamos sobre nosso próprio sofrimento e o de outras pessoas causado pela AIDS?

Pensamento sociológico crítico – interseccionalidade

Em relação ao silêncio e à vulnerabilidade, é importante mencionar brevemente o discurso feminista e sociológico da interseccionalidade elaborado pela professora Diana Mulinari, de Estudos de Gênero e Sociologia da Universidade de Lund, juntamente com a professora Paulina de los Reyes, de História Econômica da Universidade de Uppsala.¹⁸

¹⁶ HALLONSTEN, 2012.

¹⁷ ACKERMANN, Denise. HIV- and AIDS-related stigma: Implications for Theological Education, Research, Communication and Community. Stigma: Implications for the Theological Agenda. In: UNAIDS. *A Report of a Theological Workshop Focusing on HIV- and AIDS-related Stigma UNAIDS Namibia*. Geneva, 2005. p. 49.

¹⁸ No tocante à significância da religião como identidade e práxis, bem como ao sentido e à função de sistemas de valores em relação ao HIV, gostaria de mencionar que discursos éticos sobre identidade, autenticidade e interseccionalidade são essenciais. A obra de Meyer sobre autenticidade e sujeitos interseccionais

A exclusão social e religiosa pode ser compreendida através da teoria sociológica feminista da interseccionalidade, que tem como objetivo visualizar a opressão estrutural e as relações de poder mediante a descoberta da intersecção, onde vários aspectos da discriminação ou estigmatização se encontram.¹⁹

Essa metodologia sociológica analítica da perspectiva interseccional examina gênero/sexo, classe e raça/etnia, e pergunta como o poder e a desigualdade fazem parte das compreensões do pertencimento a uma classe ou gênero; ela tem a ver com as compreensões de heterossexualidade, raça, religião etc.²⁰ Todas essas compreensões reproduzem o poder e a desigualdade que marcarão as diferenças entre “nós” e “eles”.

A desigualdade é construída na intersecção entre estruturas de poder, práticas institucionais e ações individuais.

Erica Appelros, professora de Filosofia da Religião da Universidade de Lund, expõe a proximidade religiosa para captar a posição do indivíduo em relação à autoridade religiosa e mostra como expectativas relacionadas ao gênero e à religião podem diminuir as possibilidades de escolha das mulheres.

O papel da religião na interseccionalidade é, de acordo com Appelros, o de uma instituição onde a ideologia é criada e reproduzida com a ajuda de estruturas de poder em relação ao gênero, classe, etnia, orientação sexual. O fator religioso é, em si, uma razão independente para a opressão, assim como as outras dimensões da interseccionalidade. As ideologias religiosas formam as identidades de gênero das pessoas, e as instituições religiosas têm sua própria hierarquia interna de poder e interação com outras hierarquias de poder na sociedade de uma maneira complexa que implica o gênero, orientação sexual, nacionalidade, etnia, classe, raça e idade.²¹ Gustavo Gutiérrez trabalha teologicamente com a interseccionalidade e a chama de “condições de insignificância” em relação a, por exemplo, economia, cultura, linguagem, etnia, emprego, gênero e HIV. Todas essas dimensões, de acordo com Gutiérrez, aumentam a compreensão do ser humano acerca de sua insignificância e, assim, da dignidade humana.²² A abordagem de Gutiérrez se relaciona com a de Reyes e Mulinari quando estas sustentam que a construção de poder “é articulada em condições materiais desiguais, construções de linguagem, ações na vida cotidiana e fundamentos ideológicos que variam ao longo de tempo e espaço”²³.

(2000), a teoria de Oshana a respeito da autonomia relacional (2003) e a concepção de Appiahs acerca da identidade como “scripts” que formam narrativas (1994, 2005) podem fornecer ferramentas úteis para as análises.

¹⁹ REYES, Paulina de los; MULINARI, Diana. *Intersektionalitet: kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap*. Malmö: Liber, 2007.

²⁰ A religião é um sistema social em consonância com a compreensão de Max Weber a respeito da raça, classe, gênero e orientação sexual.

²¹ APPELROS, 2005.

²² Palestra feita em Lima sobre HIV e teologia em dezembro de 2011.

²³ REYES e MULINARI, 2007, p. 11.

Uma voz profética – Uma igreja profética

De acordo com minha própria compreensão, a vocação da igreja não consiste somente em ser, mas também em agir e agir vigorosamente. Global e localmente, enfrentamos desafios sociais, políticos, ambientais e culturais que exigem reflexão teológica e ação diaconal – e a voz profética.

A voz profética sempre serviu, desde os tempos do Antigo Testamento, como um eco humano do que é a vontade de Deus para a criação.

Faz diferença se a igreja usa sua voz profética, e com isso quero dizer que a igreja deveria se envolver, ousar analisar as estruturas que promovem a pobreza, violência e opressão, tudo isso visando proteger o valor da criação e salvaguardar a dignidade humana.

Estamos em uma tradição profética em que temos uma vocação de desestabilizar, não de criar desordem na sociedade, mas de apontar as circunstâncias injustas que ocorrem para as pessoas pobres e vulneráveis, onde a sociedade não é governada pela justiça e compaixão. Pertencemos a um contexto mais amplo; como pessoas cristãs na comunhão mundial, o corpo de Cristo, deveríamos expressar o que isso significa.

Para Musa W. Dube é importante que a igreja seja profética e, ao mesmo tempo, compassiva, e com isso ela quer dizer que a igreja deveria se envolver em questões sociais e apoiar os membros mais marginalizados da sociedade. A igreja deve ser uma voz crítica apontando para a corrupção e a exploração.

Em vez de analisar criticamente as estruturas que promovem a pobreza, violência e a opressão de mulheres, o HIV se tornou uma questão de moralidade e pecado individual. A vida é sagrada em si mesma, e não devemos permitir que ela seja desumanizada pela pobreza.²⁴

Ela fala de uma pobreza e insuficiência teológicas que podem ser interpretadas como uma incapacidade social de analisar as relações estruturais. As instituições teológicas devem assumir a responsabilidade de modo que os líderes eclesiais e os líderes comunitários sejam empoderados para também responder teologicamente a questões sociais. Uma mudança social e teológica que cria a consciência de que ser profética também significa ser contextual.

Devemos confiar que a teologia tem as ferramentas necessárias para a análise de nossa época atual e para a análise das comunidades em que vivemos.

Ter esperança e exultar

Preocupamo-nos, corretamente, com a falta de envolvimento nas igrejas locais. A curto prazo, a resposta ao sofrimento agudo é, naturalmente, local, onde o

²⁴ Entrevista com Musa W. Dube, em Durban, sobre o HIV e a teologia (2007).

problema é maior. Porém, a longo prazo, o vírus nos pergunta, na Suécia, a respeito do estado de nosso compromisso.

O HIV levanta, ao mesmo tempo, a maior parte das grandes questões que sabemos ser importantes para a relação entre o Norte e o Sul, a justiça social e econômica, incluindo desigualdade de gênero, comida e água, desenvolvimento da democracia e direitos humanos.

O HIV e a AIDS destacam a importância de acelerar nossos esforços na Suécia para lidar com aquilo que faz a teologia da libertação falar sobre um fenômeno de “dependência” na relação entre o Sul e o Norte. Isso desafia nosso compromisso com a reflexão e conduta teológica na luta contra o HIV.

Como uma questão isolada, o HIV oferece uma oportunidade singular de lutar por solidariedade e justiça em vários níveis ao mesmo tempo, ou, como Jape Heath o formulou: “Há uma oportunidade na crise com o vírus?”²⁵.

Necessitamos de reciprocidade e diálogo entre o Norte e o Sul em questões relacionadas à teologia e ao HIV e à AIDS, e há exemplos de projetos estimulantes de colaboração entre o Norte e o Sul. Os Conselhos Cristãos dos países nórdicos e dos países subsaarianos colaboraram durante alguns anos com o projeto *Um só Corpo*, que visa incentivar a reflexão teológica sobre o HIV e a AIDS.²⁶ Foram processados especialmente três temas: O que significa ser uma igreja inclusiva; o que é sexualidade humana; e nossa imagem de Deus. Diferenças no contexto e na compreensão dessas questões foram incluídas no material escrito e mostram um diálogo e uma diversidade saudáveis.

Outro projeto importante que deveria ser destacado é que a Igreja da Suécia iniciou o programa de mestrado “Teologia e HIV”, em que o trabalho acontece em quatro universidades da América Latina em colaboração com a Igreja da Suécia. Trinta e dois estudantes da Argentina, Brasil, Colômbia e Costa Rica estão participando. Programas de mestrado semelhantes foram realizados anteriormente em quatro universidades da África, com a participação de 40 estudantes da Etiópia, África do Sul e Tanzânia.

Viver na tensão entre o “já agora” e o “ainda por vir” oferece às pessoas cristãs e igrejas uma oportunidade de vivenciar a alegria de viver e a presença de Deus na luta junto com voluntários, muitas vezes mulheres, mediante programas de atendimento domiciliar na África do Sul, que veem os seres humanos e seu valor em pessoas enfermas com doenças relacionadas à AIDS e crianças órfãs quando as visitam, abraçam, lavam e oram com elas.

A vida na tensão entre o já agora e o ainda por vir, porém, oferece às pessoas cristãs e igrejas também um espaço para clamar e lamentar sobre os sonhos e anseios que jamais se realizaram, sobre as vidas que ainda não estão incluídas no cuidado por outros seres humanos. Na África do Sul, muitas vezes ouvem-se pessoas expressar

²⁵ Encontro com pastores da Diocese Oriental da Igreja Evangélica Luterana do Sul da África.

²⁶ Entre outras coisas, isso resultou na publicação intitulada *One Body: Volume 1: North-South Reflections in the Face of HIV & AIDS* e *One Body: Volume 2: AIDS and the Worshipping Community*.

tanto uma confiança ilimitada em Deus quanto uma completa ausência de confiança no outro ser humano. Muitas olham para o céu e falam sobre aquilo que virá depois do presente. Lutar pelo valor e dignidade humana de pessoas que são soropositivas ou convivem com doenças relacionadas à AIDS pode se tornar uma maneira de ajudar a Deus na busca de se tornar visível e conhecido já agora.

Baseada na experiência prática e teórica que adquiri trabalhando cinco anos com o HIV e a AIDS na África do Sul, quero estimular e incentivar discussões e reflexão teológica. Essa é uma das muitas maneiras em que podemos aprofundar nosso envolvimento na igreja mundial e de acordo com o espírito do Documento Kairós, em que somos exortados a viver e cultivar a espiritualidade que respira esperança, não tem medo em sua reflexão e trabalha pela justiça global.

Em tempos como estes, Deus visita o povo. Deus caminha por nossas ruas e entra diretamente em nossas casas. O cotidiano é virado de cabeça para baixo e às avessas, e nada será o mesmo de novo alguma vez. Estes tempos são os tempos favoráveis, os tempos da graça em que Deus nos oferece o tipo de oportunidade que nossos predecessores talvez tivessem ansiado por ver, mas jamais viram, e aí de nós se não estivermos à altura do desafio.²⁷

Chegou a hora. O HIV e a AIDS criam um tempo desafiador em que devemos viver, tanto local quanto globalmente, mas também se trata de um tempo repleto de esperança e oportunidade.

Referências bibliográficas

- ACKERMANN, Denise. HIV- and AIDS-related Stigma: Implications for Theological Education, Research, Communication and Community. Stigma: Implications for the Theological Agenda. In: UNAIDS. *A Report of a Theological Workshop Focusing on HIV- and AIDS-related Stigma UNAIDS Namibia*. Geneva, 2005.
- APPELROS, Erika. Religion och intersektionalitet. *Kvinnovetenskaplig Tidskrift*. Föreningen Kvinnovetenskaplig Tidskrift, v. 2-3, p. 69-80, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Thinking Sociologically*. Oxford: Basil Blackwell, 1992.
- DUBE, Musa W. Culture, Gender and HIV/AIDS: Understanding and Acting on the Issues. In: _____. (Ed.). *Methods of Integrating HIV/AIDS in Theological Programmes*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2003.
- HALLONSTEN, Gunilla. *Not the Whole Story: The Impact of the Church, Traditional Religion and Society on the Individual and Collective Perceptions of HIV in Swaziland*. Lund: Lund University, 2012.
- JANTZEN, Grace M. *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Oxford: Manchester University Press, 1998.
- JEANROND, Werner G. *Kärlekens teologi*. Stockholm: Verbum, 2009.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

²⁷ NOLAN, 2010.

- NOLAN, Albert. *Hope in an Age of Despair: And Other Talks and Writings*. Maryknoll (New York): Orbis Books, 2010.
- REYES, Paulina de los; MULINARI, Diana. *Interseksjonalitet: kritiska reflektioner över (o) jämlikhetens landskap*. Malmö: Liber, 2007.
- RUNESSON, Anders; SJÖHOLM, Torbjörn (Eds.). *Varför ser ni mot himlen? Utmaningar från den kontextuella teologin*. Stockholm: Verbum, 2005.
- UNAIDS. *A Conceptual Framework and Basis for Action: HIV/AIDS Stigma and Discrimination*. Geneva: UNAIDS, 2002.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

SOLIDARIEDADE COM PESSOAS COM HIV – UMA TAREFA TEOLÓGICA¹

Solidarity with people living with HIV – a theological task

Olle Kristenson²

Resumo: Solidariedade para com as pessoas marginalizadas é para a igreja uma tarefa teológica, que também é verdade para a reflexão sobre o desafio que a epidemia de HIV significa para a igreja. No refletir da igreja sobre HIV e AIDS, muito pode ser aprendido da metodologia da teologia da libertação. A definição de teologia como uma reflexão crítica sobre a práxis é especialmente útil. Mas também o método e modelo ver – julgar – agir é uma ferramenta importante para essa reflexão, que também deve incluir o ponto de partida da opção pelos pobres. A aplicação de elementos da análise de discurso possibilita identificar quatro discursos nas escritas de Gustavo Gutiérrez. Dois discursos políticos são usados para a análise sociopolítica, o radical e o liberal. O discurso político radical trata da justiça para os pobres e a libertação da opressão como uma condição para a paz e harmonia na sociedade, que são enfocadas no discurso político liberal. Com o discurso teológico católico, Gutiérrez coloca a análise sociopolítica em uma relação com a doutrina católica e, através do discurso teológico pastoral, ele dá razão para a esperança e inspiração para a ação. Como um defensor de uma teologia da vida, Gutiérrez exorta às pessoas que o leem e o escutam a quebrar o paradigma da morte e optar por uma teologia da vida. Metodologicamente, isso será útil para uma reflexão teológica e pastoral sobre HIV. A partir das pessoas que convivem com HIV e através de uma análise sociopolítica e uma reflexão teológica meticolosas será possível formular um discurso teológico pastoral que possa servir como um plano pastoral de ação, no qual a libertação integral é uma perspectiva importante.

Palavras-chave: Gustavo Gutiérrez. HIV e teologia. Ver – julgar – agir. Opção pelos pobres.

- **Abstract:** Solidarity with the marginalised is for the Church a theological task, which
- is also true for a reflection on the challenge to the Church that the HIV epidemic means.
- As the Church reflects on HIV and AIDS, much can be learned from the methodology of

¹ O artigo foi recebido em 16 de maio de 2012 e aprovado em 20 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês “Solidarity with people living with HIV – a theological task” por Marie Ann Krahn.

² Doutor em Estudos de Missão da Faculdade de Teologia da Universidade de Uppsala, Suécia. É ministro da Igreja da Suécia e atualmente trabalha como diretor de Teologia Ecumênica no Conselho Cristão da Suécia. Contato: olle.kristenson@skr.org

liberation theology. Especially useful is the definition of theology as a critical reflection on praxis. But also the method, the see – judge – act and model, is an important tool for this reflection, which also should include the point of departure, the option for the poor. Applying elements from discourse analysis makes it possible to identify four discourses in the writings of Gustavo Gutiérrez. For the socio-political analysis two political discourses are used, the radical and the liberal. The radical political discourse deals with justice for the poor and liberation from oppression as a condition for peace and harmony in society, which are in focus in the liberal political discourse. With the Catholic theological discourse Gutiérrez sets the socio-political analysis in relation to Catholic doctrine and through the pastoral theological discourse he gives reason for hope and inspiration to action. As an advocate for a theology of life, Gutiérrez urges those who read and listen to him to break the pattern of death and opt for a theology of life. Methodologically this will be useful for a theological and pastoral reflection on HIV. With people living with HIV as the starting point and through a thorough socio-political analysis and a theological reflection it will be possible to formulate a pastoral theological discourse that can serve as a pastoral plan for action, where the integral liberation is an important perspective.

Keywords: Gustavo Gutiérrez. HIV and theology. See – judge – act. Option for the poor.

Introdução

A solidariedade com as pessoas marginalizadas é para a igreja, primeiramente, uma tarefa teológica. Isso não é menos válido quando nós buscamos refletir sobre o que significa o desafio da epidemia de HIV para a igreja. O compromisso que a igreja tem com as pessoas convivendo com HIV está relacionado a aspectos fundamentais da teologia: o que significa ser igreja (eclesiologia), a imagem de Deus, uma perspectiva cristã da humanidade etc.

A reflexão teológica sobre HIV tem sido mais elaborada na África do que na América Latina devido ao fato de que a prevalência de HIV é muito mais alta no continente africano. O professor sueco Sven-Erik Brodd apontou para isso em um artigo que ele encerra com uma citação do teólogo nigeriano Francis Anekwe Oborji, que aponta para desafios importantes para uma reflexão teológica sobre HIV:

Isso levanta questões sobre qual é a imagem de Deus e que tipo de eclesiologia corresponde a uma linguagem teológica que expressa vida e espiritualidade indígena? Conclui-se que a imagem de Deus e a eclesiologia estão intimamente interligadas. Deus cria/recria a vida, mas como essa imagem reflete sobre a eclesiologia continua sem resposta.³

³ BRODD, Sven-Erik. Ecclesiological Elements in Understanding “Church” in the HIV and AIDS Pandemic. In: WARD, E. and LEONARD, G. *A Theology of HIV & AIDS on Africas East Coast*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2008. p. xxxv.

Não é somente uma questão de compromisso e de estar em solidariedade com as pessoas soropositivas. É também uma questão de reconhecer que esse compromisso desemboca em novas práticas cristãs que fornecem novas perspectivas sobre esses aspectos fundamentais da teologia, ou seja, do fazer teologia. Ou, como Gustavo Gutiérrez uma vez expressou:

Os esforços da inteligência da fé⁴, que chamamos teologias, estão intimamente ligados às questões que emergem da vida e dos desafios enfrentados pela comunidade cristã no seu testemunho do Reino. Portanto, a teologia se encontra vinculada ao momento histórico e ao mundo cultural em que surgem estas questões.⁵

Isso significa que uma reflexão teológica que é necessária para expressar essa solidariedade ao mesmo tempo constitui uma contribuição para a compreensão teológica geral e universal.

No refletir da igreja sobre HIV e AIDS pode-se aprender muito da metodologia da teologia da libertação em geral e de Gustavo Gutiérrez em particular. Neste ensaio, apresentarei algumas ideias básicas, nessa metodologia, que eu penso ser relevantes para a reflexão teológica sobre HIV.

Contribuições da teologia da libertação para uma teologia sobre HIV

No primeiro capítulo de seu livro que marcou época, *Teología de la Liberación – Perspectivas*⁶, Gutiérrez lida com a essência do entendimento dele da teologia e como realizá-la. Ele enfatiza aqui sua função crítica e a resume na seguinte frase, muitas vezes repetida em vários contextos: “A teologia como reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra não só não substitui as demais funções da teologia, como sabedoria e saber racional, mas as supõe e necessita delas”⁷.

O critério para a reflexão crítica é a Palavra; isto é, a mensagem bíblica e a doutrina da igreja. Gutiérrez é claro sobre sua posição de que essa função não substitui as outras duas funções que ele identifica para a teologia: sabedoria e saber racional.

⁴ Gutiérrez usa a expressão “inteligencia de la fé”, que eu gostaria de traduzir literalmente como “inteligência da fé”, veja KRISTENSON, Olle. *Pastor in the Shadow of Violence* – Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s. Uppsala: Uppsala University and Swedish Institute of Mission Research, 2009. p. 101-102.

⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo. Situación y Tareas de la Teología de la Liberación. *Páginas*, 161, p. 6-22, 2000. p. 6 [English translation by Fernando F. Segovia: *The Theology of Liberation: Perspectives and Tasks*. Lima: CEP, 2003. p. 7].

⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la Liberación – Perspectivas*. Ed. Rev. Lima: CEP, 1988. (first edition 1971). [English translation by Caridad Inda and John Eagleson: *A Theology of Liberation*. London: SCM Press, 2001; first English edition of the revised edition, New York: Orbis Books, 1988. Tradução da 9. ed., segunda da 6. ed, revisada e corrigida (1996) para português de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilo: *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000.]

⁷ GUTIÉRREZ 1988, p. 85 [citado da versão em português, p. 71].

Essas funções são consideradas como sendo “as clássicas tarefas da teologia”⁸. Em uma nova nota de rodapé na versão revisada, Gutiérrez comenta que a “relação íntima” entre estas três funções da teologia (reflexão crítica, sabedoria e saber racional) sempre foi destacada na sua reflexão e que o exercício teológico não pode ser reduzido a somente uma dessas tarefas; isso seria “desperdiçar as lições aprendidas pela história e na vida da igreja”⁹.

Essa reflexão crítica é “uma das mais fecundas funções da teologia”, diz Gutiérrez, e ele a considera como “fruto do confronto entre a Palavra aceita na fé e a práxis histórica”¹⁰.

A inteligência da fé

Separado dessa dimensão crítica da reflexão teológica, Gutiérrez já introduz na primeira linha do primeiro capítulo do livro *A Teologia da Libertação* o conceito de inteligência da fé como uma definição da reflexão teológica:

A reflexão teológica – compreensão da fé¹¹ – surge espontânea e inevitavelmente naquele que crê, em todos os que acolheram o dom da palavra de Deus. Teologia é, com efeito, inerente à vida de fé que procura ser autêntica e plena, e, portanto, inerente à partilha dessa fé na comunidade eclesial. Em todo crente, mais ainda, em toda comunidade cristã, há, pois, um esboço de teologia, de esforço de compreensão da fé.¹² Algo assim como uma pré-compreensão de uma fé que se fez vida, gesto, atitude concreta¹³.

A inteligência da fé como uma expressão remonta ao conceito medieval de *intellectus fidei*, mas talvez mais importante para Gutiérrez seja a frase de Santo Anselmo, *credo ut intelligam*¹⁴. Na maneira característica dele, Gutiérrez toma um termo bem conhecido, desenvolve-o e dá a ele um contexto novo e levemente diferente. A inteligência da fé não é somente um conceito teórico, uma afirmação de fé. Pressupõe também um “compromisso, uma atitude global e uma postura diante da vida”¹⁵. Em um texto recente, Gutiérrez volta ao tema e desenvolve-o mais ainda¹⁶, a teologia como inteligência da fé deve ser elaborada a partir da perspectiva das vidas e urgências dos pobres¹⁷. Nesse texto, a definição é um pouco diferente, “a teologia é fé em

⁸ GUTIÉRREZ 1988, p. 68-72 [citado da versão em português, p. 58].

⁹ GUTIÉRREZ 1988, p. 85 (note c) [citado da versão em português, p. 71].

¹⁰ GUTIÉRREZ 1988, p. 156 [citado da versão em português, p. 132].

¹¹ Eu preferia dizer “inteligência da fé”.

¹² Eu preferia “Esta é a inteligência da fé”.

¹³ GUTIÉRREZ 1988, p. 67 [citado da versão em português, p. 57].

¹⁴ GUTIÉRREZ, 1988, p. 38 [citado da versão em português, p. 33]. Aqui Gutiérrez usa a frase para sublinhar que “o discurso sobre Deus vem em segundo lugar porque a fé vem primeiro e é a fonte da teologia”.

¹⁵ GUTIÉRREZ 1988, p. 73 [citado da versão em português, p. 62].

¹⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo. Seguimiento de Jesús y opción por el pobre. *Páginas*, 201, p. 6-21, 2006.

¹⁷ GUTIÉRREZ, 2006, p. 13.

busca da inteligência”, de acordo com Gutiérrez, referindo-se a uma expressão de Jon Sobrino: “inteligência do amor aos pobres (*intellectus amoris*) na história”¹⁸.

Método

Metodologicamente a reflexão crítica se realiza a partir do modelo muito conhecido *ver – julgar – agir*, que a maioria dos teólogos e das teólogas da libertação, inclusive Gutiérrez, aplica à sua reflexão teológica. *Ver* pressupõe uma disposição para aplicar uma análise sociopolítica abrangente da sociedade contemporânea baseada no uso multidisciplinar das ciências sociais; *julgar* pressupõe a capacidade de avaliar essa análise através de uma leitura da Bíblia e de documentos eclesiais centrais e, finalmente, *agir* pressupõe uma disposição de estabelecer um plano pastoral de ação que responda à essa avaliação.

Uma maneira de descrever o método teológico de Gustavo Gutiérrez pode ser encontrada na sua introdução à edição revisada da *Teologia da Libertação*:

O primeiro momento da teologia, queremos repeti-lo, é a fé que se expressa em oração e compromisso. [...] Fé vivida *in ecclesia* e orientada para a comunicação da mensagem do Senhor. O ato segundo, o da reflexão estritamente falando, procura ler essa prática complexa à luz da Palavra de Deus. [...] uma tarefa central da “reflexão sobre a prática à luz da fé” será fortalecer o obrigatório e fecundo casamento entre ortopraxis e ortodoxia¹⁹.

O empreendimento teológico começa com a fé vivenciada, como ela é expressa em oração e comprometimento, e Gutiérrez realça sua base eclesial. O que é normalmente considerada teologia, o processo intelectual, só pode ser o segundo ato no qual a práxis é lida à luz da palavra de Deus.

A partir do reverso da história

Gutiérrez seguidamente aponta para duas perspectivas fundamentais presentes desde o começo na teologia da libertação: seu método teológico e sua perspectiva a partir dos pobres. Para Gutiérrez, a teologia é, como foi dito acima, um método de reflexão crítica sobre a práxis à luz da palavra de Deus. Esse é o primeiro discernimento da teologia da libertação.

Isso, porém, não é o suficiente; a reflexão teológica precisa ser realizada “a partir do reverso da história”. Este é o segundo discernimento da teologia da libertação de acordo com Gutiérrez: a intenção de fazer teologia a partir da perspectiva dos

¹⁸ Apud GUTIÉRREZ, 2006, p. 15; a referência é a um artigo de SOBRINO, J. Teologia en un mundo sufriente: la teología de la liberación como Intellectus Amoris. In: *Revista Latinoamericana de Teología*, n. 15, p. 243-266, 1988.

¹⁹ GUTIÉRREZ, 1988, p. 38-39 [citado da versão em português, p. 34]; os itálicos são meus.

pobres.²⁰ Isso significa que a reflexão teológica deve começar com o desafio a partir da experiência espiritual dos pobres. A teologia nunca pode ser neutra, e o ponto de partida para a teologia da libertação é a perspectiva dos pobres. Com essa perspectiva, novos discernimentos dentro da fé cristã aparecem.

Essa não é uma questão de preocupação crescente de solidariedade para com os pobres; é também uma consequência do que Gutiérrez chama de “irrupção dos pobres”.²¹

Os esforços teológicos surgidos no contexto dos países do Terceiro Mundo, nas minorias raciais e culturais das nações ricas, e a partir da perspectiva da mulher, são expressões da nova presença dos até aqui “ausentes” da história.²²

Essa presença daquelas pessoas que antes eram ausentes da história significa uma nova presença na história e também uma irrupção de Deus nas vidas dos pobres. Para Gutiérrez, é isso que estabelece a espiritualidade da teologia da libertação, que, conforme ele, criou novas condições de vida para a comunidade cristã.

O conceito de pobreza e dos pobres é crucial na interpretação de Gutiérrez da teologia da libertação. Não basta dizer que a práxis vem primeiro no processo teológico; é necessário começar com a perspectiva dos pobres, aqueles que têm estado ausentes da história:

Se a teologia é uma reflexão a partir da práxis e sobre ela, então é importante ter presente que se trata da práxis de libertação dos oprimidos deste mundo. Isolar o método teológico dessa perspectiva significa perder o nó da questão e recair no academicismo. Não basta dizer que a práxis é o ato primeiro; é necessário também considerar o sujeito histórico dessa práxis: os até agora ausentes da história. Assim entendida, a teologia parte das classes populares e de seu mundo²³.

²⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1979. [English translation by Robert R. Barr: *The Power of the Poor in History*. London: SCM Press Ltd; New York: Orbis Books, 1983. Tradução para português de Álvaro Cunha: *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981.] p. 305-395 [citado da versão em português, p. 245-313]. O ensaio *Teología desde el reverso de la historia* foi publicado primeiramente como um livreto pelo CEP em 1977 e depois revisado e publicado em GUTIÉRREZ, 1979.

²¹ Essa é uma maneira de descrever o fenômeno de como as bases e os pobres começaram a irromper na cena política. A expressão é, até onde eu consigo ver, uma invenção de Gutiérrez, que ele usa repetidamente. A primeira vez que ele a usou foi em GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP, 1983. [English translation by Matthew J. O’Connell: *We drink from our own wells*. 3. ed. London: SCM Press Ltd, 1987. (first English edition, New York: Orbis Books, 1984). Tradução para português de Hugo Pedro Boff: *Beber no próprio poço*. Petrópolis: Vozes, 1984.] p. 12 [citado da versão em português, p. 14].

²² GUTIÉRREZ, Gustavo. *La Verdad los hará Libres*. Lima: CEP, 1986b. [English translation by Matthew J. O’Connell: *The truth shall make you free*. New York: Orbis Books, 1990. Tradução da 3. ed. revista (1990) para português de Gilmar Saint’ Clair Ribeiro: *A Verdade vos Libertará*. São Paulo: Loyola, 2000]. p. 78 [citado da versão em português, p. 70].

²³ GUTIÉRREZ, 1979, p. 369-370 [citado da versão em português, p. 294].

Fazer teologia durante Ayacucho

Quase não pode haver dúvida de que a formulação da questão teológica fundamental é uma preocupação primária para Gutiérrez: o que significa fazer teologia? Seu foco é refletir sobre a pergunta sobre quem é Deus, e ele literalmente traduz teologia como uma maneira de falar sobre Deus: “De que maneira falar de um Deus que se revela como amor numa realidade marcada pela pobreza e pela opressão?”²⁴ Essa era a pergunta inicial de Gutiérrez, mas não pode haver dúvida de que a situação da violência política²⁵ aguçou seu pensamento, e, portanto, ele o formula assim:

Como fazer teologia *durante* Ayacucho?²⁶ Como falar do Deus da vida quando se assassina em massa e cruelmente no “rincão dos mortos?”²⁷ Como anunciar o amor de Deus em meio a tão profundo desprezo pela vida humana? Como proclamar a ressurreição do Senhor onde reina a morte, em particular a de crianças, mulheres, pobres e indígenas, a dos “insignificantes” de nossa sociedade?²⁸

A maneira de Gutiérrez formular essa questão teológica fundamental é desafiante. Gutiérrez refere-se à questão colocada pelo teólogo alemão Johann-Baptist Metz de que a Europa Ocidental em geral e a Alemanha em particular não podem escapar da pergunta desafiante que o holocausto levantou para a reflexão teológica: “Para aprender como dizer ‘eu’ diante da catástrofe de Auschwitz é [...] acima de tudo uma tarefa para a própria *teologia*”²⁹. Portanto, para Metz, a tarefa teológica é uma questão de como fazer teologia depois de Auschwitz. Na América Latina, a questão precisa ser colocada de maneira diferente, conforme Gutiérrez, porque a injustiça e a morte prematura ainda são uma realidade para a maioria dos pobres no continente, onde seus direitos humanos são diariamente violados. Além disso, ele quer sublinhar que a violência política acrescenta outra dimensão. Foi em Ayacucho, um dos estados mais pobres do país, que o grupo de oposição armada maoista Sendero Luminoso

²⁴ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Hablar de Dios*. Lima: CEP, 1986a. [English translation by Matthew J. O’Connell: *On Job – God-Talk and the Suffering of the Innocent*. 17. ed. New York: Orbis Books, 2005. (first English edition New York: Orbis Books, 1987). Tradução para português de Lúcia Mathilde Endlich Orth: *Falar de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987]. p. 19 [citado da versão em português, p. 14].

²⁵ Nos anos 1980 a 2000, Peru vivenciou uma situação de violência política que podia ser caracterizada como guerra civil. De acordo com a Comissão de Verdade e Reconciliação do Peru, causou em torno de 70.000 mortes. A violência política começou em maio de 1980, quando o partido maoista *Sendero Luminoso* atacou uma seção eleitoral em Ayacucho. Desde lá, ataques terroristas a militares e policiais, mas também a líderes políticos e de base são um meio usado na sua assim chamada *guerra popular*.

²⁶ Itálico no original espanhol e na tradução em português.

²⁷ É isso que significa a palavra quéchua Ayacucho. O nome foi dado depois da conquista sangrenta pelos Incas em torno de 1500.

²⁸ GUTIÉRREZ, 1986a, p. 223 [citado da versão em português, p. 164].

²⁹ METZ, Johann-Baptist. “Facing the Jews. Christian theology after Auschwitz.” *Concilium*, v. 175, p. 26-33, 1984. p. 27.

iniciou suas atividades, e a região foi o estado mais afetado durante duas décadas de violência política no Peru. Por isso Gutiérrez escreve “*durante Ayacucho*”³⁰.

Isso levanta algumas questões para nossa reflexão teológica: O que significa fazer reflexão teológica num contexto sociopolítico específico? Que desafios são levantados para as igrejas por esse contexto? Qual deveria ser a contribuição das igrejas baseada em uma reflexão crítica sobre o que está acontecendo?

Libertação integral

Uma leitura libertadora da teologia enfoca os pobres, os marginalizados e a sua libertação. Gutiérrez desenvolveu o conceito da libertação integral. Ele apontou que existem três dimensões da libertação: libertação social ou política, libertação humana e libertação soteriológica (ou religiosa) – libertação do pecado ou libertação em Cristo. Essas não devem ser vistas como processos diferentes, paralelos ou passos cronológicos diferentes, mas como dimensões de um único processo.³¹

Libertação, portanto, significa libertação de situações econômicas e sociais que são opressivas e excludentes, que forcem muitas pessoas a viverem em condições contrárias à vontade de Deus. Mas a libertação de estruturas socioeconômicas opressivas não é o suficiente; é necessária, também, uma transformação pessoal que permite uma vida com liberdade interior ou liberdade confrontando todo tipo de servidão. Isso não é visto como uma síntese da libertação política e religiosa, mas como uma dobradiça entre elas. Finalmente, a libertação do pecado alcança até a última raiz de todo tipo de servidão. Essa análise teológica leva Gutiérrez a afirmar que somente a libertação do pecado é capaz de atacar a real fonte da injustiça social e outras formas de opressão humana e depois nos reconciliar com Deus e com os seres humanos.

A primeira dimensão de libertação alude à libertação de uma ordem injusta. Em relação à segunda dimensão, Gutiérrez enfatiza que o tema do novo ser humano é fundamental para compreender essa dimensão. Não é suficiente construir novas estruturas na sociedade porque essas “sempre dependerão de pessoas concretas”³². Portanto ele enfatiza a importância da segunda dimensão. Essa dimensão é uma maneira de evitar a estreiteza de perspectiva que existe atrás do esforço de distinguir entre os níveis políticos e religiosos. Mesmo que essas sejam dimensões fundamentais, existe o risco de colocá-las em justaposição ou, pior até, de confundir-las. Teologicamente falando, conforme Gutiérrez, a dimensão humana da libertação

³⁰ “A teologia do Holocausto” ou “teologia depois de Auschwitz” tem se tornado uma expressão frequente na teologia europeia pós-guerra. O Terceiro Simpósio Teológico “A igreja, os judeus e o judaísmo” em Varsóvia em abril de 1991 foi intitulado “Auschwitz – Realidade, Simbolismo, Teologia”. Aqui Michel Horoszewicz, em um ensaio, destacou como Gutiérrez “fez uma inculturação notável ao introduzir Auschwitz na América Latina sob a forma de ‘rincão dos mortos’ (o significado de Ayacucho)”. Um relatório do simpósio pode ser encontrado em < <http://www.georgefox.edu/academics/undergrad/departments/soc-swk/ree/CHROSTOWIII.html>>. Acesso em: 22 set. 2009. Porém Horoszewicz erra o alvo quando ele cita Gutiérrez dizendo “desde Auschwitz” e não “durante Ayacucho”.

³¹ GUTIÉRREZ, 1988, p. 113-115 [citado da versão em português, p. 95-96].

³² GUTIÉRREZ, 1986b, p. 189.

facilita a tarefa de pensar a unidade sem cair em confusões, permitindo a referência à globalidade e gratuidade da obra salvífica de Deus sem reduzi-la a uma ação puramente humana, assim como estabelecer a relação entre o político e o religioso, incorporando as necessárias perspectivas éticas³³.

Também é importante sublinhar o fato de que essa dimensão da libertação deve ser vista em relação ao projeto de criar uma nova sociedade, o que Gutiérrez chama de “utopias que impulsionam a ação na história”³⁴. Ele enfatiza que o respeito pela liberdade pessoal ou individual é essencial para esses esforços. “A libertação política aparece como um caminho para a utopia de uma humanidade mais livre, mais humana.”³⁵ A segunda dimensão de libertação é essencial porque é o que possibilita relacionar a fé à ação política sem identificação nem justaposição.³⁶

A terceira dimensão ressalta dois aspectos: libertação do pecado e a vida de comunhão em amor. É importante para Gutiérrez enfatizar a dimensão social do pecado, que lembra a perspectiva presente na Segunda Conferência Geral Latino-Americana de Bispos em Medellín, em 1968: “Ao falar de uma situação de injustiça, fazemos referência àquelas realidades que exprimem uma situação de pecado”³⁷. Em outro contexto, Gutiérrez diz que pecado exige uma libertação radical que, “necessariamente inclui uma libertação de ordem política e nas diferentes dimensões da pessoa” acrescentando que “libertação radical é uma dádiva trazida por Cristo”³⁸, e ele cita os bispos em Medellín em 1968:

É o mesmo Deus que, na plenitude dos tempos envia o seu Filho para que, feito carne, venha libertar todos os homens, de todas as escravidões a que o pecado os sujeita: a fome, a miséria, a opressão e a ignorância, numa palavra, a injustiça que tem sua origem no egoísmo humano³⁹.

Gutiérrez, porém, não negligencia a dimensão pessoal do pecado, porque o rompimento com Deus é um resultado de uma ação voluntária; “atrás de uma estrutura injusta existe uma vontade pessoal ou coletiva responsável – uma disposição de rejeitar a Deus e ao seu vizinho”⁴⁰. Se libertação do pecado é um lado da moeda, a comunhão com Deus e com nossos próximos é outro. Gutiérrez repete a distinção entre como a “liberdade de” se relaciona com a “liberdade para” algo. O processo libertador é orientado em direção a essa comunhão; libertação torna-se o caminho para

³³ GUTIÉRREZ, 1988, p. 50 [citado da versão em português, p. 42].

³⁴ GUTIÉRREZ, 1986b, p. 192

³⁵ GUTIÉRREZ, 1988, p. 361.

³⁶ GUTIÉRREZ, 1986b, p. 193.

³⁷ CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellín – Conclusiones*. 5. ed. Lima: Ediciones Paulinas, 1986. [Versão em português: *Conclusões de Medellín: II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1975. [citado da versão em português, p. 23].

³⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. “Freedom and Salvation: A Political Problem.” In: GUTIÉRREZ G.; SHAULL, R. *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox Press, 1977. p. 84.

³⁹ CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO, 1975, p.10.

⁴⁰ GUTIÉRREZ, 1986b, p. 196.

a liberdade.⁴¹ Porém isso não é o suficiente. Gutiérrez diz que a liberdade não é o objetivo em si, mas deve ser direcionado ao amor e ao serviço, referindo-se a Gl 5.1 e 13.

Um texto crucial para Gutiérrez e sua interpretação da libertação integral é a cura do homem nascido cego no capítulo 9 no Evangelho de João. Gutiérrez desenvolveu esse texto em sermões, palestras etc.⁴², mas sem muitas referências escritas. Contudo, o texto é explorado na sua coleção de reflexões sobre os textos do ano litúrgico.⁴³ O título do texto é marcante: *The Beggar Rises to His Feet* [O mendigo coloca-se de pé]. Em um só dia o homem nascido cego experimenta todas as três dimensões de libertação.⁴⁴ Primeiro, ele foi libertado da sua cegueira (v. 6-7). Isso não significa somente libertação da cegueira, mas também *libertação social* (ou até mesmo política), sendo que ele não era mais forçado a sobreviver mendigando. Alguns momentos depois, ele entrou numa discussão de igual para igual com os fariseus e desafiou-os teologicamente sobre a identidade de Jesus (v. 15-17, 24-34). Ele até agiu quase como um discípulo de Jesus, perguntando-lhes se eles também queriam ser discípulos (v. 27). Para Gutiérrez, isso mostra que o homem havia crescido como pessoa, desenvolvido seu potencial como ser humano e se tornado sujeito; isso é *libertação humana*. Finalmente, ele encontra Jesus de novo e foi levado a crer nele (v. 35-38); isso é *libertação religiosa*. E Gutiérrez conclui:

O cego, e aqueles que o rodeiam, são libertos da ideia de um Deus que castiga; vê-se livre da cegueira, cresce como ser humano e recebe finalmente a graça da fé. Reduzir a libertação de Jesus a um desses aspectos é mutilá-la ou empobrecê-la. Nada escapa ao seu amor⁴⁵.

Implicações para uma reflexão teológica sobre HIV na América Latina

Gutiérrez foi convidado a palestrar para estudantes de mestrado no projeto apoiado pela Igreja da Suécia *Teologia y AIDS* em um simpósio ocorrido em Lima, em dezembro de 2011.⁴⁶ Na sua palestra, *Teología y vulnerabilidad*, afirmou que ele

⁴¹ GUTIÉRREZ, 1986b, p. 199s.

⁴² Por exemplo, numa palestra de 13 de fevereiro de 1990, durante o assim chamado curso de verão de teologia organizado pela universidade católica em Lima.

⁴³ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Compartir la Palabra*. Lima: CEP, 1995. [English translation by Colette Joly Dees: *Sharing the Word through the liturgical year*. New York: Orbis Books, 1997. Tradução para português de Rodrigo Contrera: *Compartilhar a palavra no decorrer do Ano Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1997] p. 92-93 [citado da versão em português, p. 92-93].

⁴⁴ De fato, Gutiérrez menciona outro aspecto na sua reflexão que é de outro caráter e, portanto, não tão interessante para a análise da libertação integral. Porém é relevante para uma análise do HIV e teologia. No começo do texto, os discípulos perguntam a Jesus sobre quem é responsável pela situação do homem nascido cego, assim refletindo a ideia de que aqueles que sofriam alguma doença etc. eram responsáveis eles mesmos. Jesus não aceita essa maneira de argumentar. E Gutiérrez conclui: o homem é libertado também dessa ideia de um Deus castigador.

⁴⁵ GUTIÉRREZ, 1995, p. 93 [citado da versão em português, p. 93].

⁴⁶ Para mais informação, veja o blog do projeto: <http://www.teologiaysida.org/>.

definitivamente não era um perito no assunto. E começou com a questão da marginalização e relacionou a situação das pessoas que convivem com HIV à situação dos leprosos no tempo de Jesus. Os mesmos mecanismos estão presentes hoje para pessoas convivendo com HIV. Depois disso, Gutiérrez falou das ideias básicas de sua reflexão teológica com enfoque na solidariedade com os pobres, que ajudará os mestrandos e as mestrandas em seu refletir teológico nos seus estudos de mestrado.

Na minha própria pesquisa sobre a teologia de Gutiérrez no contexto peruano das décadas de 1980 e 1990, eu o retrato como um teólogo pastoral que tenta responder pastoralmente ao contexto político.⁴⁷ Seus ensaios e artigos teológicos entraram nas páginas de opinião no jornal de Lima *La República*, que era um púlpito figurativo e Gutiérrez gradativamente se tornou algo como um pastor da nação.

Para minha análise, identifiquei quatro discursos nos textos de Gutiérrez. Esses discursos mostram como a reflexão teológica de Gutiérrez é construída e reflete como ele relaciona a análise sociopolítica à sua reflexão teológica. Os discursos interagem e através dessa interação Gutiérrez formula sua mensagem pastoral. Para a análise sociopolítica, dois discursos políticos são usados, que eu chamo de discursos políticos radicais e liberais. O *discurso político radical* trata da justiça para os pobres e libertação da opressão como uma condição de paz e harmonia numa sociedade, que são o foco no *discurso político liberal*. Com o discurso teológico católico Gutiérrez coloca a análise sociopolítica em relação com a doutrina católica e através do *discurso teológico pastoral* ele responde pastoralmente como um defensor de uma teologia da vida em contraste a uma realidade caracterizada pela violência e morte prematura, especialmente para os pobres. Se o discurso teológico pastoral é o que de fato preocupa Gutiérrez, os outros três podem ser vistos como necessários para sustentá-lo. Relacionando os quatro discursos ao modelo *ver – julgar – agir*, pode-se ver como eles estão inter-relacionados. Os dois discursos políticos são necessários para a análise sociopolítica, *para ver*; o discurso teológico católico fornece critérios para avaliação, *para julgar*; e o discurso teológico pastoral pretende responder à situação específica, *para agir*.

Discurso	Conteúdo
Discurso político radical	Não haverá paz sem justiça.
Discurso político liberal	Todos e todas nós temos uma responsabilidade em contribuir para uma sociedade democrática e que também respeite os direitos humanos.
Discurso teológico católico	O Deus da vida provê uma vida digna para todos os seres humanos. As pessoas cristãs são convocadas à solidariedade com os pobres.
Discurso teológico pastoral	Dar razão à esperança e promover a ação.

⁴⁷ Veja KRISTENSON, 2009.

Não pretendo aqui dizer que a situação sociopolítica do Peru nas últimas duas décadas do século 20 é aplicável à situação do HIV na América Latina. O que estou sugerindo é que, metodologicamente, podemos aprender da concepção desses discursos e relacioná-los ao modelo *ver – julgar – agir* e ver como os discursos se relacionam entre si se dissermos que a resposta das igrejas à questão de HIV precisa ser pastoral.

Há uma necessidade de analisar o contexto sociopolítico em relação ao HIV para compreender a real situação da epidemia do HIV na América Latina. Essa informação está disponível nos dados da *UNAIDS* e em outras fontes. A fim de formular uma resposta pastoral é necessário começar com uma análise sociopolítica e construir um discurso político que talvez tenha que ser tanto liberal como radical, para usar meu próprio vocabulário na minha análise. Essa situação deve ser avaliada a partir daquilo que a igreja tem a dizer, isto é, do que a Bíblia e os documentos oficiais dizem que pode ser relevante à situação do HIV. A partir dessa reflexão teológica é possível construir um discurso teológico derivado dessa reflexão e análise. Usando o encontro com as pessoas que convivem com HIV e sua situação como ponto de partida e realizando uma análise sociopolítica e uma reflexão teológica meticolosas é possível formular um discurso teológico pastoral que possa servir como um plano de ação pastoral.

Da reflexão teológica de Gutiérrez também aprendemos que a reflexão é somente o segundo passo na tarefa teológica. Primeiro vem a práxis, que aqui significa a experiência de fé das pessoas que convivem com HIV. A partir dessa experiência, nossa tarefa como teólogos e teólogas é refletir criticamente a partir “da palavra de Deus”, para citar Gutiérrez, em que a “inteligência da fé” será essencial nos esforços de estabelecer um plano pastoral em uma maneira criativa.

A esses pontos metodológicos deve ser acrescentado o segundo discernimento de Gutiérrez, qual seja, o ponto de partida para a reflexão. Se traduzirmos o fazer teologia *a partir do reverso* para o contexto do HIV, isso significa fazer teologia a partir da situação das pessoas que convivem com HIV e de como percebem sua fé. Na nossa reflexão sobre como possibilitar isso, uma interpretação da libertação integral e uma leitura da história do homem nascido cego em João 9 ajudarão nesse esforço. Essa perspectiva libertadora, que empodera aquelas pessoas afetadas, é uma necessidade para a igreja ter credibilidade quando quiser aproximar-se de pessoas que convivem com HIV.

Conclusão

Na introdução eu insinuei que a reflexão teológica sobre HIV na América Latina não iria fornecer elementos somente para um compromisso da igreja com aquelas pessoas afetadas pelo vírus. E não há dúvida de que esse devia ser o principal objetivo para a reflexão teológica. Eu estou convencido de que essa reflexão será significativa também para como a situação do HIV é tratada em outros contextos, e aqui teólogos e teólogas da África como da América Latina podem aprender uns dos outros.

Eu também acredito que a reflexão teológica sobre HIV é relevante para como fazemos teologia em geral. Por essa razão quero apontar para como Gutiérrez, na

nova edição da *Teologia da Libertação*, resume como a universalidade e a particularidade na reflexão teológica se relacionam uma com a outra. Para ele, cada reflexão teológica tem sua raiz em uma situação específica; mesmo assim, uma reflexão teológica particular é relevante na igreja universal, porque “particularidade não significa isolamento”⁴⁸. Porém Gutiérrez insiste que uma reflexão teológica específica nunca “deve ser aplicada mecanicamente a realidades distintas daquelas em que nasceu” e continua:

É igualmente verdade que se trata de um discurso sobre uma mensagem universal. Por isso, e na medida em que venha [...] de uma profunda experiência humana e cristã, toda teologia tem um alcance igualmente universal; ou, para ser mais preciso, é sempre uma pergunta e um desafio para crentes que vivem em outras situações humanas⁴⁹.

Referências bibliográficas

- BRODD, Sven-Erik. Ecclesiological Elements in Understanding “Church” in the HIV and AIDS Pandemic. In: WARD, E. and LEONARD, G. *A Theology of HIV & AIDS on Africa's East Coast*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2008. p. xvi-xl.
- CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Medellín – Conclusiones*. 5. ed. Lima: Ediciones Paulinas, 1986. [Versão em português: *Conclusões de Medellín: II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1975].
- GUTIÉRREZ, Gustavo. Freedom and Salvation: A Political Problem. In: GUTIÉRREZ G.; SHAULL, R. *Liberation and Change*. Atlanta: John Knox Press, 1977. p. 3-94.
- _____. *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 1979. [English translation by Robert R. Barr: *The Power of the Poor in History*. London: SCM Press Ltd; New York: Orbis Books, 1983. Tradução para português de Álvaro Cunha: *A Força Histórica dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981].
- _____. *Beber en su propio pozo*. Lima: CEP, 1983. [English translation by Matthew J. O’Connell: *We drink from our own wells*. 3. ed. London: SCM Press Ltd, 1987. (first English edition, New York: Orbis Books, 1984). Tradução para português de Hugo Pedro Boff: *Beber no próprio poço*. Petrópolis: Vozes, 1984].
- _____. *Hablar de Dios*. Lima: CEP, 1986a. [English translation by Matthew J. O’Connell: *On Job – God-Talk and the Suffering of the Innocent*. 17. ed. New York: Orbis Books, 2005. (first English edition New York: Orbis Books, 1987). Tradução para português de Lúcia Mathilde Endlich Orth: *Falar de Deus*. Petrópolis: Vozes, 1987].
- _____. *La Verdad los hará Libres*. Lima: CEP, 1986b. [English translation by Matthew J. O’Connell: *The truth shall make you free*. New York: Orbis Books, 1990. Tradução da 3. ed. revista (1990) para português de Gilmar Saint’Clair Ribeiro: *A Verdade vos Libertará*. São Paulo: Loyola, 2000].
- _____. *Teología de la Liberación – Perspectivas*. Ed. Rev. Lima: CEP, 1988. (1. ed. 1971). [English translation by Caridad Inda and John Eagleson: *A Theology of Liberation*. London: SCM Press, 2001; first English edition of the revised edition, New York: Orbis Books, 1988. Tradução da 9. ed., segunda da 6. ed., revisada e corrigida (1996) para português de Yvone Maria

⁴⁸ GUTIÉRREZ, 1988, p. 43 [citado da versão em português, p. 37].

⁴⁹ GUTIÉRREZ, 1988, p. 43 [citado da versão em português, p. 37].

de Campos Teixeira da Silva e Marcos Marcionilo: *Teologia da libertação: perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2000].

_____. *Compartir la Palabra*. Lima: CEP, 1995. [English translation by Colette Joly Dees: *Sharing the Word through the liturgical year*. New York: Orbis Books, 1997. Tradução para português de Rodrigo Contrera: *Compartilhar a palavra no decorrer do Ano Litúrgico*. São Paulo: Paulinas, 1997].

_____. Situación y Tareas de la Teología de la Liberación. *Páginas*, 161, p. 6-22, 2000. [English translation by Fernando F. Segovia: *The Theology of Liberation: Perspectives and Tasks*. Lima: CEP, 2003].

_____. Seguimiento de Jesús y opción por el pobre. *Páginas*, 201, p. 6-21, 2006.

KRISTENSON, Olle. *Pastor in the Shadow of Violence – Gustavo Gutiérrez as a Public Pastoral Theologian in Peru in the 1980s and 1990s*. Uppsala: Uppsala University and Swedish Institute of Mission Research, 2009.

METZ, Johann-Baptist. Facing the Jews. Christian theology after Auschwitz. *Concilium*, v. 175, p. 26-33, 1984.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

TEOLOGIA E AIDS NA AMÉRICA LATINA – PERSPECTIVAS E DESAFIOS¹

Theology and HIV/AIDS in Latin America – Perspectives and challenges

André S. Musskopf²

Resumo: Este artigo apresenta dados sobre a epidemia de HIV/AIDS na América Latina, revelando o desafio que ela coloca e o tipo de respostas que exige do ponto de vista da teologia. Mapeia de maneira sintética as principais formas de resposta religiosa à epidemia e algumas produções teológicas produzidas na América Latina. Pergunta-se pela pouca atenção dada à questão, especialmente no contexto da teologia da libertação, em contraposição a uma produção mais densa no âmbito das teologias feminista e *gay/queer*, apontando para uma “teologia indecente” como discurso e prática teológica capaz de responder às questões colocadas pela epidemia. Por fim, propõe o “corpo”, tomado em sua materialidade, como categoria fundamental para a produção teológica a partir da epidemia de HIV/AIDS.

Palavras-chave: Teologia e HIV/AIDS. América Latina. Teologia da libertação. Teologia indecente.

Abstract: This article presents data about the HIV/AIDS epidemic in Latin America, revealing the challenge it poses and the kind of responses it requires from theology. It maps briefly the main forms of religious response to the epidemic, as well as some theological reflections produced in Latin America. It asks about the little attention given to it, especially in the context of Liberation Theology, in contrast with a more dense production by feminist and *gay/queer* theologies, pointing to an “indecent theology” as a theological discourse and practice able to respond to the issues presented by the epidemic. At last, proposes the “body”, taken in its materiality, as a fundamental category for the theological production starting from the HIV/AIDS epidemic.

Keywords: Theology and HIV/AIDS. Latin America. Liberation Theology. Indecent Theology.

¹ O artigo foi recebido em 30 de maio de 2012 e aprovado em 20 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Conferência apresentada no Simpósio Internacional Teologia e HIV/AIDS na América Latina, realizado de 13 a 15 de dezembro de 2011 na Universidad Antonio Ruiz de Montoya, em Lima, Peru.

² Doutor em Teologia. Professor do Mestrado Profissional em HIV/AIDS e Teologia na Faculdades EST, em São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: asmusskopf@hotmail.com

Introdução

Em Janeiro de 2011 iniciou-se uma caminhada comum: quatro instituições teológicas, professores e professoras, apoiadores e apoiadoras, parceiros e parceiras, estudantes e várias outras pessoas ligadas ao projeto de Mestrado em Teologia com Enfoque em HIV e AIDS na América Latina³. É possível que algumas pessoas se perguntem por que tamanho investimento de tempo, talentos e recursos, mesmo depois de quatro décadas do surgimento da epidemia de HIV/AIDS. Essas pessoas possivelmente sabem da devastação provocada pela epidemia e como ela continua afetando cada um o mundo inteiro, mas provavelmente também pensam que essa é uma realidade que não lhes diz respeito, em muitos casos porque se sentem moralmente imunes ao vírus HIV e às suas consequências. Mesmo depois de quatro décadas, muitas pessoas (e, principalmente, muitas igrejas) continuam pensando que a infecção pelo HIV e o adoecimento em decorrência da AIDS é uma consequência senão justa, pelo menos justificável, por comportamentos reprováveis.

Aqueles e aquelas que responderam ao convite para embarcar nessa caminhada seguramente não têm dúvidas e entendem a necessidade de todo esse investimento. A grande maioria porque, devido à sua experiência de trabalho e militância, descobriu muito cedo que a epidemia de HIV/AIDS é um problema que atinge a sociedade como um todo e seu enfrentamento dependerá de um esforço conjunto. Aliado a isso, possivelmente também porque entendem que as igrejas (cristãs), quando não contribuíram para o aprofundamento da epidemia através da criação e do reforço do estigma e da discriminação vinculados a ela e da contrariedade à implantação de políticas públicas para seu enfrentamento, foram cúmplices no seu silêncio e na sua incapacidade de entender a realidade da epidemia e dos questionamentos que ela provocou e provoca em todos os âmbitos.

Buscar a superação e transformação de estruturas e sistemas que promovem sofrimento são, portanto, o ponto de partida para a produção teológica sobre a qual nos debruçamos, e esperamos apontar algumas possibilidades e urgências nesse sentido.

HIV/AIDS na América Latina

Os números e as informações acerca da epidemia de HIV/AIDS são bastante conhecidos e disponíveis. Dados recentes revelam o tamanho do desafio que a epidemia de HIV/AIDS representa em nosso continente. Segundo o Relatório sobre a Epidemia Global de AIDS da ONUSIDA de 2010⁴, os números de pessoas vivendo com HIV, novas pessoas infectadas, crianças vivendo com HIV e mortes relacionadas à AIDS na América Latina demonstram a seguinte evolução:

³ Veja o sítio do projeto: <www.teologiaysida.org>. Acesso em: 12 maio 2012.

⁴ UNAIDS. *Global report*: UNAIDS report on the global AIDS epidemic 2010. Disponível em: <http://www.unaids.org/documents/20101123_globalreport_em.pdf>. Acesso em: 12 maio 2012.

		People living with HIV	People newly infected with HIV	Children living with HIV	AIDS-related deaths
CENTRAL AND SOUTH AMERICA	2009	1.4 million [1.2-1.6 million]	92 000 [70 000-120 000]	36 000 [25 000-50 000]	58 000 [43 000-70 000]
	2001	1.1 million [1.0-1.3 million]	99 000 [86 000-120 000]	30 000 [20 000-120 000]	53 000 [44 000-65 000]

UNAIDS Report on the Global AIDS Epidemic 2010, p. 43

Segundo o mesmo relatório:

O crescimento geral da epidemia global de AIDS parece ter-se estabilizado. O número anual de novas infecções tem estado em constante declínio desde o final dos anos de 1990 e há menos mortes relacionadas à AIDS em consequência do significativo aumento de terapia antiretroviral nos últimos anos. Embora o número de novas infecções tenha caído, níveis de novas infecções em geral ainda estão altos, e com significativas reduções em mortalidade o número de pessoas vivendo com HIV em todo o mundo tem aumentado⁵.

Traçar o histórico da epidemia de HIV/AIDS na América Latina seria uma generalização que apagaria as trajetórias específicas de cada país e região no continente. Ainda em 2006, o “Manual para a cobertura de HIV/AIDS” da Kaiser Family Foundation e Fundación Huesped afirmava:

Ainda que a situação na América Latina e Caribe esteja acompanhando as tendências mundiais, a epidemia de HIV em muitos países da região tende a se concentrar em populações com comportamentos de risco. Assim, uma baixa porcentagem de prevalência nacional pode esconder cenários extremamente graves. Essa é a razão por que **não é possível falar em apenas uma epidemia na região**, tendo em vista que diferentes contextos demandam abordagens específicas⁶.

O mesmo manual identifica questões particulares em diferentes países da América Latina e do Caribe. Tais diferenças também são apontadas no Relatório da UNAIDS 2010, o qual revela, por exemplo, que “o Caribe permanece a única região, ao lado da África Subsaariana, onde mulheres e crianças excedem o número de homens e meninos entre as pessoas vivendo com HIV”⁷. A versão preliminar do Boletim Epidemiológico 2011 divulgado pelo Ministério da Saúde do Brasil indica um aumento na incidência de novas infecções pelo HIV entre jovens de 15 a 24 anos, particularmente

⁵ UNAIDS, 2010, p. 16. Todas as traduções de citações de originais em língua estrangeira são próprias.

⁶ THE KAISER MEDIA Fellowships in Health; Fundación Huesped. *Manual para a cobertura de HIV/AIDS*. Disponível em: <<http://www.kff.org/hivaids/upload/7124-03Portuguese.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2012. (*Grifos meus*). A expressão “comportamentos de risco” será discutida abaixo.

⁷ UNAIDS, 2010, p. 43.

entre jovens *gays*.⁸ Essas especificidades e variáveis indicam o curso da epidemia em diferentes contextos e demandam respostas coerentes com a realidade local.

Alguns aspectos sociais da epidemia – a vulnerabilidade e suas implicações

Desde o início da epidemia de HIV/AIDS a terminologia empregada em seu contexto tem mudado, revelando também uma mudança conceitual em muitos campos. Embora essas mudanças sejam amplas e abrangentes, destaca-se aqui a mudança processada em torno dos conceitos de “grupos de risco”, “comportamentos de risco” e “vulnerabilidade social”.⁹

Já são bastante consensuais os equívocos da “fábula dos 4 [ou 5] h”¹⁰, segundo a qual epidemiologistas procuravam explicar a “preferência” do vírus HIV por homossexuais masculinos, haitianos, hemofílicos e usuários/as de heroína (além de trabalhadoras sexuais – *hooker* – na versão dos “5h”), enquanto discursos religiosos construía a ideia de “castigo” enviado por Deus para a punição de pecados. Particularmente no âmbito das estratégias de prevenção, essa ideia foi suplantada pelo discurso de “comportamentos de risco”, focando em situações nas quais as pessoas se expunham à infecção pelo vírus e implementando “modelos de luta antiAIDS fundados na tríade informação e educação, prestação satisfatória de serviços de saúde e sociais e construção de um ambiente não discriminatório e acolhedor para os doentes”¹¹. O pressuposto, que rapidamente provou-se insuficiente, era de que a implantação dessas três estratégias (educação, prestação de serviços e ambiente não discriminatório) seria suficiente para enfrentar a epidemia. Ainda que tenha alcançado resultados positivos, e seja uma abordagem que mantém sua importância e não foi de todo atingida por fatores diversos, o problema reside na ideia de que as pessoas simplesmente “escolhem” seus comportamentos e suas práticas (colocando a ênfase nos indivíduos), sem considerar um conjunto de fatores que interferem nessas “escolhas”.

Nesse sentido, a utilização da categoria de “vulnerabilidade”, oriunda da discussão dos Direitos Humanos e aprofundada no contexto da epidemia de HIV/AIDS, permitiu e permite analisar os múltiplos fatores que influenciam e, muitas vezes, determinam comportamentos individuais ou de determinados grupos sociais. Esses fatores, por isso mesmo, não podem ser considerados apenas do ponto de vista individual, mas apontam para dimensões coletivas, nas quais estão em jogo estruturas e sistemas

⁸ CAMPANERUT, Camila. *Aids aumenta entre jovens homossexuais*. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/redacao/2011/11/28/aids-aumenta-entre-jovens-homossexuais-diz-ministerio-da-saude.htm>>. Acesso em: 12 maio 2012.

⁹ BERNARDI, José. *Vulnerabilidade social e AIDS*. Porto Alegre: Pastoral de DST/Aids-CNBB, 2005. p. 27. Também GÓIS, João Bôsko Hora. A mudança no discurso educacional das ONGS/AIDS no Brasil. *Interface*, v. 7, n. 13, p. 27-44, 2003.

¹⁰ Expressão de BASTOS, Francisco Inácio. *AIDS na terceira década*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. p. 29-43.

¹¹ GÓIS, 2003, p. 34.

que tornam alguns grupos sociais mais vulneráveis à infecção. Além da constatação da falácia dos “grupos de risco”, o avanço da epidemia e a análise crítica dos dados epidemiológicos evidenciaram determinadas tendências estreitamente relacionadas com fatores sociais, políticos e econômicos. Não é estranho, hoje, falar-se em pauperização, feminização e heterossexualização da epidemia de HIV/AIDS.

Embora seja difícil analisar de maneira rápida e sintética as várias estruturas que num determinado contexto tornam indivíduos e grupos vulneráveis à epidemia de HIV/AIDS, é fundamental explicitar algumas delas. Considerando a estigmatização inicial de homens homossexuais como responsáveis e, simultaneamente, mercedores das vicissitudes da nova doença, é possível perceber claramente o impacto da homofobia e do heterossexismo¹² sobre esse grupo social. No contexto de articulação e desenvolvimento do Movimento de Libertação *Gay*, as acusações e a narrativa que se construiu sobre os inícios da epidemia ignoram os fatores que, à época, tornavam essa população vulnerável à epidemia.¹³ Passados mais de quarenta anos, e apesar das conquistas no âmbito dos direitos LGBT (Lésbicas, *Gays*, Bissexuais, Travestis e Transexuais), a homofobia e o heterossexismo continuam sendo fatores de vulnerabilidade, uma vez que interferem objetiva e subjetivamente na construção das identidades e no exercício da sexualidade, impedindo o exercício pleno da cidadania.¹⁴

Além disso, essa narrativa falaciosa sobre os inícios da epidemia ignora o fato de que antes e simultaneamente à experiência vivida pela comunidade *gay*, “a epidemia avançava velozmente na África subsahariana [sic] na ausência de qualquer cena *gay* [...], basicamente através de relações heterossexuais sem o uso de preservativos”¹⁵. Visto ao lado da experiência de haitianos, a invisibilização da situação africana e a estigmatização haitiana revelam outros fatores estruturais que geram vulnerabilidade no contexto da epidemia de HIV/AIDS: o racismo e a xenofobia. Também esses fatores não estiveram presentes apenas no início da epidemia, mas se atualizam constantemente, seja em relação a determinadas regiões ou continentes, ou em realidades locais.¹⁶

Mais recente é o crescente número de mulheres sendo infectadas pelo vírus HIV e adoecendo em decorrência da AIDS. Embora em alguns casos se acusem os movimentos feministas e as mudanças conquistadas em termos de autonomia das mulheres e nos padrões de gênero decorrentes, o discurso tende a ser mais vitimizador nesse caso. O perigo desse discurso é justamente apagar as reais questões que podem colocar as mulheres em situações de vulnerabilidade, sem apontar para as estruturas

¹² Sobre esses conceitos veja BORRILLO, Daniel. A homofobia. In: LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Debora. *Homofobia e educação*. Brasília: Letras Livres/UnB, 2009. p. 15-46.

¹³ BASTOS, 2006, p. 34.

¹⁴ Veja, por exemplo, *Plano Nacional de Enfrentamento da epidemia de AIDS e DST entre gays, HSH e travestis*. Brasília, 2007. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/plano_enfrentamento_epidemia_aids_hsh.pdf>. Acesso em: 12 maio 2012.

¹⁵ BASTOS, 2006, p. 33

¹⁶ Veja CHOR, Dóra; LIMA, Claudia Risso. Aspectos epidemiológicos das desigualdades raciais em saúde no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 1586-1594, set./out. 2005.

que sustentam essas situações. Aqui é preciso falar de patriarcado e sexismo¹⁷, que sustentam as várias formas de violência contra as mulheres, interferindo na sua autonomia, no caso da epidemia de HIV/AIDS seja do ponto de vista de questões práticas como negociação do uso de preservativo, seja na própria experiência de assédio e abuso sexual.¹⁸

Contudo, não é possível pensar todas essas questões (e várias outras) em nosso contexto sem apontar para o chamado fenômeno da “pauperização” e suas implicações e consequências tendo em vista o capitalismo e sua intrínseca estruturação da sociedade em classes.¹⁹ Questões econômicas afetam profundamente a relação da população LGBT com a epidemia de HIV/AIDS (seja na sobrevivência no contexto familiar, no acesso e permanência em instituições de ensino e no mercado de trabalho, entre outras). Tais questões ficam ainda mais evidentes na experiência de estigmatização e invisibilização por conta de questões étnico-raciais. Também no caso das mulheres, seu lugar e seu papel dentro do sistema capitalista determinam profundamente os fatores de vulnerabilidade, sendo que os números apontam que são as mulheres mais empobrecidas aquelas que estão mais vulneráveis à infecção e ao adoecimento. Um sistema econômico, político e social fundado na exploração e na separação necessária para sua manutenção em distintas classes, não pode senão gerar diversas formas de discriminação, que inevitavelmente redundam em múltiplas vulnerabilidades.

Por fim, há que se considerar outras formas. Profundamente moralizada e demonizada, a questão do uso de drogas também precisa ser entendida no contexto das configurações sociais que determinam essa realidade. O debate e as estratégias em redução de danos tem sido um instrumento importante para a compreensão dessa realidade, bem como de intervenção qualificada e efetiva no contexto da epidemia de HIV/AIDS.²⁰

Desde o início da epidemia de HIV/AIDS, os principais e mais efetivos intentos de enfrentamento se deram na relação com os Direitos Humanos. Essa perspectiva tem sido fundamental para buscar a superação de situações que geram vulnerabilidade.²¹ Nesse sentido, a perspectiva dos Direitos Humanos e a análise crítica das situações descritas são temas fundamentais para uma reflexão teológica comprometida com a realidade latino-americana.

¹⁷ Veja SAFFIOTI, Heleith I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.

¹⁸ Veja MULHERES COM HIV/AIDS – Dossiê. São Paulo: Instituto Patrícia Galvão, 2003.

¹⁹ PARKER, Richard; CAMARGO JR., Kenneth Rochel. Pobreza e HIV/AIDS: aspectos antropológicos e sociológicos. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 16 (Sup. 1), p. 89-102, 2000.

²⁰ Veja DELBON, Fabiana; ROS, Vera; FERREIRA, Elza Maria Alves. Avaliação da disponibilização de kits de Redução de Danos. *Saúde e Sociedade*, v. 15, n. 1, p. 37-48, jan./abr. 2006. Também: BRASIL. Ministério da Saúde, Coordenação Nacional de DST e Aids. *Manual de redução de danos*. Brasília, 2001.

²¹ BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de DST e Aids. *Direitos Humanos e HIV/Aids: avanços e perspectivas para o enfrentamento da epidemia no Brasil*. Brasília, 2008.

Respostas religiosas à epidemia de HIV/AIDS

Para pensar a teologia em sua relação com a realidade da epidemia de HIV/AIDS na América Latina é importante discutir a relação estabelecida ao longo dos anos pelas igrejas com a epidemia. Não serão abordadas aqui as formas negativas através das quais as igrejas se manifestaram (e continuam se manifestando) com relação à epidemia. Basta assinalar que um processo de efetivo envolvimento no enfrentamento da epidemia, inclusive com a eliminação de reservas e suspeitas por determinados setores em relação às igrejas, exigirá um trabalho árduo e doloroso por parte de quem acredita na importância e no potencial das instituições religiosas e da teologia.

Segundo a análise da brasileira Jane Galvão, é possível perceber, a partir da década de 1990, a atuação das igrejas e de grupos religiosos em pelo menos três áreas no Brasil: a criação de casas de apoio e ações em parceria com ONGs, o atendimento domiciliar a portadores e portadoras de HIV e fóruns de debate incluindo consultas, encontros e cursos, bem como publicações com temáticas relacionadas a HIV/AIDS.²² Embora seu estudo se restrinja à realidade brasileira, é possível utilizar essa estrutura para outras partes da América Latina.

Durante a década de 1990 surgiu um número significativo e crescente de **casas de apoio** em operação no Brasil. Nem todas estavam ligadas a igrejas ou religiões, e muitas eram fundadas e administradas por pessoas leigas.²³ Um dos exemplos mais importantes nessa área, ainda que fundada já no final dos anos 1990 é a Casa Fonte Colombo, por Freis Capuchinhos, em Porto Alegre/RS.²⁴ Além do trabalho realizado diretamente com pessoas que vivem com HIV/AIDS, sua relevância está no fato de ter impactado os rumos da Pastoral da AIDS, ligada à CNBB.²⁵ Experiência semelhante (embora com suas particularidades) pode-se perceber no trabalho desenvolvido pela Pastoral Ecumênica da VIH y SIDA²⁶, conduzida pelo pastor Lizandro Orlov em Buenos Aires, com a fundação de um “Hostal Solidario”.

Outros tipos de **organizações**, muitas vezes não diretamente ligadas a instituições religiosas, mas com atuação de pessoas ligadas a igrejas e religiões, também surgiram nesse período. Um exemplo nesse sentido foi a fundação do ASPA (Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS) em São Leopoldo, Brasil, em 1996. Idealizada por estudantes da Escola Superior de Teologia (ligada à Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil), a instituição cumpriu um papel fundamental na cidade, que por muitos anos esteve entre as cinco com maior incidência de HIV/AIDS no país. Seu trabalho se deu através de ações e projetos de prevenção, apoio a pessoas com HIV/AIDS, articulação política para efetivação de políticas públicas de enfrentamento à

²² GALVÃO, Jane. As respostas religiosas frente à epidemia de HIV/AIDS no Brasil. In: PARKER, Richard (Org.). *Políticas, instituições e AIDS: enfrentando a epidemia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA, 1997. p. 109-134.

²³ GALVÃO, 1997, p. 124-125.

²⁴ Veja <www.capuchinhosrs.org.br/fontecolombo>. Acesso em: 12 maio 2012.

²⁵ Veja <www.pastoralaidrs.org.br>. Acesso em: 12 maio 2012.

²⁶ Veja <www.pastoralsida.com.ar>. Acesso em: 12 maio 2012.

epidemia com impacto regional, nacional e internacional, incluindo ações desenvolvidas junto a grupos da igreja.

Outras iniciativas buscaram articular **debates** que envolvessem as igrejas e religiões na tentativa de construir propostas teológicas e pastorais para o enfrentamento da epidemia. Destaca-se aqui a realização da “Consulta Latino-Americana das Igrejas sobre SIDA/AIDS”, ocorrida em 1988 no Rio de Janeiro e promovida pela CESE (Coordenadoria Ecumênica de Serviços) e pelo CONIC (Conselho Nacional de Igrejas Cristãs), e os “Encontros Brasileiros de Ação Pastoral Frente à AIDS”, realizados em 1989 e 1990, promovidos pela ARCA (Apoio Religioso Contra a AIDS), um projeto do ISER (Instituto Superior de Estudos da Religião).²⁷ Atividades semelhantes têm ocorrido também por toda a América Latina, especialmente em períodos mais recentes. Percebe-se, nessas iniciativas, a importância da atuação de organizações ecumênicas, muitas das quais se mantinham/mantêm através de recursos de cooperação internacional. Por sua relativa independência das igrejas locais, mostram-se como espaços capazes de articular outro tipo de debate. Cabe aqui destacar, além das organizações já mencionadas, o trabalho desenvolvido por Koinonia – Presença Ecumênica, fundada em 1994 e que, desde muito cedo, articulou ações na área de HIV/AIDS.²⁸

Com o passar do tempo, também **instituições eclesiásticas** passaram a organizar atividades desse tipo. Embora seja difícil mapear e identificar iniciativas mais locais, no âmbito da Igreja Católica Romana, especialmente a partir da criação da Pastoral da AIDS em 1999, foram realizadas atividades envolvendo a igreja nacional.²⁹ No âmbito da IECLB, mais recentemente, destaca-se a realização do Seminário Nacional sobre HIV/AIDS, em 2004, organizado pelo Departamento de Diaconia.³⁰ Muitas dessas iniciativas resultaram na elaboração de **documentos**. Mundialmente, já em 1986 o Conselho Mundial de Igrejas se manifestou através do documento “A AIDS e a igreja como comunidade de cura”³¹. Muitos desses documentos trazem elaborações importantes e inovadoras sobre a epidemia de HIV/AIDS e as questões relacionadas a ela por parte das igrejas, mas nem sempre foram/são incorporadas às práticas cotidianas de suas comunidades e lideranças.

No caso brasileiro, é importante mencionar as iniciativas das religiões de matriz africana. No início da epidemia não houve um envolvimento substancial no seu enfrentamento. Isso se deveu, particularmente, à discriminação e aos preconceitos sofridos por essas tradições religiosas já antes da epidemia e também ao fato de serem rapidamente estigmatizadas no contexto da própria epidemia por conta de seus rituais. Além disso, outro fator de discriminação dessas tradições religiosas está ligado

²⁷ GALVÃO, 1997, p. 128.

²⁸ Veja a “Linha do Tempo” que mostra a trajetória de KOINONIA na luta pela superação do HIV/AIDS. Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br/linha-tempo-11-2011.asp#sobe>>. Acesso em: 12 maio 2012.

²⁹ PASTORAL DST/AIDS. *Viu e teve compaixão - Igreja e Aids*. Fortaleza: CNBB/Pastoral DST/Aids, 2002. p. 5s.

³⁰ Veja DEPARTAMENTO DE DIACONIA DA IECLB. *Caderno do Seminário Nacional sobre HIV/Aids: Quebrar o silêncio. Restaurar a dignidade*. Porto Alegre: IECLB, 2005.

³¹ CMI. *El Sida y La Iglesia como comunidad de sanación*. Genebra, 1986. Disponível em: <http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/documentos/comunidad.html>. Acesso em: 12 maio 2012.

à presença de homossexuais.³² Mais recentemente, no entanto, inclusive com maior reconhecimento e respeito a essas tradições religiosas, as religiões de matriz africana têm atuado de maneira articulada e eficiente no enfrentamento da epidemia de HIV/AIDS, especialmente através das redes de saúde organizadas em vários estados e âmbito nacional.³³

Por fim, devem-se mencionar, também, iniciativas fora do mundo eclesiástico e teológico. Em âmbito governamental, em 2006, o Programa Nacional de DST/AIDS do Ministério da Saúde do Brasil convocou o *Seminário AIDS e Religião*. Da mesma forma, governos estaduais têm articulado encontros e redes de religiões para discutir formas de atuação conjunta.³⁴ No âmbito da sociedade civil, a Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS (ABIA) desenvolveu, entre 2005 e 2010, em cinco capitais brasileiras o projeto *Respostas religiosas à epidemia de HIV/AIDS no Brasil*. Esse projeto reuniu um conjunto importante de elementos sobre a atuação das igrejas, muitos dos quais ainda estão em análise, e produziu muitas publicações refletindo sobre essas questões.³⁵

Ou seja, há, desde a década de 1990, um esforço crescente na tentativa de aproximar as igrejas da discussão e prática no que diz respeito à epidemia de HIV/AIDS. As igrejas, de fato, são (ou podem ser) agentes fundamentais para o enfrentamento da epidemia, particularmente num continente marcado por uma profunda e diversa religiosidade (institucional, mas também popular). Para tanto será necessário que enfrentem questões fundamentais que estão no âmago da epidemia e das populações atingidas por ela.

Teologia e HIV/AIDS

É inegável que nas iniciativas apontadas acima se produziram perspectivas teológicas diversas e inovadoras, considerando que a teologia é produzida não apenas nos círculos acadêmicos, mas a partir do envolvimento de pessoas de fé, comunidades e igrejas. Numerosos folhetos, panfletos e livretos têm sido editados por grupos e organizações e mesmo igrejas sobre a epidemia de HIV/AIDS. Grupos e organizações como as mencionadas (e aqui cabe também mencionar as Católicas pelo Direito de Decidir³⁶), bem como iniciativas eclesiásticas (Pastoral da AIDS, IECLB³⁷) ou mesmo

³² GALVÃO, 1997, p. 115. A relação entre religiões afro-brasileiras e homossexualidade tem sido objeto de inúmeros estudos. Veja: FRY, Peter. *Pra inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

³³ Veja, por exemplo, <www.religiofosauade.blogspot.com.br>. Acesso em: 12 maio 2012.

³⁴ Veja MÚSCARI, Marcello Felipe de Jesus. *A dupla construção: A resposta à AIDS e a regulação do religio* no “1º Seminário Aids e religião do Rio Grande do Sul”. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS, 2011. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/40398/000827246.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 28 maio 2012.

³⁵ ABIA. *Respostas religiosas ao HIV/AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA, 2010. Disponível em: <http://www.abiaids.org.br/_img/media/Livreto%20Religi%C3%B5es%20completo.pdf>. Acesso em: 28 maio 2012.

³⁶ Veja, por exemplo, OROZCO, Yury Puello. *Mulheres, AIDS e religião. Católicas pelo Direito de Decidir*, São Paulo, 2002.

³⁷ Veja, por exemplo, CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *Pastoral DST/AIDS. Viu e teve compaixão*. Igreja e Aids. Fortaleza: CNBB - Pastoral DST/Aids, 2002, entre outros materiais.

governamentais e civis diversas. Muito dessa teologia, no entanto, não está sistematizada e disponível para formação e estudos. Em outros casos, o que foi produzido é de difícil acesso ou invisibilizado, justamente porque questiona discursos e práticas normativas das instituições que mantêm as estruturas que, ao mesmo tempo, são responsáveis pelo avanço da epidemia. Carece-se, todavia, de reflexões teológicas de fôlego, que ampliem, aprofundem e expandam essas elaborações.

Alguns teólogos e algumas teólogas latino-americanos já se debruçaram sobre a realidade da epidemia de HIV/AIDS.³⁸ Aqui e ali é possível encontrar artigos e textos que debatem esses temas a partir da teologia.³⁹ No âmbito da teologia da libertação latino-americana é notável que apenas na década de 1990 comecem a surgir reflexões de teólogos e teólogas sobre essa temática e de modo muito esparso, fundamentalmente advogando solidariedade.⁴⁰ É notável, ao mesmo tempo, que já em 1991 encontremos um artigo publicado na coletânea “René Girard com teólogos da libertação”, do teólogo James Alison intitulado “AIDS como lugar de revelação”⁴¹.

De certa forma, não é de estranhar que a epidemia de HIV/AIDS não tenha se tornado tema central para os teólogos da libertação. Considerando o fato de que a emergência da epidemia nas Américas se deu como uma questão ligada à comunidade *gay* e foi assim que entrou na realidade dos países latino-americanos, exigia-se, do ponto de vista da teologia, abordagens que considerassem questões de gênero e sexualidade. Segundo Ivan Perez Hernández:

[...] a geração fundadora das TsL estava composta fundamentalmente de homens brancos que dialogavam principalmente no que quefazer teológico [...] com a análise de classe. Se a esta geração já lhe custou o trabalho de enriquecer com as demandas libertadoras dos grupos antes mencionados suas admiráveis contribuições iniciais, quanto mais trabalhoso foi para eles desprender-se ainda mais do sexismo e do *hetero-sexismo* – ambos tão imbricados – que caracterizavam em dupla medida a esquerda do subcontinente assim como de suas igrejas. [...] não é senão até o surgimento da epidemia de AIDS, no início dos oitenta, que se geram discussões públicas críticas acerca da sexualidade e da homossexualidade em países onde a Igreja Católica e/ou regimes militares exerciam um controle quase total sobre como esses temas deviam ser discutidos na esfera pública⁴².

³⁸ Um dos teólogos brasileiros que mais sistematicamente trabalhou o tema é José Trasferetti. Veja, por exemplo: TRASFERETTI, José Antônio; LIMA, Lívia Ribeiro. *Teologia, sexualidade e Aids*. Aparecida, SP: Santuário, 2009.

³⁹ Por exemplo, PEREIRA, Nancy Cardoso. *Igrejas e Aids (2): perspectivas bíblicas e pastorais*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos de Religião, 1990; SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. *Aids e religião: aproximações ao tema*. *Impulso*, Piracicaba, v. 13, p. 21-39, set./dez. 2002.

⁴⁰ Veja reflexão de HERNANDEZ, Ivan Perez. *Teologías de la Liberación y minorías sexuales em America Latina y el Caribe*. In: TRASFERETTI, 2004, p. 123s. Também texto de ALVES, Rubem. *AIDS. Tempo e Presença*, v. 269, p. 52-53, 1993.

⁴¹ ALISON, James. *AIDS como lugar de revelação*. In: ASSMAN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991. p. 309.

⁴² HERNANDEZ, 2004, p. 108-109.

Ora, se foram justamente no âmbito dessas duas correntes teológicas (teologia feminista e teologia *gay*) que as mais importantes reflexões teológicas sobre e a partir da experiência da epidemia de HIV/AIDS foram desenvolvidas, torna-se compreensível, embora não tivesse que ser dessa maneira, a pouca atenção dada pela teologia da libertação a esse fenômeno e suas implicações dentro de um projeto libertador de igreja e sociedade. Com isso não se quer afirmar que a teologia *gay* seja a única, ou mesmo a melhor, forma de produção de conhecimento teológico disponível nesse tema.⁴³ Ainda assim, considerando as circunstâncias históricas que vincularam (em grande parte discursivamente) a epidemia à comunidade *gay*, a existência de um movimento social articulado permitiu, pelo menos na América do Norte, que em seu seio fossem elaboradas respostas teológicas libertadoras para a realidade do HIV/AIDS. A própria epidemia, por seu turno, representou um questionamento a esse movimento e às construções teológicas *gays* que se vinham construindo desde os anos 1960, provocando uma radicalização e aprofundamento inclusive na teologia.⁴⁴

O grande passo dado, particularmente no campo da sexualidade, foi a percepção da insuficiência de categorias identitárias fixas e essencializadas. O rompimento dos históricos e persuasivos binarismos identitários em termos de gênero e sexualidade propostos por correntes liberacionistas fez emergir um discurso e uma prática que buscaram lidar com a fluidez, a transitoriedade e a ambiguidade das construções identitárias, suas consequências para o discurso teológico e a constituição e permanência das instituições eclesiais. Emergiu, então, um discurso teológico que, a partir das histórias (narrativas) sexuais silenciadas e marginalizadas, transgride as fronteiras de um discurso (hetero ou homo)normativo, assumindo a descontinuidade do seu próprio discurso e a necessidade de constante revisão e reconstrução.⁴⁵ É o que se pode chamar de uma teologia *queer* ou uma teologia indecente.⁴⁶

Nesse ponto vale destacar que, tanto do ponto de vista do movimento social como da reflexão teórica e sua absorção no campo da teologia, o que se propõe e se busca é perceber de que forma as identidades são construídas na interconexão de diversos sistemas estruturantes, como gênero, sexualidade, raça/etnia, geração, habilidade, classe social etc. Aqui também deveria ficar evidente a sua contribuição para as reflexões e construções teóricas e políticas evidenciadas no âmbito da epidemia de HIV/AIDS, naquilo que diz respeito às situações de vulnerabilidade mencionadas acima. Seja no campo político, teórico, teológico e/ou pastoral, apenas uma reflexão que considere todas essas dimensões na sua inter-relação será capaz de oferecer respostas relevantes para o enfrentamento da epidemia.

Não deixa de ser pelo menos curioso o fato de que as elaborações teológicas de muitos dos teólogos *gays* norte-americanos, mas também de teólogas feministas e

⁴³ Sobre a forma como teólogos *gays* lidaram com as questões suscitadas pela AIDS nos anos 1980 e 1990, veja STUART, Elizabeth. *Gay and lesbian theologies: Repetitions with critical difference*. Aldershot: Ashgate, 2003. p. 65-77.

⁴⁴ Veja MUSSKOPF, André S. *Via(da)gens teológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 209-224.

⁴⁵ Dois autores em que se pode perceber essa transição e essas mudanças são J. Michael Clark e Robert Goss.

⁴⁶ A principal referência é ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology*. London: Routledge, 2001.

lésbicas, sejam profundamente influenciadas pelas elaborações teológicas de teólogos da libertação latino-americanos. Se considerarmos o fato de que o texto mencionado, publicado na coletânea “René Girard com teólogos da libertação”, seja de autoria justamente de um teólogo *gay*, James Alison, as possibilidades e as lacunas na teologia latino-americana no campo da epidemia de HIV/AIDS, principalmente na sua relação com questões de gênero e sexualidade não heteronormativas, ficam mais evidentes. Ainda assim é possível desenhar uma trajetória da produção teológica homossexual/*gay/queer*/da diversidade sexual na América Latina construída em grupos cristãos LGBT e por alguns teólogos.⁴⁷ Nessas produções seguramente se encontram pistas para uma elaboração teológica em face da epidemia de HIV/AIDS.

As elaborações teológicas mais promissoras nessa área, sem dúvida, são da teóloga argentina Marcella Althaus-Reid. Na sua proposta de uma “teologia indecente” ela articula sua formação na teologia da libertação latino-americana com os estudos *queer* e pós-coloniais, advogando a “indecência” como um “contradiscurso para o desmascaramento [*unmasking*] e desnudamento [*unclothing*] dos pressupostos sexuais construídos para dentro da teologia da libertação durante as últimas décadas, mas também hoje ao confrontar questões de globalização e a nova ordem mundial neoliberal”⁴⁸. Segundo ela:

Uma teologia indecente é uma teologia que problematiza e desnuda as camadas míticas de múltipla opressão na América Latina, uma teologia que, encontrando seu ponto de partida na interseção da teologia da libertação e do pensamento *queer*, refletirá sobre a opressão econômica e teológica com paixão e imprudência. Uma teologia indecente questionará o tradicional campo da decência e ordem latino-americanas enquanto permeiam e apoiam as múltiplas (eclesiológica, teológica, política e amorosa) estruturas de vida em meu país, Argentina, e em meu continente⁴⁹.

Mais uma vez, e agora profundamente enraizada na realidade latino-americana, uma teologia que considere a epidemia de HIV/AIDS e todas as questões nela implicadas, não poderá ser senão “indecente” no uso de suas fontes, em seus instrumentais de análise e em suas conclusões. Nisso, recuperará a mensagem central do evangelho na sua mais absurda radicalidade, alinhando-se com a perspectiva do reino de Deus e a transformação das estruturas sociais, políticas, econômicas e religiosas que impedem sua materialização em nossas experiências históricas concretas, gerando opressão, dominação, exclusão e marginalização. Por isso é para a produção de nossos corpos, do corpo do mundo e do corpo de Deus que precisamos olhar, buscando caminhos de indecência.

⁴⁷ MUSSKOPF, 2012, p. 228-289.

⁴⁸ ALTHAUS-REID, 2001, p. 168.

⁴⁹ ALTHAUS-REID, 2001, p. 2.

Teologia e corpo – mais uma vez

A teologia da libertação, em sua formulação clássica, utilizou a categoria do “pobre” como lugar teológico fundante para qualquer reflexão teológica. Em suas elaborações, no entanto, tal categoria analítica e epistemológica foi construída de maneira universalizante, metafísica, muitas vezes ignorando questões fundamentais na experiência concreta das pessoas pobres, vivida em sua corporeidade e construída de maneira múltipla e complexa. Pouco a pouco, tais questões foram sendo trazidas à tona pelas múltiplas teologias da libertação que foram sendo elaboradas na América Latina. Embora não tenham sido reconhecidas e incorporadas criticamente por grande parte dos teólogos da libertação mais comemorados, seus reclamos apontam justamente para a necessidade de assumir de maneira séria e responsável a experiência corporal dos múltiplos sujeitos da teologia, utilizando, de maneiras diversas, o corpo como paradigma fundamental para a elaboração teológica.

A pergunta pelo corpo na teologia é uma pergunta pelo fundamento, pelo método e pela autoridade. Quais são os corpos autorizados, os corpos que contem/pesam? Quais são os sentidos da vida, das relações, de D*s que são permitidos no universo do fazer teológico? O que tem a dizer sobre seus jeitos, suas formas de produzir conhecimento na produção da sobrevivência e do sentido? Que violências e prazeres trazem marcados em suas múltiplas camadas de cultura? Como se montam e desmontam no cotidiano ordinário do fazer-se e apreender-se? Quais são as estruturas de poder e saber que definem o legítimo? Há espaço para a ambiguidade, a provisoriidade e as contradições dos corpos que vivem e produzem a teologia nossa de cada dia? Todas essas são perguntas que emergem ao adentrarmos no universo das pessoas que vivem e convivem com HIV/AIDS em seus corpos e para as quais a teologia precisa dar uma resposta.

Em sua conferência no Fórum Mundial de Teologia e Libertação em Belém do Pará em 2009, a teóloga lésbica-feminista Mary Hunt articulou essas questões de maneira brilhante na expressão “os corpos não mentem”. Afirma ela: Os corpos de crianças mortas em Gaza, Zimbábue e Camboja não mentem. Os corpos trabalhando em condições subumanas não mentem. Os corpos de mulheres e adolescentes privadas de direitos sexuais e direitos reprodutivos não mentem. Os corpos *gays*, lésbicos, bissexuais, transgêneros não mentem. Os corpos de pessoas com deficiência não mentem.⁵⁰ Os corpos de pessoas com HIV/AIDS não mentem! Em suas múltiplas formas de existir e relacionar-se revelam os múltiplos sistemas que dominam, exploram, excluem, marginalizam. Não há como negar sua materialidade e seu conhecimento. São corpos “indecentes”, empobrecidos, débeis, fragilizados, se se quiser, feitos vulneráveis pelo sistema de decência que constrói e alimenta a homofobia, o sexismo e o heterossexismo, o racismo e a xenofobia, o classismo e as formas de dominação, exploração e marginalização que definem o capitalismo desde sempre, operando contra a vida e produzindo a morte (material, simbólica e social).

⁵⁰ HUNT, Mary. *Bodies don't lie*. Texto apresentado no Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Janeiro de 2009. Disponível em: <<http://www.wfll.org/pdf/063.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2012.

Por isso, na elaboração de perspectivas teológicas que considerem seriamente a epidemia de HIV/AIDS na América Latina é fundamental que deixemos esses corpos falarem em toda a sua indecência. É nossa tarefa como teólogos e teólogas. Pois, como diz Mary Hunt: “Precisamos explorar a corporeidade teologicamente como se fosse uma questão de vida ou de morte, porque é. Como teólogos e teólogas, nossa tarefa é não somente buscar sentido, mas fazer mudança. Nossos corpos também não devem mentir”⁵¹.

Referências bibliográficas

- UNAIDS. *Global report: UNAIDS report on the global AIDS epidemic 2010*. Disponível em: <http://www.unaids.org/documents/20101123_globalreport_em.pdf>. Acesso em: 12 maio 2012.
- THE KAISER MEDIA Fellowships in Health; Fundación Huesped. *Manual para a cobertura de HIV/AIDS*. Disponível em: <<http://www.kff.org/hivaids/upload/7124-03Portuguese.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2012.
- CAMPANERUT, Camila. *Aids aumenta entre jovens homossexuais*. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/redacao/2011/11/28/aids-aumenta-entre-jovens-homossexuais-diz-ministerio-da-saude.htm>>. Acesso em: 12 maio 2012.
- BERNARDI, José. *Vulnerabilidade social e AIDS*. Porto Alegre: Pastoral de DST/Aids-CNBB, 2005. p. 27.
- GÓIS, João Bôscio Hora. A mudança no discurso educacional das ONGS/AIDS no Brasil. *Interface*, v. 7, n. 13, p. 27-44, 2003.
- BASTOS, Francisco Inácio. *AIDS na terceira década*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006. p. 29-43.
- BORRILLO, Daniel. A homofobia. In: LIONÇO, Tatiana; DINIZ, Debora. *Homofobia e educação*. Brasília: Letras Livres/UnB, 2009. p. 15-46.
- PLANO NACIONAL de Enfrentamento da epidemia de AIDS e DST entre gays, HSH e travestis. Brasília, 2007. Disponível em: <http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/publicacoes/plano_enfrentamento_epidemia_aids_hsh.pdf>. Acesso em: 12 maio 2012.
- CHOR, Dôra; LIMA, Claudia Risso. Aspectos epidemiológicos das desigualdades raciais em saúde no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 5, p. 1586-1594, set./out. 2005.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Perseu Abramo, 2004.
- MULHERES COM HIV/AIDS – Dossiê. São Paulo: Instituto Patrícia Galvão, 2003.
- PARKER, Richard; CAMARGO JR., Kenneth Rochel. Pobreza e HIV/AIDS: aspectos antropológicos e sociológicos. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 16 (Sup. 1), p. 89-102, 2000.
- DELBON, Fabiana; ROS, Vera; FERREIRA, Elza Maria Alves. Avaliação da disponibilização de kits de Redução de Danos. *Saúde e Sociedade*, v. 15, n. 1, p. 37-48, jan./abr. 2006.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Coordenação Nacional de DST e Aids. *Manual de redução de danos*. Brasília, 2001.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de DST e Aids. *Direitos Humanos e HIV/Aids: avanços e perspectivas para o enfrentamento da epidemia no Brasil*. Brasília, 2008.
- GALVÃO, Jane. As respostas religiosas frente à epidemia de HIV/AIDS no Brasil. In: PARKER, Richard (Org.). *Políticas, instituições e AIDS: enfrentando a epidemia no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA, 1997. p. 109-134.

⁵¹ HUNT, 2009, p. 5.

- KOINONIA. *Linha do tempo*. Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br/linha-tempo-11-2011.asp#sobe>>. Acesso em: 12 maio 2012.
- KOINONIA. *AIDS & Igrejas*: Um convite à ação. Rio de Janeiro: Koinonia, [s.d.].
- PASTORAL DST/AIDS. *Viu e teve paixão - Igreja e Aids*. Fortaleza: CNBB/Pastoral DST/Aids, 2002. p. 5s.
- DEPARTAMENTO DE DIACONIA DA IECLB. *Caderno do Seminário Nacional sobre HIV/Aids*: Quebrar o silêncio. Restaurar a dignidade. Porto Alegre: IECLB, 2005.
- CMI. *El Sida y La Iglesia como comunidad de sanación*. Genebra, 1986. Disponível em: <http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/documentos/comunidad.html>. Acesso em: 12 maio 2012.
- FRY, Peter. *Pra inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- MÚSCARI, Marcello Felipe de Jesus. *A dupla construção*: A resposta à AIDS e a regulação do religioso no “1º Seminário Aids e religião do Rio Grande do Sul”. Trabalho de Conclusão de Curso. Porto Alegre: UFRGS, 2011. Disponível em: <<http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/40398/000827246.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 28 maio 2012.
- ABIA. *Respostas religiosas ao HIV/AIDS no Brasil*. Rio de Janeiro: ABIA, 2010. Disponível em: <http://www.abiaids.org.br/_img/media/Livreto%20Religi%C3%B5es%20completo.pdf>. Acesso em: 28 maio 2012.
- OROZCO, Yury Puello. Mulheres, AIDS e religião. *Católicas pelo Direito de Decidir*, São Paulo, 2002.
- DEPARTAMENTO de Diaconia da IECLB. *Dia Nacional da Diaconia – 7 de maio de 2000*. Caderno. Porto Alegre: IECLB, 2000.
- TRASFERETTI, José Antônio; LIMA, Livia Ribeiro. *Teologia, sexualidade e Aids*. Aparecida, SP: Santuário, 2009.
- PEREIRA, Nancy Cardoso. *Igrejas e Aids (2): perspectivas bíblicas e pastorais*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos de Religião, 1990.
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Aids e religião: aproximações ao tema. *Impulso*, Piracicaba, v. 13, p. 21-39, set./dez. 2002.
- HERNANDEZ, Ivan Perez. Teologías de la Liberación y minorías sexuales em America Latina y el Caribe. In: TRASFERETTI, José (Org.). *Teologia e Sexualidade - Um ensaio contra a exclusão moral*. Campinas: Átomo, 2004. p. 123s.
- ALVES, Rubem. AIDS. *Tempo e Presença*, v. 269, p. 52-53, 1993.
- ALISON, James. AIDS como lugar de revelação. In: ASSMAN, Hugo (Ed.). *René Girard com teólogos da libertação*. Petrópolis: Vozes; Piracicaba: UNIMEP, 1991.
- STUART, Elizabeth. *Gay and lesbian theologies*: Repetitions with critical difference. Aldershot: Ashgate, 2003. p. 65-77.
- MUSSKOPF, André S. *Via(da)gens teológicas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. p. 209-224.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent theology*. London: Routledge, 2001.
- HUNT, Mary. *Bodies don't lie*. Texto apresentado no Fórum Mundial de Teologia e Libertação. Janeiro de 2009. Disponível em: <<http://www.wftl.org/pdf/063.pdf>>. Acesso em: 30 maio 2012.

Sítios da internet

- www.teologiaysida.org. Acesso em: 12 maio 2012.
- www.capuchinhosrs.org.br/fontecolombo. Acesso em: 12 maio 2012.
- www.pastoralids.org.br. Acesso em: 12 maio 2012.
- www.pastoralsida.com.ar. Acesso em: 12 maio 2012.
- www.religrafosaude.blogspot.com.br. Acesso em: 12 maio 2012.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

O VÍRUS QUE ROMPEU BARREIRAS E QUEBROU OS MUROS DA IGREJA¹

The virus that broke barriers and the walls of the church

Wanda Deifelt²

Resumo: Este artigo apresenta uma retrospectiva do impacto que a AIDS teve nas últimas décadas. Se, inicialmente, soropositivos foram tratados com silêncio e recriminação, a AIDS também ofereceu às igrejas a oportunidade de repensar seus postulados e rever suas práticas. Três aspectos são identificados como áreas de desafio e crescimento: HIV/AIDS em uma perspectiva simultaneamente comunitária (local) e global; uma abordagem mais abrangente da sexualidade humana, com um questionamento à heterossexualidade normativa; e o impacto da AIDS entre as mulheres, analisando a interconexão entre gênero, classe, raça/etnia e idade.

Palavras-chave: HIV/AIDS. Resposta das igrejas à AIDS. Sexualidade; homossexualidade, heterossexualidade compulsória. Teologia feminista.

Abstract: This essay presents a review of the impact AIDS has had in the past decades. If people with HIV were originally perceived with silence and discrimination, the AIDS crisis has also offered the churches a unique opportunity to rethink theological constructs and revisit their practices. Three aspects are identifies as challenges and hallmarks of growth: HIV/AIDS as an issue to be addressed communally (locally) and globally; a broadening of the understanding of human sexuality, with a challenge to heterosexual normativity; and the impact of AIDS among women, analyzing the interconnection between gender, class, race/ethnicity, and age.

Keywords: HIV/AIDS. Churches' response to AIDS. Sexuality; homosexuality; compulsory heterosexuality. Feminist theology.

*Os dogmas assustam como trovões,
e que medo de errar a sequência dos ritos!
Em compensação, Deus é mais simples que as religiões.*
(Mário Quintana)

¹ O artigo foi recebido em 11 de junho de 2012 e aprovado em 20 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Teologia. Professora de Teologia no Luther College, Decorah, IA, EUA. Contato: deifwa01@luther.edu

- Mas, então, ousei comentar, estais ainda longe da solução...*
– *Estou pertíssimo, disse Guilherme, mas não sei de qual.*
– *Então não tendes uma única resposta para vossas perguntas?*
– *Adso, se a tivesse ensinaria teologia em Paris.*
– *Em Paris eles têm sempre a resposta verdadeira?*
– *Nunca, disse Guilherme, mas são muito seguros de seus erros.*
(Umberto Eco, *O nome da rosa*)

Poucos dias depois, tendo Jesus entrado novamente em Cafarnaum, o povo ouviu falar que ele estava em casa. Então muita gente se reuniu ali, de forma que não havia lugar nem junto à porta; e ele lhes pregava a palavra. Vieram alguns homens, trazendo-lhe um paralítico, carregado por quatro deles. Não podendo levá-lo até Jesus, por causa da multidão, removeram parte da cobertura do lugar onde Jesus estava e, através de uma abertura no teto, baixaram a maca em que estava deitado o paralítico. Vendo a fé que eles tinham, Jesus disse ao paralítico: “Filho, os seus pecados estão perdoados”. Estavam sentados ali alguns mestres da lei, raciocinando em seu íntimo: “Por que esse homem fala assim? Está blasfemando! Quem pode perdoar pecados, a não ser somente Deus?” Jesus percebeu logo em seu espírito que era isso que eles estavam pensando e lhes disse: “Por que vocês estão remoendo essas coisas em seus corações? Que é mais fácil dizer ao paralítico: ‘Os seus pecados estão perdoados’, ou: ‘Levante-se, pegue a sua maca e ande’? Mas, para que vocês saibam que o Filho do homem tem na terra autoridade para perdoar pecados – disse ao paralítico – eu lhe digo: Levante-se, pegue a sua maca e vá para casa”. Ele se levantou, pegou a maca e saiu à vista de todos. Esses ficaram atônitos e glorificaram a Deus, dizendo: “Nunca vimos nada igual!”
(Marcos 2.1-12)

O mapa da AIDS no mundo mostra que a pandemia do HIV/AIDS ainda nos acompanhará por muito tempo. Apesar de mais pessoas sobreviverem sendo soropositivas, o número de novos casos ainda é preocupante e o de mortes continua sendo avassalador. Cresce o número de pessoas infectadas e afetadas pelo vírus. Conforme o relatório de 2011 sobre a situação da AIDS divulgado pela UNAIDS (Programa Conjunto das Nações Unidas sobre HIV/AIDS), há cerca de 34 milhões de pessoas infectadas, das quais a metade é do sexo feminino.³

Para as igrejas, a AIDS é um desafio. Quando surgiram os primeiros casos, no início dos anos 1980, a AIDS era associada a homossexuais. As igrejas, de modo geral, ignoraram a questão e ecoaram o que também predominava no espaço público: silêncio ou recriminação. Em 1985, por exemplo, o ministro da Saúde de José Sarney,

³ Disponível em: <http://www.unAIDS.org/en/media/unAIDS/contentassets/documents/unAIDSpublication/2011/JC2216_WorldAIDSday_report_2011_en.pdf>. Acesso em: 28 maio 2012.

Carlos Sant'Anna, anunciou que o combate à AIDS não era prioridade do governo.⁴ O fato do vírus estar associado a comportamentos de risco (uso de drogas e práticas sexuais consideradas imorais) ofereceu ao discurso religioso moralizante não só a desculpa do silêncio, mas principalmente a oportunidade da culpa: a AIDS foi transformada em praga divina para punir homossexuais e drogaditos.

Mesmo que a AIDS tenha atingido milhares de pessoas, essas histórias ficaram no anonimato. No Brasil, a opinião pública mudou, em grande parte, devido aos casos (e mortes) de pessoas famosas. Em 1990, o cantor e compositor Agenor de Miranda Araújo Neto, Cazuza, morreu aos 32 anos de idade. A sua degradação física comoveu o país e sua história tornou palpável o sofrimento e a discriminação que a AIDS traz. Em 1993, a atriz Sandra Bréa, que veio a falecer em 2000, anunciou que era portadora do vírus. Devido ao seu renome, a sociedade brasileira começou a se dar conta que AIDS também afeta mulheres. Em 1997, morreu o sociólogo Herbert de Souza, Betinho, um hemofílico que havia sido contaminado através de uma transfusão de sangue. Apesar de fragilizado, Betinho fez muitas aparições públicas defendendo o tratamento digno aos doentes de AIDS.

Com as mudanças na opinião pública, também o discurso e a prática das igrejas mudaram. As igrejas foram forçadas a tratar de um assunto que era mais fácil ignorar ou acusar como pecaminoso ao se darem conta que nem todas as pessoas soropositivas haviam sido contaminadas por atitudes supostamente devassas e que a doença atingia proporções pandêmicas, especialmente no solo africano. O discurso do tele-evangelista Pat Robertson, por exemplo, de que a AIDS era punição de Deus pela homossexualidade já não convencia. O silêncio e a vergonha com que aidéticos eram tratados por seus familiares também exigiam outra postura pastoral, apesar de padres, pastores e pastoras não terem o preparo necessário para lidar com acompanhamento terapêutico ou ministerial nesses casos. A AIDS quebrou os muros das igrejas e, suplicante, exigiu atenção.

Dadas as proporções globais da doença, já não havia mais como ignorar seus efeitos devastadores. A AIDS ofereceu uma oportunidade teológica de discutir abertamente temas que, de outra maneira, não viriam à tona: sexualidade, políticas públicas de prevenção e saúde, interconectividade entre gênero, raça/etnia e pobreza, educação sexual e, em geral, a revisão de preconceitos. A AIDS invadiu o espaço teológico e eclesial e exigiu que o discurso religioso e sua prática se atualizassem. Apesar de seus efeitos nefastos, o vírus da AIDS também rompeu barreiras e acabou quebrando os muros das igrejas, fazendo com que elas tivessem maior inserção na sociedade e incorporando debates atuais em seu labor teológico.

HIV/AIDS em uma perspectiva comunitária e global

Semelhante ao texto bíblico do paraplético trazido em sua maca pelos amigos (Mc 2.1-12), a AIDS é uma doença que não afeta somente indivíduos. Ela tem uma

⁴ Revista *Época*, p. 56, 10 de julho de 2000.

repercussão comunitária e global. A cada dia, sete mil pessoas são infectadas pelo vírus, sendo que dessas, mil são crianças menores de 15 anos. Do restante (seis mil novas contaminações diárias), 51% são mulheres e 41% são jovens de 15 a 24 anos de idade.⁵ A África Subsaariana comporta o maior número de pessoas com AIDS, mas mesmo tendo a maior parcela de soropositivos, essa ainda é a região que tem o menor acesso a tratamento médico. Devido ao grande número de casos, mortes e perda de membros de família, diz-se que na África toda população está infectada ou é afetada pelo vírus.

O sofrimento e a angústia causados pelo HIV/AIDS não afetam somente aquelas pessoas infectadas pelo vírus, mas também suas famílias e pessoas próximas. A urgência em tratar a questão da AIDS, diante do cenário de pandemia, requer também das comunidades de fé uma resposta mais eficaz e pastoral. Organismos ecumênicos e internacionais como a Federação Luterana Mundial (FLM) e o Conselho Mundial de Igrejas (CMI) tomaram a frente e catalizaram o trabalho teológico, pastoral e social relacionado à AIDS nas igrejas, impulsionando trabalhos locais e conectando essas iniciativas ao cenário ecumênico internacional.

Em 1988, a Federação Luterana Mundial organizou uma consulta internacional sobre trabalho pastoral e AIDS, que resultou em uma série de resoluções específicas sobre formação teológica, práticas pastorais e atitudes das igrejas com relação a seus membros soropositivos. O texto elaborado pelos 42 participantes, representantes de 17 países, veio a ser adotado pela Federação Luterana Mundial e serviu como guia para futuros trabalhos, incluindo a revisão de conceitos teológicos como culpa e pecado, a urgência em desenvolver material educativo acerca do HIV, a necessidade de reivindicar tratamento digno e justo aos soropositivos e, por fim, um chamado às igrejas para serem comunidades de aceitação e cuidado.⁶

O Conselho Mundial de Igrejas organizou eventos e iniciativas semelhantes. Em 2001, desenvolveu um programa inédito: um currículo teológico para debater, aprofundar, questionar e melhor equipar as igrejas para lidar com HIV/AIDS. O currículo, originalmente direcionado para a realidade africana, oferece subsídios também para outros contextos.⁷ Um dos méritos desse documento, além de apontar a relação do HIV à realidade sociocultural e econômica do continente, foi de estabelecer a igreja como um espaço de compaixão, que sana corpo e alma. Esse processo não deveria ficar restrito à atuação da igreja no mundo ou à maneira como comunidades de fé lidam com soropositivos. Esse sanar se aplica também à própria igreja, que precisa rever suas práticas e seus ensinamentos para se colocar mais próxima ao Evangelho. Apesar do silêncio inicial das igrejas com relação à AIDS, a fundação de diversas organizações não governamentais e o envolvimento em distintas pastorais ajudaram a educar, prevenir e amparar soropositivos. A Igreja Católica, no Brasil, através da

⁵ Disponível em: <<http://www.slideshare.net/UNAIDS/unAIDS-report-on-the-global-AIDS-epidemic-2010>>. Acesso em: 1º jun. 2012.

⁶ FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL. *El trabajo pastoral con relación al SIDA*. Tradução Carlos Lisandro Orlov. Buenos Aires, 1988.

⁷ WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *HIV and AIDS Curriculum for Theological Institutions in Africa*. Geneva, 2001. 31 p.

CNBB, criou a Pastoral DST/AIDS em 1999, visando ao “trabalho eclesial de prevenção e assistência”.⁸ Na IECLB, menos discussão se deu no âmbito da própria igreja, mas a iniciativa de indivíduos como Richard Wangen ajudou na criação, em 1992, do grupo ASPA (Apoio, Solidariedade e Prevenção à AIDS) em São Leopoldo, RS, gerando uma parceria entre docentes, estudantes, graduados da Escola Superior de Teologia e a comunidade local. Em duas décadas de trabalho, ASPA contribuiu para a implantação e a qualificação de políticas públicas relacionadas com a prevenção e a erradicação da AIDS e de outras doenças sexualmente transmissíveis.

No contexto latino-americano, a *Pastoral Ecueménica y Solidaria con las Personas Viviendo con VIH-SIDA*, na Argentina, exemplifica a possibilidade de uma coordenação ecumênica voltada para a formação pastoral, reflexão teológica e o acompanhamento de pessoas soropositivas. A preocupação desse grupo não é só de prevenção e amparo, mas também de educar as próprias comunidades eclesiais acerca do estigma da AIDS e a responsabilidade cristã de integrar aqueles e aquelas que são socialmente marginalizadas.⁹ Além de oferecer um albergue, *Hostal Solidario*, para hospedar aidéticos e desenvolver campanhas de educação e prevenção à AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis, essa pastoral esteve na vanguarda da reflexão teológica sobre HIV/AIDS na América Latina.¹⁰

A maioria das pessoas que convivem com a doença nos dias atuais vive em meio à pobreza. Em 2010 ocorreram 1,8 milhões de mortes em decorrência de doenças relacionadas à AIDS, comparados aos 2,2 milhões em 2005.¹¹ Os números apresentados, a partir do cenário global, dão a falsa impressão de que a AIDS está sob controle. Mesmo que, percentualmente, haja um decréscimo no número de contaminações na última década, a AIDS continua sendo uma preocupação quando, a cada dia, sete mil novas pessoas são infectadas. As campanhas de prevenção, educação e distribuição de medicamentos tornaram o Brasil um modelo para a própria UNAIDS. Há mais de uma década, o governo brasileiro assinou convênios de cooperação com países lusófonos na África – Angola, Moçambique, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. A ajuda inclui a transferência de tecnologia para a fabricação de medicamentos genéricos, treina-

⁸ Disponível em: <<http://www.pastoralAIDS.org.br/quemsomos.php>>. Acesso em: 25 jun. 2012.

⁹ Disponível em: <http://www.pastoralsida.com.ar/quienes_somos.html>. Acesso em: 25 jun. 2012.

¹⁰ Entre as publicações disponíveis pela pastoral destaco as seguintes: ORLOV, Lisandro. *Como mirar un problema de todos*: Vocabulario y Prejuicios. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos; Pastoral Ecueménica y Solidaria con las Personas Viviendo con VIH-SIDA, 1993. 12 p.; ORLOV, Lisandro. *Como hablar de SIDA*: Ejes interpretativos y objetivos de la información. 2. ed. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos; Pastoral Ecueménica y Solidaria con las Personas Viviendo con VIH-SIDA, 1997. 12 p.; ORLOV, Lisandro. “*Celebrar la Vida*”: El pensamiento de las Iglesias sobre el SIDA. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos; Pastoral Ecueménica y Solidaria con las Personas Viviendo con VIH-SIDA, 1994. 12 p.

¹¹ Disponível em: <<http://www.unAIDS.org/en/dataanalysis/monitoringcountryprogress/globalAIDSprogressreport>>. Acesso em: 1º jun. 2012.

mento no controle de qualidade de matérias-primas e orientação para a administração correta do tratamento.¹²

Cooperação e parceria também se dão entre setores públicos, organizações não governamentais e comunidades eclesiais. Além das campanhas veiculadas pelos meios de comunicação de massa, alertando para os perigos do HIV e da AIDS, promovendo a inclusão social de soropositivos e elucidando a população sobre o trato com doenças sexualmente transmissíveis (DSTs), as igrejas também participam no combate e na erradicação da doença. Iniciativas ecumênicas como as mencionadas acima mostram que o discurso teológico deve estar em sintonia com os avanços científicos, tomando em consideração as descobertas em outras áreas do saber. Mas as igrejas também têm a responsabilidade de participar no debate de políticas públicas, conectando-se à sociedade civil. Exemplos concretos de parcerias são os convênios de cooperação assinados pelo governo, a partir da iniciativa de igrejas e organizações não governamentais.¹³

A AIDS exigiu um debate interdisciplinar e o estabelecimento de parcerias, com o reconhecimento de que nenhuma instituição, pública ou privada, consegue dar conta sozinha dos enormes desafios apresentados pela doença. Parcerias entre igrejas e sociedade civil – através da criação de fundações, grupos de apoio e pastorais – têm tido o melhor êxito. O estabelecimento de redes de apoio, prevenção e pesquisa nos ajudam a entender um problema complexo e dar contribuições significativas para combater seus efeitos nefastos. A AIDS carece de uma abordagem voltada ao contexto local – com propostas e iniciativas que provêm da comunidade e retornam para ela – mas também em sintonia com a realidade mais ampla, ao cenário global.

AIDS e a heterossexualidade normativa

O texto de Marcos 2.1-12 oferece muitas possibilidades de interpretação, mas um aspecto frequentemente ignorado é como o movimento de Jesus exige ampliação de espaço para deixar novas ideias e iniciativas florescerem. Jesus estava em casa, ensinando, e não havia maneira de fazer o paralisado chegar a Jesus. A multidão impedia o contato direto entre Jesus e o enfermo. A solução encontrada pelos amigos foi simples e engenhosa: abrir um buraco no telhado e fazer a maca descer pelo teto da casa. Esse feito é uma metáfora para uma igreja que quer ser inclusiva e solidária. A casa de Jesus precisa estar em constante reforma para seguir sendo profética e solidária, e às vezes essa reforma implica fazer buracos no telhado. É preciso expandir espaços, quebrar paredes e destelhar o teto para que caibam todos e todas.

A crise global da AIDS trouxe visibilidade à homossexualidade e levou a questionamentos profundos acerca da sexualidade humana e a maneira como *gay*s e lés-

¹² “Gaúchos combatem epidemias em Moçambique” e “Brasil exporta modelo de prevenção”. *Zero Hora*, p. 15, 12 de março de 2001.

¹³ ZACHÉ, Juliane. Modelo exportação: Entidades brasileiras de combate à AIDS levam seus métodos de trabalho a outros países. *Isto É*, n. 1725, p. 60, 23 de outubro de 2002.

bicas são tratados pelas igrejas.¹⁴ Fundamental, nesse processo, foi a articulação da teoria *Queer*. A teoria *Queer* se desenvolveu em grande medida como uma resposta à pandemia do HIV/AIDS, em particular devido à homofobia que o vírus engendrou. Se, em décadas anteriores, a homossexualidade podia ser dissimulada, encoberta ou ignorada, a associação inicial entre o vírus e práticas homossexuais levou à perseguição e estigmatização de aidéticos *gays*. O ativismo político de *gays* e lésbicas criou campanhas de prevenção, educação e aceitação e, em última instância, também tornou a homossexualidade visível.

A discussão aberta acerca da homossexualidade criou um rombo no telhado das igrejas porque mostrou as lacunas no discurso teológico e as falhas na prática pastoral. Também levou à suspeita de que criamos Deus à nossa imagem quando nosso Deus detesta todas as pessoas que nós detestamos. As igrejas, presas às leis e aos ritos, esqueceram que Deus é mais simples, compassivo e amoroso do que as instituições religiosas. Infelizmente o discurso religioso corroborou a exclusão social, identificando a homossexualidade como uma transgressão voluntária ou um abandono do comportamento cristão. Com a AIDS, as igrejas tiveram que ser lembradas de sua solidariedade para com os oprimidos e o imperativo evangélico do amor ao próximo:

Somos llamados a comprometernos con esta acción pastoral que nace a partir del reconocimiento de que se ha confundido, muchas veces, un diagnóstico médico con un juicio moral que afecta la dignidad de muchos hermanos y hermanas. Nos mueve el sufrimiento en que viven las personas exiliadas de la red solidaria, tanto familiar como social, y somos llamados a ser facilitadores de la reconstrucción de esas redes¹⁵.

De uma maneira irônica e paradoxal, a crise da AIDS levou também a uma crise acerca da sexualidade normativa, com profundos questionamentos à heterossexualidade patriarcal. A teoria *Queer* ajudou a desvincular a ideia de práticas sexuais com identidades sexuais, ou seja, afastou a homossexualidade do discurso biológico (sexo como uma característica fisiológica inerente a cada ser humano) para um discurso da sexualidade como uma construção.¹⁶ A heterossexualidade compulsória, normativa, é excludente, misógina, opressora e homofóbica.¹⁷ A heteronormatividade coloca obstáculos aos direitos humanos porque oprime a população *gay*, lésbica, transexual, bissexual e de masculinidades alternativas. Para serem fiéis ao Evangelho, as igrejas tiveram que rever seus preconceitos e usar mais compaixão e menos recriminação ao lidar com soropositivos, suas famílias e suas múltiplas sexualidades.

A teoria *Queer*, aliada a princípios feministas, estabeleceu a sexualidade humana como complexa, múltipla, fluida e em construção. Na crítica à heteronormatividade,

¹⁴ LOUGHLIN, Gerard (Ed.). *Queer Theology: Rethinking the Western*. Oxford: Blackwell, 2007. 351 p.

¹⁵ FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL. *Declaración de Buenos Aires*. Consulta Luterana Latinoamericana sobre el Trabajo Pastoral con Relación al SIDA. Buenos Aires, 13 al 15 de abril de 1998.

¹⁶ BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993. p. 1-16.

¹⁷ RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose (1979-1985)*. New York: Norton, 1986. p. 23-75.

Grace Jantzen, por exemplo, identificou a construção humana acerca da sexualidade com os sintomas de uma simbologia mortífera (“*symptoms of a deathly symbolic*”), pois a sexualidade humana é sinônimo de violência, estupro, procriação e relações de subordinação.¹⁸ A teoria *Queer* também apontou para a conexão entre sexualidade e economia, política, cultura e religião. A normatividade do discurso heterossexual é a normatividade da exploração. A ironia é que, nessa construção heteronormativa, a sexualidade está mais para a morte do que para a vida.

Ao invés de invocar os ditames da natureza ou os preceitos morais religiosos, a teoria *Queer*, aplicada à teologia, levou à redefinição de temas outrora marcadamente masculinos e heterossexuais, como o acesso à ordenação. Se, historicamente, o acesso ao ministério ordenado era prerrogativa de homens celibatários – sendo eventualmente estendido também a mulheres nas igrejas protestantes históricas –, a ordenação de homossexuais é aceita somente entre um número limitado de denominações. Escutar as experiências de exclusão e solidarizar-se com as narrativas pessoais de homossexuais que tiveram sua vocação negada revela a dor profunda que o modelo heterocêntrico engendra.¹⁹

Para as igrejas, a AIDS questionou e redefiniu conceitos de pecado e graça. Postulados e práticas tiveram que ser revisitados com relação à sexualidade.²⁰ Textos bíblicos referentes ao matrimônio e à homossexualidade foram reinterpretados. Perguntamos pelos critérios bíblicos que elegemos aceitar com relação à sexualidade e levantamos a suspeita de que há uma leitura seletiva de textos. A Bíblia, em última instância, não oferece um manual de ética sexual e cabe a cada geração perguntar pelos valores que guiam suas decisões. Uma leitura superficial poderia até revelar que a Bíblia estimula atitudes contraditórias com relação à sexualidade e que ela contém mais ambiguidade do que gostaríamos de aceitar.

Assim, o uso de textos bíblicos para proibir e condenar a homossexualidade deveria ser vista, no mínimo, com suspeita. Textos bíblicos refletem a cultura de sua época, os preceitos morais e os interesses políticos e econômicos de seu contexto. Por fim, constata-se que não existe palavra condenatória da parte de Jesus proibindo, condenando ou classificando como pecaminosa a atividade homossexual. É um silêncio bastante audível. Como descrito em Marcos 2.1-12, o que se aprende com Jesus é o dismantelamento de um sistema legalista em função de uma proposta mais humana, que se concretizou na identificação de Jesus com prostitutas, publicanos, doentes e deficientes, pessoas marginalizadas e pobres.

O fato da AIDS ter sido associada, no início, aos homossexuais levou à realização de que a graça de Deus não é limitada às práticas eclesásticas ou aos ensinamentos do catecismo. Semelhante à antiga atitude de que fora da igreja não há salvação (*extra ecclesiam nulla salus*), as igrejas tiveram que aceitar que a graça de Deus atinge também aqueles e aquelas cujo estilo de vida não condiz com seus preceitos. Como os

¹⁸ JANTZEN, Grace. *Foundations of Violence*. New York: Routledge, 2004. p. 12-20.

¹⁹ MUSSKOPF, André S. *Talar Rosa: Homossexuais e o Ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos, 2005. p. 101.

²⁰ ALTHAUS-REID, Marcela. *The Queer God*. New York: Routledge, 2003. 186 p.

mestres da lei em Marcos 2.1-12, líderes eclesiásticos muitas vezes tentam restringir a graça de Deus para que ela caia somente sobre os que estão dentro das igrejas. Mas Deus é mais amplo e maior do que as cercas criadas pelas instituições.

A AIDS questionou postulados teológicos. Quando os números assombrosos da AIDS levaram à passividade ou resignação, ao sentimento que nada poderia ser feito porque a AIDS é punição divina, remetendo tudo a Deus, as igrejas foram lembradas de seu compromisso evangélico. Quando o discurso moralista se tornou norma, culpabilizando a pessoa soropositiva e tentando achar deslizes em seu comportamento para justificar a razão de ser da doença, a teologia teve que resgatar o Deus que sofre com os que sofrem e geme pela reconciliação de todas as coisas. Quando o discurso religioso afirmou “aceitar o pecador, mas não o pecado” ao referir-se à homossexualidade, teólogos e teólogas resgataram o princípio de que todas as criaturas são feitas à imagem de Deus e merecem viver com respeito e dignidade, independente de nacionalidade, classe, credo, cor ou identidade sexual. Quando o HIV foi entendido como uma punição de Deus para as atitudes pecadoras dos seres humanos (como se AIDS fosse um sofrimento imposto por Deus), as igrejas foram conclamadas a ampliar seus espaços de hospitalidade à luz da compaixão de Jesus, sua autoridade para perdoar pecados e seu exemplo em reintegrar um paralítico ao convívio da comunidade.

AIDS e as mulheres

O rosto da AIDS hoje, no mundo, é pobre, negro e está se tornando cada vez mais feminino e jovem. O crescimento da AIDS entre as mulheres é uma das características da pandemia na atualidade, onde mulheres já são metade da população *aidética*.²¹ Essa situação é preocupante. As mulheres experimentam vulnerabilidade diante das articulações patriarcais e sexistas, que produzem uma inferiorização da mulher. Isso resulta em desvantagens em todos os aspectos da vida, pois há uma conexão imediata entre a posição de desigualdade que as mulheres detêm e os pilares culturais, religiosos, sociais, políticos e econômicos que sustentam preconceitos, discriminações e múltiplas opressões. O papel submisso das mulheres, apregoado pelo discurso cristão, não só inibiu a participação ativa das mulheres na igreja e na sociedade. Com relação à AIDS, essa submissão se mostrou fatal.

Resulta disso o fato de as mulheres permanecerem ainda excluídas das mais variadas instâncias de poder e decisão na vida pública e na vida privada; receberem salários menores que os dos homens para o mesmo trabalho; serem a maioria nos casos de pessoas atingidas pela violência doméstica e sexual; entre outros. Isto implica também em [sic] dizer que, no cotidiano, as mulheres têm menor liberdade de agenciamento da sua própria vida sexual, como também têm menos poder de decisão acerca do uso da camisinha

²¹ Disponível em: <http://www.unAIDS.org/en/media/unAIDS/contentassets/documents/factsheet/2012/20120217_FS_WomenGirls_en.pdf>. Acesso em: 28 maio 2012.

pelo parceiro sexual, pois há que se lembrar que esse principal método disponível para a prevenção da infecção é de controle e uso masculino.²²

O fato de, pela primeira vez na história da AIDS, as mulheres somarem 50% dos casos de infecção levou a uma abordagem de gênero no mapeamento do HIV/AIDS no cenário mundial.²³ As implicações sociais, culturais, políticas e econômicas que caracterizam a vida da maioria das mulheres incluem-nas em um grupo vulnerável. A partir da teoria e teologia feministas, apontou-se que a falta de agenciamento das mulheres como sujeitos históricos capazes de tomar decisões sobre seu corpo nega, ao mesmo tempo, sua dignidade humana e sua identidade como partícipes íntegras da boa criação de Deus. A submissão das mulheres leva à baixa autoestima, à compreensão que seu próprio corpo não lhes pertence, à dependência e passividade, à sexualidade que está a serviço dos interesses masculinos e à negação de si mesmas e de seus próprios desejos sexuais.

A teoria feminista, utilizando uma análise das relações de gênero, apontou que os papéis sociais são culturalmente construídos, muitas vezes confundindo gênero e sexo. Enquanto sexo é uma caracterização biológica, gênero é o papel socialmente definido, atribuído a homens e mulheres em qualquer cultura ou sociedade. A teologia feminista utilizou esse referencial e foi além, identificando como a teologia patriarcal utiliza a natureza, a criação ou a vontade de Deus para justificar relações sociais nem sempre igualitárias. Dentro de uma análise das relações de gênero, percebe-se que há relações de poder, que há cerceamentos de potencialidades e que homens e mulheres não têm o mesmo valor. A desigualdade entre homens e mulheres é causada por estruturas sociais, justificada através de diferenças biológicas e sancionada através de mandatos divinos. É necessário criticar os valores excludentes e discriminatórios, pois esses fomentam a desigualdade, a exclusão e o sexismo.

A submissão das mulheres, a confiança que elas depositam em seus parceiros, a insegurança em pedir que o parceiro use camisinha e a suposta disponibilidade sexual das mulheres aos homens estão entre as razões apontadas por uma análise de gênero ao crescimento da AIDS entre as mulheres. No Brasil, a epidemia da AIDS está estabilizada entre usuários de drogas, homossexuais masculinos e profissionais do sexo. O crescimento se dá entre mulheres heterossexuais.

O irônico é que, quanto mais estável o relacionamento amoroso, mais inseguro é o sexo para as mulheres. Os especialistas são unânimes: na hora H, por romantismo ou medo de gerar desconfiança e irritação no companheiro, elas concordam em manter relações sem

²² WERNECK, Jurema. A vulnerabilidade das mulheres negras. *Jornal da Redesaúde*, n. 23, p. 32, março de 2001.

²³ O mesmo vale para o Brasil: “Atualmente, ainda há mais casos da doença entre os homens do que entre as mulheres, mas essa diferença vem diminuindo ao longo dos anos. Esse aumento proporcional do número de casos de AIDS entre mulheres pode ser observado pela **razão de sexos** (número de casos em homens dividido pelo número de casos em mulheres). Em 1989, a razão de sexos era de cerca de 6 casos de AIDS no sexo masculino para cada 1 caso no sexo feminino. Em 2010, chegou a 1,7 caso em homens para cada 1 em mulheres”. Disponível em: <<http://www.AIDS.gov.br/pagina/AIDS-no-brasil>>. Acesso em: 9 jun. 2012.

camisinha, submetendo-se ao risco da contaminação pelo HIV. O que muitas não sabem é que não raro seu príncipe encantado é um viciado que compartilha seringas sujas. Ou um bissexual não assumido. Ou um dom-juan que vive pulando a cerca sem cuidado. Esta passividade das mulheres está tão arraigada que os técnicos do Ministério da Saúde acham mais fácil falar aos homens nas campanhas para tentar deter a contaminação feminina:... “Você pode fazer a diferença. Está nas suas mãos preservar a sua parceira”.²⁴

As mulheres são um grupo vulnerável não só por questões biológicas – ao se relacionar com um portador do HIV, os riscos da mulher ser contaminada são dez vezes maiores que os do homem –, mas também por questões culturais e condicionamentos de gênero.²⁵ A submissão das mulheres, o silêncio, a resignação, a idealização religiosa do sofrimento, a passividade diante da dor são explicadas por condicionamentos culturais e religiosos. Sem levá-los em consideração, não será possível desenvolver estratégias viáveis de combate e prevenção à AIDS.²⁶

Um dos efeitos colaterais do aumento no número de mulheres aidéticas é com relação ao seu papel de cuidadoras. Histórica e culturalmente tem cabido às mulheres o cuidado de crianças e pessoas com necessidades especiais (seja por idade, problemas de saúde, ou outros). Uma análise dos leitos hospitalares e ambulatoriais com pessoas portadoras do HIV mostra, em sua quase totalidade, as mulheres no papel de cuidadoras. São elas que acompanham, tratam e cuidam. Naqueles contextos onde as mulheres já são a maioria dos doentes, o número de órfãos cresceu vertiginosamente.²⁷ O aumento no número de crianças órfãs de pais e mães mortos em consequência da AIDS têm levado cada vez mais crianças a trabalhar, a se prostituir e a viver nas ruas. A AIDS deixa órfãos subnutridos, deseducados, com problemas psicológicos e mais propensos a se tornarem soropositivos porque têm menos proteção. Cria-se, pois, um círculo aparentemente ininterrupto.

Assim como outras doenças sexualmente transmissíveis, a AIDS se prolifera devido à falta de conhecimento, ao acesso limitado à informação e a mecanismos efetivos de prevenção e possibilidades de tratamento. Há uma relação estreita entre pobreza e doença. A AIDS é uma doença com características inequívocas de feminização, pauperização, enegrecimento e interiorização, como constatou a Rede Feminista de Saúde.²⁸ Há uma interconexão entre a feminização da pobreza e nos perigos, atual-

²⁴ POLES, Cristina. *Veja*, p. 73, 6 de setembro de 2000.

²⁵ POLES, 2000: “Ao se relacionar com um portador do HIV, os riscos de uma mulher ser contaminada são dez vezes maiores que os de um homem que faz sexo com uma soropositiva. A ciência explica. A concentração de vírus no esperma é muito maior que a encontrada na secreção vaginal. Além disso, o tempo de contato do pênis com a secreção é menor do que o da mulher com o esperma”.

²⁶ Uma versão mais detalhada da relação entre AIDS e gênero se encontra em DEIFELT, Wanda. *Gênero e AIDS: o Desafio das Mulheres Diante da Pandemia do HIV*. In: CNBB. *Igreja e AIDS: Presença e resposta*. Porto Alegre: Pastoral de DST/AIDS – CNBB, 2004. p. 32-45.

²⁷ PATTON, Cindy. *From Nation to Family: Containing African AIDS*. In: LANCASTER, Roger N. & LEONARDO, Micaela di (Eds.). *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*. New York: Routledge, 1997. p. 279-290.

²⁸ RedeFax – Número 27/2003. Informativo Eletrônico da Rede Feminista de Saúde, Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, Ano 8, ed. especial 1º Dez. 2003.

mente, de uma eventual feminização da AIDS. Também é necessário reconhecer que, na história mundial das doenças sexualmente transmissíveis, o maior tributo pago foi pelas populações pobres.

Assim como cada vez mais o HIV/AIDS se espalha entre as mulheres, cada vez mais ele passa a ser assunto também para as mulheres negras. Jurema Werneck há anos nos alertou não só para a feminização da epidemia, mas a “feminização negrófila” (ou seja, sua chegada às mulheres negras), considerando a violência estrutural que incide de modo mais perverso sobre esse grupo.²⁹ A situação das mulheres negras no âmbito da saúde geral e da saúde reprodutiva em particular coloca as mulheres negras em situação ainda mais vulnerável.

Para entender como a AIDS afeta a população – e para entender porque nem só o grau de instrução ou poder econômico determinam a proliferação ou erradicação da AIDS – é necessário ter uma abordagem mais complexa da pandemia. É verdade que se abandonou o conceito de “grupos de risco” e se reconhece a presença de múltiplos fatores na propagação do HIV. “Fatores sociais, político-institucionais e comportamentais passam a ser analisados em conjunto com suscetibilidades individuais e condições específicas a determinados grupos populacionais e/ou nações, de modo a visualizar-se a abrangência da epidemia.”³⁰

Hoje, um grupo particularmente vulnerável é o das mulheres jovens. Como já previsto há dez anos, devido a fatores sociais, econômicos e culturais, a AIDS cresce hoje entre mulheres e jovens.³¹ Entre as razões apontadas para esse índice estão o abuso sexual sofrido pelas adolescentes e a tendência em ter relações sexuais com homens mais velhos.

Em seu relatório, a UNAIDS informa que em certas nações as jovens se casam com homens bem mais velhos. É uma forma de garantir melhores condições de vida. Sem acesso à informação e devido à histórica submissão feminina, elas não têm condições de pedir aos parceiros que usem camisinha... A atitude passiva da mulher em relação à sexualidade pode levar ao aumento dos índices, principalmente na África. Além disto, ela normalmente cuida primeiro da família, muitas vezes deixando sua saúde de lado.³²

As estatísticas da AIDS no Brasil mostram que a faixa estaria em que a AIDS é mais incidente, em ambos os sexos, é a de 25 a 49 anos de idade. Entre jovens de 13 a 19 anos, o número de casos de AIDS é maior entre as mulheres. Essa inversão se

²⁹ A médica Jurema Werneck, coordenadora da organização de mulheres negras *Criola*, assim constatou: “E, quando as mulheres surgiram no cenário do HIV, quem entre elas era a dona-de-casa, a mulher comum, aquela que se parecia com cada uma de nós? Quem, entre os rostos presentes na mídia, era uma mulher negra infectada pelo HIV/AIDS? Nestes anos, a epidemia era assunto para outros – os desviantes, os brancos, as prostitutas (cuja face de mulher, a face de mulher negra, não era vista em lugar algum). Erigiu-se um muro de ignorâncias que, ao invés de proteger, nos tornava mais frágeis”. WERNECK, 2001, p. 31.

³⁰ WERNECK, 2001, p. 31

³¹ CASTELLÓN, Lena. Risco anunciado: mulheres já somam metade dos casos da doença no planeta. *Isto É*, n. 1731, p. 46, 4 de dezembro de 2002.

³² Risco anunciado. *Isto É*, n. 1731, p. 46.

apresenta desde 1998. Embora esse grupo tenha um conhecimento elevado sobre prevenção de doenças sexualmente transmissíveis e AIDS, a tendência é de crescimento do HIV.³³ A forma de transmissão é mormente sexual: entre as mulheres maiores de 13 anos de idade, 83,1% dos casos registrados em 2010 decorreram de relações heterossexuais com pessoas infectadas pelo HIV. Entre os homens, 42,4% dos casos se deram por relações heterossexuais, 22% por relações homossexuais e 7,7% por bissexuais.³⁴

A agenda para as igrejas está clara. Para impedir que a AIDS continue contaminando milhares de jovens, é necessário que as igrejas sejam mais honestas e abertas em seu trabalho com jovens. Não basta apenas apregoar o “diga não às drogas e ao sexo antes do casamento”. As igrejas precisam estar abertas para dialogar, aceitar e apostar na juventude. Não é possível esperar que haja uma mudança de comportamento entre jovens sem esperar que haja um esforço coletivo que inclua mais ênfase na educação, no preparo de educadores e educadoras, no reconhecimento da educação como um bem público e na inclusão de pais e mães na educação de suas crianças.

As igrejas são um espaço privilegiado para que jovens possam crescer não só em sua fé, mas também no seu sentido de “estar no mundo”. Para as mulheres, é a possibilidade de um espaço seguro para ensaiar sua liderança e autoestima. Para os homens, é uma oportunidade de rever o que a cultura e a sociedade lhes ensina acerca de sua identidade e masculinidade. Para toda a comunidade eclesial, esse trabalho é um convite a rever valores éticos e morais, criticar o consumismo desenfreado, engajar-se em projetos sociais e comunitários, informar-se acerca das iniciativas feitas em prol do bem comum e trabalhar para tornar sua comunidade em um espaço de hospitalidade e acolhida.

A interconexão (como pontos de uma rede) entre gênero, raça, classe social e idade mostra o desafio atual do trabalho com AIDS. A identificação de estereótipos de gênero ajuda-nos a entender porque as mulheres, por submissão ou dependência, deixam de usar métodos de prevenção às doenças sexualmente transmissíveis. Os condicionamentos culturais machistas levam muitas mulheres a uma baixa autoestima, uma identificação de si mesmas como dependentes do homem e o uso de seu corpo e sua sexualidade em função do prazer masculino, mesmo que isso ponha em risco sua saúde e a própria vida.

A abordagem étnico-racial mostra que há uma vulnerabilidade também desse grupo social, refletindo a violência estrutural que incide de modo mais perverso sobre negros e negras. O racismo e o preconceito levam a menor acesso aos bens de consumo, à escolaridade, moradia, serviço de saúde e informação. Cunhou-se, inclusive, a terminologia “feminização negrófila” da AIDS.

Um olhar a partir da perspectiva de classe mostra como, globalmente, a má qualidade dos serviços de saúde e a falta de acesso a condições de vida adequadas têm um impacto muito mais dramático sobre as mulheres pobres. No mundo inteiro a pobreza tem um rosto feminino. Há uma carência de informações e recursos, que cria

³³ Disponível em: <<http://www.AIDS.gov.br/pagina/AIDS-no-brasil>>. Acesso em: 9 jun. 2012.

³⁴ Disponível em: <<http://www.AIDS.gov.br/pagina/AIDS-no-brasil>>. Acesso em: 9 jun. 2012.

dependência e falta de agenciamento. Devido ao papel das mulheres como cuidadoras, a AIDS nos desafia a pensar também nas consequências que o vírus tem sobre as próximas gerações.

A partir de uma abordagem ética e teológica, é necessário reconhecer que a nossa cultura, inclusive a religiosa, ajudou a fomentar esse sentimento de inferioridade, submissão e resignação entre as mulheres, inclusive nas mais jovens. A ideia de uma autonomia, com a capacidade de exercer direitos sobre o próprio corpo e a sua sexualidade, jamais foi amplamente divulgada pelas igrejas. Pelo contrário, sempre se reprimiu a sexualidade. Ela foi taxada como um tabu, assunto sobre o qual não se fala nas igrejas e, quando se fala, o discurso é moralizante.

É urgente, pois, utilizar o espaço privilegiado que as comunidades cristãs têm em tratar dos assuntos de fé em meio à realidade de vida, na prática de suas crenças no cotidiano da existência. É possível contar com o apoio de outras organizações e redes, que veiculem informações, que promovam amplos debates e que motivem a uma vivência mais saudável. Se as igrejas calarem sobre esse assunto, serão coniventes com um sistema de morte.

Uma cultura que considera a saúde não apenas como um estado de ausência de doenças e, indo mais além da definição de equilíbrio psicossocial da Organização Mundial de Saúde, propõe-se a considerar o equilíbrio dinâmico, fundando em trocas interativas com as diversas dimensões da existência – os vivos e os mortos; as plantas, os animais, os minerais; as dimensões internas e externas, como também anteriores e posteriores ao corpo –, visão esta que traz implicações mais profundas ao conceito de prevenção.³⁵

A crise da AIDS levou a uma revisão dos ensinamentos que a teologia cristã perpetuou acerca do corpo humano e, em particular, do corpo das mulheres e dos homossexuais. A AIDS rompeu barreiras e quebrou os muros da igreja, propagando a dignidade do ser humano – a de pessoas sãs e enfermas, de soropositivas ou aidéticas, de jovens e crianças, de homens e mulheres, de pobres e ricos, de todas as cores e raças. Com a AIDS aprendemos que, quando estabelecemos uma linha divisória entre nós, como amados e escolhidos por Deus, e os “outros” (excluídos da graça divina Deus), podemos ter certeza de que Deus está junto de quem é excluído. Jesus integra o grupo dos que são deixados de fora, aqueles para quem a sociedade aponta o dedo em recriminação.

A cura do paralisado em Marcos 2.1-12 não é só um testemunho do poder de Jesus em curar e restabelecer alguém de volta ao convívio da comunidade. É também um convite às igrejas para que se ergam de suas macas e andem. Apesar dos erros do passado e dos limites das estruturas eclesiais, as comunidades de fé podem fazer uma diferença no mundo através da prática da justiça, da hospitalidade e da reconciliação. Assim como Jesus o fez, as igrejas são chamadas a identificar e se ocupar com as dores do mundo e aliviar os seus sofrimentos. Também é privilégio das igrejas anunciar esperança e os sinais da alegria do reino de Deus. A mensagem cristã resgata o ser

³⁵ WERNECK, 2001, p. 33.

humano inteiro, em suas alegrias e tristezas, prazeres e mazelas. Mesmo em meio ao sofrimento e à dor, o Evangelho restitui a graça de viver.

Referências bibliográficas

- ALTHAUS-REID, Marcela. *The Queer God*. New York: Routledge, 2003. 186 p.
- BUTLER, Judith. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.
- CASTELLÓN, Lena. Risco anunciado: mulheres já somam metade dos casos da doença no planeta. *Isto É*, n. 1731, p. 46, 4 de dezembro de 2002.
- DEIFELT, Wanda. Gênero e AIDS: o Desafio das Mulheres Diante da Pandemia do HIV. In: CNBB. *Igreja e AIDS: Presença e resposta*. Porto Alegre: Pastoral de DST/AIDS – CNBB, 2004. p. 32-45.
- FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL. *Declaración de Buenos Aires*. Consulta Luterana Latinoamericana sobre el Trabajo Pastoral con Relación al SIDA. Buenos Aires, 13 al 15 de abril de 1998.
- FEDERACIÓN LUTERANA MUNDIAL. *El trabajo pastoral con relación al SIDA*. Tradução Carlos Lisandro Orlov. Buenos Aires, 1988.
- JANTZEN, Grace. *Foundations of Violence*. New York: Routledge, 2004.
- LOUGHLIN, Gerard (Ed.). *Queer Theology: Rethinking the Western*. Oxford: Blackwell, 2007. 351 p.
- MUSSKOPF, André S. *Talar Rosa: Homossexuais e o Ministério na Igreja*. São Leopoldo: Oikos, 2005.
- ORLOV, Lisandro. *Como mirar un problema de todos: Vocabulario y Prejuicios*. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos; Pastoral Ecueménica y Solidária con las Personas Viviendo con VIH-SIDA, 1993. 12 p.
- _____. *"Celebrar la Vida": El pensamiento de las Iglesias sobre el SIDA*. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos; Pastoral Ecueménica y Solidária con las Personas Viviendo con VIH-SIDA, 1994. 12 p.
- _____. *Como hablar de SIDA: Ejes interpretativos y objetivos de la información*. 2. ed. Buenos Aires: Iglesia Evangélica Luterana Unida; Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos; Pastoral Ecueménica y Solidária con las Personas Viviendo con VIH-SIDA, 1997. 12 p.
- PATTON, Cindy. From Nation to Family: Containing African AIDS. In: LANCASTER, Roger N. & LEONARDO, Micaela di (Eds.). *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*. New York: Routledge, 1997. p. 279-290.
- POLES, Cristina. *Véja*, p. 73, 6 de setembro de 2000.
- RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose (1979-1985)*. New York: Norton, 1986. p. 23-75.
- WERNECK, Jurema. A vulnerabilidade das mulheres negras. *Jornal da Redesaúde*, n. 23, março de 2001.
- WORLD COUNCIL OF CHURCHES. *HIV and AIDS Curriculum for Theological Institutions in Africa*. Geneva, 2001. 31 p.
- ZACHÉ, Juliane. Modelo exportação: Entidades brasileiras de combate à AIDS levam seus métodos de trabalho a outros países. *Isto É*, n. 1725, p. 60, 23 de outubro de 2002.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

**A TRANSFORMAÇÃO DA TEORIA TEOLÓGICA DENTRO
DA PANDEMIA DE HIV E AIDS:
O DESAFIO ÀS INSTITUIÇÕES TEOLÓGICAS E
ECLESIOLOGIAS DENOMINACIONALMENTE EMBASADAS¹**

The transformation of theological theory within the HIV and AIDS pandemic: the challenge to theological institutions and denominational based ecclesiology

Daniel Louw²

Resumo: O artigo trata do problema de paradigmas teológicos em uma abordagem hermenêutica da pandemia de HIV para empoderar pessoas que convivem com o HIV. Argumenta-se que para ir além dos paradigmas de castigo, culpa e estigmatização, o paradigma teológico da cruz deveria ser complementado com o paradigma da ressurreição. Tal mudança de paradigma traz implicações para a educação teológica e a configuração do currículo da pós-graduação. A fim de avançar a partir do modelo querigmático com a tônica no pecado, no castigo e na conversão, propõem-se um modelo hermenêutico com ênfase na vida e a reestruturação da igreja com ênfase num modelo de cuidado a partir da comunidade.

Palavras-chave: Pandemia de HIV/AIDS. Teologia e o paradigma de castigo e estigmatização. Paradigma teopasquita. Cuidado no lar.

Abstract: The article addresses the problem of theological paradigms within a hermeneutical approach to the HIV pandemic in order to empower people living with HIV. It is argued that in order to move beyond the paradigms of punishment, guilt and stigmatization, the theological paradigm of the cross should be supplemented by the paradigm of the resurrection. Such a paradigm shift has got implications for theological education and curriculum design on a post graduate level. In order to move from the kerygmatic model with the main emphasis on sin, punishment and conversion, a

¹ O artigo foi recebido em 10 de maio de 2012 e aprovado em 31 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês “The transformation of theological theory within the HIV and AIDS pandemic: the challenge to theological institutions and denominational based ecclesiology” por Geraldo Korndörfer.

² Doutor em Teologia, professor emérito de Teologia Prática e Missiologia da Universidade de Stellenbosch, na África do Sul, atual presidente do “International Council for Pastoral Care and Counselling” (ICPPC). Contato: djl@sun.ac.za

hermeneutical model with the emphasis on life and the restructuring of the church with the emphasis on a community based care model is proposed.

Keywords: HIV& AIDS pandemic. Theology and the punishment and stigmatization paradigm. Theopaschitic paradigm. Home-based care.

A pesquisa na faculdade de teologia na Universidade de Stellenbosch começou em 1983. Depois da chamada doença de Rock Hudson, eu comecei a me dar conta do possível impacto desse fenômeno novo nos nossos paradigmas teológicos assim como do desafio que isso iria apresentar para as igrejas e as comunidades de fé.

Infelizmente, preciso admitir que a pesquisa não recebeu muita atenção nos círculos teológicos. Minha impressão era que o fenômeno da HIV estava, naquela fase, tão longe da elite e dos membros de igreja e teólogos da classe média na África do Sul, que ninguém acreditava na previsão que a pandemia iria nos atingir nos anos 2000 a 2012.

Entrementes o HIV endêmico, e depois a pandemia, passou por diferentes estágios (os estágios deveriam ser interpretados como uma rede sistêmica e não como linear). As respostas diferentes podem ser divididas nas seguintes categorias muito gerais. Havia (a) o *estágio alarmante* das primeiras publicações médicas. A maioria dos teólogos naquele tempo estava meramente curiosa e interessada em termos do valor sensacional da informação. (b) O *estágio de culpar e encontrar bodes expiatórios* nomeando HIV como a “doença dos pecadores” e sendo avaliada teologicamente como o “castigo de Deus” por causa da imoralidade e de estilos de vida promíscuos. Também foi nomeada como a “doença dos gays”. Teólogos esperavam que agora o povo mudasse seu estilo de vida e se convertesse a Deus. (c) Então seguiu o *estágio de informação e educação*. Toda a ênfase foi colocada em informação médica, muitas vezes acompanhada por perguntas cheias de medos: como alguém se infecta? Posso comer do mesmo prato? Posso tocar a pessoa que convive com HIV? Perguntas discriminatórias revelavam não somente nossa ansiedade humana quanto à morte, mas também nossa tendência enraizada de estigmatizar a outra pessoa quando ela está se tornando um inimigo e um perigo para nossa própria luta pela sobrevivência. (d) Durante o *estágio de ação e prevenção*, igrejas começaram a elaborar modelos e projetos para combater a disseminação do vírus. A teologia alinhada com o modelo médico e de acordo com o *slogan* da abstinência e do uso do preservativo³ deu esperança para a cura. A terapia antirretroviral tornou-se parte do *slogan* dos ativistas. A intenção era

³ A fórmula desenvolvida para responder à pandemia é conhecida como a abordagem ABC. A=abstinence (abstinência); B=be faithful (seja fiel) e C=use condoms (use preservativos). Em alguns círculos, uma fórmula diferente foi desenvolvida: SAVED (salvo). S=safest practice (prática mais segura); A=availability of medication (acesso à medicação); V=voluntary virus testing (teste voluntário para o vírus); E=education and correct information (educação e informação correta) e D=diet (dieta).

desenvolver o que Byamugisha et al.⁴ chamavam de “competência em AIDS”, i. e., a capacidade de lidar com a pandemia de uma maneira construtiva e significativa.

(e) Ao lado desses estágios estabeleceu-se o *estágio estrutural e relacional*, i. e., a compreensão de que o vírus e a proliferação do vírus não podiam ser separados de fatores culturais e contextuais, como pobreza, crime, abuso de poder e exploração econômica. O vírus e sua propagação estão imbricados no âmbito sistêmico das dinâmicas e da qualidade das relações humanas. Em pauta estão nossa identidade e dignidade humana. Junto com esse desenvolvimento pode ser identificado o (f) *estágio espiritual e ético*. Sendo que o vírus e a propagação do vírus não podem ser separados da dimensão mais íntima da vida humana, isto é, nossa sexualidade, o comportamento sexual humano e o papel de normas e valores, questões éticas surgiram relacionadas ao comportamento sexual moral. Porém a ética, por si só, não basta, “uma nova moralidade sexual” não será suficiente. Teremos que descobrir um entendimento construtivo da sexualidade humana que esteja conectado com uma compreensão de uma espiritualidade cristã que transcende as barreiras do dualismo helenístico entre “alma” e “corpo” e crie um etos diferente em relação à sexualidade, i. e., um tipo de “espiritualismo humanístico e erótico”⁵. A sexualidade em si deveria ser considerada como um espaço sagrado para a incorporação do “carisma do Espírito”, os assim chamados frutos do Espírito Santo, por causa da presença interior do Espírito Santo (o que eu quero chamar de transposição de uma teologia meramente de encarnação para uma teologia habitacional).

Atualmente, estamos sendo desafiados a encarar o (g) *estágio de articulação de redes e realidade multifatorial e multidisciplinar*. A seguinte realidade se estabeleceu: HIV & AIDS não vão desaparecer. O vírus é ardiloso e mutações já começaram a se desenvolver. O HIV ainda é uma doença fatal e não curável. Porém é uma doença tratável e, nesse sentido, todas as disciplinas terão que trabalhar juntas. O que se faz mais necessário é uma abordagem de equipe no cuidado e no aconselhamento. O ambiente para o cuidado não é mais hospitais e clínicas, mas comunidades locais. O cuidado em casa⁶ vai ter um papel fundamental no futuro. As comunidades devem se envolver em estratégias de prevenção e cuidado. Gradativamente os governos estão reconhecendo a importância do papel das igrejas e das comunidades de fé devido ao fato de que essas instituições têm acesso imediato às famílias, além de operarem a partir das bases das comunidades. Uma parte desse novo realismo é a percepção de

⁴ BYAMUGISHA, L. Y. et al. *Journeys of faith*. Church-based responses to HIV and AIDS in three Southern African countries. St Albans: TALC, 2003. p. 37.

⁵ LOUW, D. J. *Cura Vitae*. Illness and the Healing of Life. Wellington: Lux Verbi, 2008.

⁶ O cuidado no lar, como a frase indica, se refere ao cuidado e apoio providenciados à pessoa enquanto ela está no lar com sua família, amigos e comunidade, isto é, um sistema de cuidado familiar. A família é a que providencia o cuidado, mas os amigos ou a igreja também podem oferecer cuidado. DYK, A. van. *HIV/AIDS Care and Counselling*. A Multidisciplinary Approach. 3. ed. Cape Town: Maskew Miller, 2005. p. 327, define o cuidado no lar, especificamente focando na tangente comunitária, como cuidado (comunitário com base no lar) dado a indivíduos em suas próprias casas quando são apoiados por suas famílias, suas famílias estendidas ou as de sua escolha.

que o cuidado espiritual e pastoral é importante dentro de uma estratégia holística de cuidado e cura da comunidade, i.e., o cuidado pastoral como cuidado da vida.⁷

Teologia e o paradigma de castigo e estigmatização: a busca por um paradigma apropriado

Devido à ênfase na reflexão teológica e na busca por paradigmas teológicos apropriados, ou seja, padrões de pensamento e categorias para a interpretação de questões contextuais, o artigo pretende abordar o problema da formação de uma teoria teológica dentro de uma abordagem hermenêutica da pandemia do HIV. Faz-se esta reflexão para empoderar pessoas que convivem com HIV e para fomentar a revelação e comunicação honestas.

O debate sobre HIV frequentemente aponta para o problema da estigmatização e da noção do castigo de Deus. Quando a epidemia afligiu principalmente os homens de orientação homossexual e usuários de drogas (“pecadores”), alguns cristãos e teólogos responderam com uma atitude de julgamento: as pessoas que contraíram AIDS estão simplesmente colhendo o castigo justo de suas ações imorais.⁸ As perguntas seguintes continuam voltando: Deus realmente se preocupa? Deus escuta as orações? Deus cura? Deus está nos punindo?⁹

O fenômeno da estigmatização é de fato uma questão muito complexa. E Goffman¹⁰ conecta o estabelecimento de estigma a configurações sociais. As rotinas de relações sociais em configurações estabelecidas possibilitam que nós antecipemos a “identidade social”. Facilmente transformamos essas antecipações em expectativas normativas e demandas apresentadas. As exigências que “efetivamente” fazemos e o caráter que imputamos a uma pessoa podem ser vistos como uma imputação feita em retrospecto potencial; “[...] uma caracterização ‘efetiva’, uma identidade social virtual”. Quando essa identidade é avaliada como sendo negativa, ruim, perigosa, fraca, ou até pecaminosa, reduzimos a diferença para errado ou mau. Em nossa mente, reduzimos a pessoa a um ente contaminado, relegado. Tal atributo se torna estigma, especialmente quando seu efeito de desacreditar é muito extensivo. Às vezes, é chamado de fracasso, uma falha, uma incapacidade. Constitui uma discrepância especial entre uma identidade virtual e uma, de fato, social.

Pode-se entender que quando essa discrepância é apoiada por uma interpretação muita específica sobre nosso ser humano, a redução tende a se tornar uma percepção fixa. O preconceito social então ganha *status* teológico, com o perigo de roubar da pessoa sua dignidade humana. Quando a experiência de ser desacreditada é ainda

⁷ LOUW, 2008.

⁸ HOFFMAN, W. W. & GRENZ, S. J. *AIDS Ministry in the Midst of an Epidemic*. Grand Rapids: Baker Book House, 1990. p. 22.

⁹ DUBE, M. W. Towards Multi-Sectoral Teaching in a Time of HIV/AIDS. In: DUBE, M. W. (Ed.). *HIV/AIDS and the Curriculum*. Geneva: WCC Publications, 2003. p. vii.

¹⁰ GOFFMAN, E. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. 2. ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall; Penguin Books, 1990. p. 11-12.

apoiada por uma imagem de Deus negativa, o efeito é que tal pessoa pode ser tratada como sendo desacreditada por Deus e rejeitada pela comunidade eclesial. Quando a ênfase, por exemplo na pregação, é colocada principalmente no pecador humano (totalmente corrupto), conversão e confissão de pecados, o foco principal nos assim chamados modelos querigmáticos é em Deus como juiz. Por isso a razão da importância de investigar mais profundamente a área da conexão entre nosso entendimento de Deus (paradigmas teológicos) e os processos de estigmatização com a seguinte pergunta teológica vital em mente: É o Deus da vida meramente um juiz se todas as formas de morte e destruição foram extintas e deletadas pelo Deus da ressurreição? Não é a ressurreição ainda mais fundamental na espiritualidade cristã do que a cruz?

Mais ainda, a questão teológica fundamental a ser postulada é: Como e onde está Deus neste drama da pandemia de HIV & AIDS?¹¹ Castigo é a última “sílabas” teológica no debate ou deveríamos, ao contrário, nos mover para categorias de empoderamento¹² e vida ao invés de discriminação? A abordagem de pecado e julgamento é a compreensão fundamental de Deus nas Escrituras? Por que a maioria das teologias teóricas e dentro dos currículos em muitas instituições teológicas é regida mais por teologias de pecado e cruz e menos por teologias de vida e ressurreição?

A fim de introduzir Deus no debate sobre HIV & AIDS, abordagens teológicas diferentes relativas à antropologia teológica são possíveis e devem ser exploradas.

• O paradigma da criação: o criador relacional e a noção de aceitação.

No Documento de Estudo do CMI (Conselho Mundial de Igrejas)¹³ argumenta-se que dentro de uma teologia da criação, seres humanos têm a capacidade de ter relacionamentos e liberdade. Dentro desse modelo de relacionamento, Deus não está somente aberto à alegria e ao florescimento da criação, mas também vulnerável à dor por sua crueldade e desastres. Agora a ênfase está no envolvimento criativo de Deus e sua providência acolhedora. McFague¹⁴ até fala da criação e do mundo como o corpo de Deus. O argumento, portanto, é que o paradigma criacional deveria ajudar a igreja a responder à pandemia não com estigmatização, mas num modo de aceitação. Aceitação vai de “[...] um simples evitar o julgar para um acolher quem nós somos individualmente [...]”¹⁵.

Mas esta é a pergunta crítica aqui: Se Deus é de fato o criador, não é ele, em última instância, o responsável pelo vírus? Como sabemos se o vírus não é de fato a vontade de Deus?

¹¹ A pandemia refere-se à extensão da crise. O artigo não trata dos números da crise. Para ver estatísticas mais recentes, cf. GENNRICH, D. *The Church within a HIV World: a Practical Handbook*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2004. p. 5-26.

¹² No documento do CMI, *Facing Aids* (Geneva: WCC Publications, 1977. p. 85), empoderamento foi apontado como a questão-chave em aconselhamento pastoral. “Aconselhamento é um processo de *empoderamento* da pessoa para tomar as decisões sobre sua própria vida.”

¹³ WCC, 1977, p. 20-21.

¹⁴ McFAGUE, S. *Models of God*. Philadelphia: Fortress, 1988.

¹⁵ WCC, 1977, p. 29.

• **O paradigma teopasquita (theopaschitic): O Deus compassivo e sofredor.**¹⁶

Alinhado com a abordagem criacional está o enfoque na teologia encarnacional¹⁷ com a ênfase na presença de Deus.¹⁸ Conforme Augsburg¹⁹, a presença incorpora a graça. Uma abordagem pastoral deverá, portanto, estar enraizada numa teologia encarnacional. Porém o resumo do pensamento encarnacional é a teologia da cruz / *theologia crucis*²⁰ e sua tentativa de provar a paixão de Deus.²¹ Em Cristo Deus se identificou com nosso sofrimento humano.

A discussão, então, vai em direção da paixão e da compaixão. Sofrimento, assim como a pandemia de HIV, é visto, portanto, como sendo contra a vontade de Deus. A consequência disso é que a igreja deveria ficar do lado das pessoas que sofrem e de nossa condição humana. Para Hall²², Deus é, portanto, uma “presença reveladora, um companheiro – ‘teu Deus’”. A imagem de Deus transforma-se em Deus conosco.²³

Para confortar pessoas que sofrem com HIV, o paradigma “teopasquita” é, de fato, o que mais ajuda. Porém o problema é que tanto dentro da criação como na encarnação ainda somos confrontados com a realidade do vírus e do sofrimento de pessoas especialmente vulneráveis, como, por exemplo: mulheres, crianças e pessoas pobres. A pergunta da teodiceia ainda prevalece: mas se Deus é tão presente e envolvido, por que o vírus e a realidade do mal?²⁴ Dentro da criação e na encarnação, a realidade do sofrimento e a vulnerabilidade do nosso ser humano não podem ser ignoradas. É, de fato, verdade que, em alguns casos, o HIV está relacionado ao comportamento irresponsável e pecador. Pode-se entender que a noção do castigo não pode ser ignorada como se fosse totalmente irrelevante. A graça como revelada na cruz de Cristo nunca pode ignorar a realidade de pecado numa abordagem teológica. A cruz é certamente sobre castigo e pecado.

Porém o perigo existe de que, devido à estigmatização, algumas pessoas que sofrem com HIV ainda podem ser atormentadas por sentimentos de culpa e pelo peri-

¹⁶ Veja SAROT, M. Pastoral Counselling and the compassionate God. In: *Pastoral Psychology*, v. 43, n. 3, p. 185-190, 1995.

¹⁷ Para o paradigma teológico encarnacional, veja HICK, J. *The Metaphor of God Incarnate*. Louisville; Kentucky: Westminster, 1993. Veja também o WCC, 1977, p. 27-29.

¹⁸ Cf. McFAGUE, 1988.

¹⁹ AUGSBURGER, D. W. *Pastoral Counseling across Cultures*. Philadelphia: Westminster, 1986. p. 36.

²⁰ Cf. McGRATH, A. E. *Luther's Theology of the Cross*. Oxford: Blackwell, 1985.

²¹ Para uma discussão aprofundada sobre a teologia da cruz, veja MOLTMANN, J. *Der gekreuzigte Gott*. München: Kaiser, 1972. Como a *theologia crucis* está relacionada ao ministério pastoral da igreja, assim como ao problema da teodiceia, veja LOUW, D. J. *Meaning in Suffering: A Theological Reflection on the Cross and the Resurrection for Pastoral Care and Counselling*. Frankfurt: Peter Lang, 2000. p. 73-117. Veja também BORNKAMP, G. Kreuz. In: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*. 3. ed. Wuppertal: AUSAAT, 1986.

²² HALL, D. *Professing the Faith*. Minneapolis: Fortress Press, 1993. p. 146-147.

²³ Para uma discussão sobre o fato de que Deus sofre conosco, mesmo no Antigo Testamento, veja FRETHEIM, T. E. *The Suffering of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1985. p. 127-137.

²⁴ HAERING, H. Het kwaad als vraag na Gods macht en machteloosheid. In: *Tijdschrift voor Theologie*, v. 26, n. 4, p. 351-372, 1993.

go de um tratamento preconceituoso. O medo de rejeição e ansiedade existem, muitas vezes, devido à noção da “doença do/a pecador/a”²⁵ e da conexão com um comportamento imoral.

A pergunta teológica importante a ser postulada é: Como é possível se ver livre do estigma da “doença da pessoa pecadora”, apesar de toda a compaixão e perdão que a igreja pode proclamar? Como é que a teologia pode ir além do paradigma de julgamento? A teologia não pode ignorar julgamento e pecado. Mas é essa a palavra final dentro do dilema teológico causado pela crise do HIV?

É evidente que a perspectiva compassiva da *theologia crucis* (teologia da cruz) é de suma importância para o ministério de cuidado da igreja. Deus é, certamente, vulnerável e nos faz todos “curadores feridos”²⁶. Mas é só isso? Será que Deus não é realmente onipotente e poderoso²⁷ para poder transformar a realidade do nosso sofrimento e da nossa culpa e mudar a qualidade da nossa vida apesar do vírus? Onde está a esperança²⁸, a vitória e o sentido²⁹?

Desenvolver-se-á o argumento de que a antropologia pastoral não deveria restringir os seres humanos à posição pessimista: os humanos são somente pessoas pecadoras. Também não deveria mudar para o posicionamento otimista: os humanos têm todo o potencial necessário dentro deles para lidar com o sofrimento e para triunfar sobre o vírus. Ao contrário, devemos explorar a implicação de uma teologia da ressurreição (*theologia resurrectionis*) para obter uma compreensão teológica de nosso ser humano. Nesse aspecto deveria ser explorada a posição realista de Paulo, devido a seu entendimento antropológico das implicações da ressurreição de Cristo: “Mas pela graça de Deus sou o que sou” (1 Coríntios 15.10). Seres humanos são então avaliados não do ponto de vista de serem desacreditados (veja o passado de Paulo e seus sentimentos de culpa em relação à sua perseguição da igreja), mas do ponto de vista de uma afirmação construtiva e realista e validação de sua identidade e dignidade humana. Nesse aspecto pode-se ver a ressurreição de Cristo como a crítica final de Deus sobre morte, sofrimento e estigmatização. A esperança da ressurreição trata da morte da morte, do fato de que toda forma de rejeição, estigmatização e isolamento finalmente foi apagada por Deus. As pessoas que sofrem com o HIV deverão ser empoderadas a começar a viver a vida apesar da realidade do vírus. Portanto a pergunta pastoral é: como viver sua situação positiva em termos de uma esperança realista.

O paradigma da ressurreição: visão, esperança e futuro

Visto que a ressurreição não é somente uma nova perspectiva, mas é também uma realidade histórica, ela traz consequências para a esperança. A história da ressurreição pode facilmente degenerar em um anseio subjetivo por vida eterna. A esperança

²⁵ HOFFMAN; GRENZ, 1990, p. 20-21.

²⁶ NOUWEN, J. M. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. New York: Image, 1997.

²⁷ SUURMOND, P. B. *God is machtig maar hoe?* 2. ed. Baarn: Ten Have, 1984.

²⁸ Cf. MOLTSMANN, J. *Theologie der Hoffnung*. 5. ed. München: Kaiser, 1966.

²⁹ BÖSCHEMEYER, U. *Die Sinnfrage in Psychoterapie und Theologie*. Berlin: De Gruyter, 1977.

da ressurreição então se torna esperança numa existência coletiva. Pode ser reduzida a uma projeção autoilusória do anseio humano por permanência. Como uma realidade de ressurreição (o túmulo vazio), esperança não é meramente uma projeção psicológica, mas uma revelação histórica de Deus na criação, que afeta o próprio núcleo da morte. A revelação de Deus na ressurreição implica uma recriação da criação. Revela o poder transformador de Deus como uma expressão da fidelidade de Deus apesar da morte e do sofrimento.

Como o *novum* de Deus (a renovação radical do todo da criação numa identidade escatológica, i.e., uma nova criação), a ressurreição não é um mero evento psicológico ou existencial na memória subjetiva de seres humanos. Portanto a verificação da ressurreição não reside no nível da existência, mas na nova maneira em que Deus lida radicalmente e vitoriosamente com o todo da criação. A singularidade desse ato reside nas implicações de cura para os aspectos tanto existenciais como históricos da realidade. Chama-nos a um tipo estranho de fé: enquanto se enfrenta a extinção da morte, mesmo da pandemia de HIV, ao lidar com o fato histórico de um túmulo vazio, ou seja, ter esperança quando a realidade (um túmulo com um caixão) aponta radicalmente para o contrário: a morte é a extinção da vida.

Na luz das implicações possíveis da esperança da ressurreição, as seguintes perguntas podem ser levantadas: Sobre que base o pastor pode encorajar o paciente terminal com HIV a ter fé na ressurreição? Quais são os argumentos e o fundamento da nossa esperança escatológica?

Fé na ressurreição implica que a razão pela esperança não deveria ser fundamentada na nossa ansiedade sobre a morte e a expectativa de uma vida no além. A esperança cristã não deveria ser a antítese da ansiedade. Nós não temos esperança por ter medo da morte. Nos termos da ressurreição de Cristo, nós temos esperança apesar da nossa ansiedade, porque a esperança escatológica se refere a um novo estado de ser e um novo estado mental: Eu sou um novo ser em Cristo e nenhuma forma de morte pode me roubar essa identidade, nem mesmo o vírus do HIV.

A vitória de Deus sobre o nada, sobre a ansiedade e sobre a morte é essencialmente o único fundamento verdadeiro para a esperança. Como uma realidade salvífica, essa vitória afeta todo o cosmo em toda a sua finitude e niilidade. A criação suspira e geme com ânsia.

A cruz e a ressurreição, em sua interconectividade recíproca, desvelam o motivo básico da esperança cristã: A fidelidade de Deus com suas promessas; seus atos salvíficos dentro da historicidade da cruz como da ressurreição. A cruz e a ressurreição confirmam a veracidade da fidelidade de Deus, a verdade da vitória escatológica dentro dessa realidade de criaturas.

A ressurreição trata da afirmação da vida sem condições. Essa vida é uma realidade pneumatológica e pode ser realizada e vivenciada diariamente pelo Espírito nos modos da fé, esperança, amor e paz. O processo de tornar real a vida da ressurreição encontra expressão diária na gratidão e no louvor. Integridade na criação de Deus e na existência humana agora implica o seguinte: uma reavaliação e uma resignificação da vida. A vida não é necessariamente negativa (posição pessimista); a vida não é

necessariamente positiva (posição otimista). A vida é realista: cheia de contradições e paradoxos. Mas pode ser vivida através do Espírito da esperança de ressurreição.

Que benefício existe na ressurreição de Cristo para as pessoas que sofrem com HIV?

Primeiramente, através de sua ressurreição, Cristo superou a morte para que pudéssemos ser participantes em sua justiça, que ele conquistou para nós através de sua morte. A ressurreição estabelece uma identidade além do paradigma do estigma.

Segundo, através do seu poder nós também agora somos acordados e empoderados para uma nova vida. A ressurreição empodera pessoas a viver a vida como pessoas soropositivas não obstante sua situação.

Terceiro, a ressurreição de Cristo é uma garantia confiável do castigo final de Deus de todo tipo de pecado em Cristo e, portanto, da nossa nova libertação para a vida além da rotulagem e da estigmatização. A noção de estigma é trocada por carisma: a vida definida pelo Espírito de Deus.

A ressurreição tem as seguintes implicações para a teologia do cuidado pastoral:

- Promete a vitória sobre morte e instaura uma esperança viva em meio à ansiedade que circunda a morte.
- Restaura confiança na vida (*Neue Geborgenheit*) e proporciona segurança, porque abre uma nova hermenêutica, ou seja, a de experimentar o Deus vivo em todas as dimensões da existência, assim como em todo o cosmo. A vida torna-se uma oportunidade de corporificar a graça de Deus e de encarnar o amor.

O perigo da *theologia gloriae*

Esse perigo implica enfocar a vitória como se a realidade do sofrimento e da dor, do negativo, simplesmente não existisse. Um alerta contra o perigo da *theologia gloriae* é particularmente relevante quando se está tratando da temática esperança no sofrimento. Facilmente se pode dar a impressão que esperança cria um otimismo barato e uma euforia superficial. Se for assim, então a perspectiva da ressurreição no ministério tomou o caminho fácil para fora do problema de sofrimento e da estigmatização vinculados à pandemia.

A *theologia resurrectionis* não inspira as pessoas com HIV a ignorar seu sofrimento; busca encorajar as pessoas em sua luta e a instigá-las a encontrar significado em seu sofrimento. A esperança da ressurreição fomenta uma coragem de ser e nos impele a resistir ao mal. A esperança somente é esperança dentro do sofrimento, não é uma fuga do sofrimento nem uma tentativa de evitar o sofrimento. A realidade áspera do sofrimento continua sendo uma crítica imanente contra qualquer esperança que tenta evitar tensão, ansiedade, desespero, estigmatização e transigência usando mecanismos de defesa.

Esperança e vitória dentro do sofrimento não significam necessariamente vitória para fora do sofrimento. Ao contrário, às vezes a vitória precisa abraçar a esperança de não superar, isto é, revelar a paciência e a natureza longânima da esperança.

O triunfo falso (triumfalismo)³⁰ facilmente leva à autoglorificação e à autojustificação, sem mais nenhuma consideração de pecado e culpa. Ao contrário, o triunfo genuíno encontra-se na confissão de culpa e em receber vitória através da fé e da gratidão (*sola fide, sola gratia*). A responsabilidade humana no sofrimento é de fato viver em uma perspectiva de vitória. Essa perspectiva leva, através do Espírito, à luta, ao confronto, à paciência e à persistência. O poder maligno é destronado e desmascarado, mostrando sua verdadeira identidade: o poder antidivino da escuridão. O poder maligno é subjugado em princípio: “Ó morte, onde está o seu aguilhão?” Porém, apesar dessa vitória, esses poderes, mesmo assim, continuam reais e não são meros poderes fictícios. A graça não deve se tornar um “remédio barato” e ser usada como narcótico ou anestésico para suprimir o sofrimento humano, a dor e a ansiedade existencial.

Como cuidado vitorioso, cuidado pastoral não é triunfalista (autossuficiência), nem contém qualquer noção da *theologia gloriae* (para ignorar o dolorido da dor e do sofrimento). A vitória, como uma realidade escatológica, vincula a cruz com a ressurreição e lida com o dolorido da dor; é realista, porque lida com os muitos paradoxos da vida. A cruz pede entrega paciente, mas, ao mesmo tempo, pede protesto (lamentação). A ressurreição acorda para um senso de vitória e empodera a pessoa a enfrentar o sofrimento. O poder da ressurreição, porém, não leva à resignação nem à passividade. Pode até tornar a pessoa rebelde e ajudar na luta da pessoa contra o sofrimento.³¹

O cuidado pastoral na perspectiva de uma teologia da ressurreição

Uma *theologia resurrectionis* ajuda a identificar os seguintes indicadores teológicos que funcionam como paradigmas importantes na hermenêutica do cuidado com HIV. Esses indicadores devem ser os pilares de um currículo teológico. Também pode ajudar suplicantes na compreensão e interpretação do sofrimento na perspectiva da esperança da ressurreição:

- *Transformação*: a nova realidade dentro da realidade de dor e destruição. Então transformação significa que o poder da ressurreição, devido à presença interior do Espírito Santo, nos compele a combater os poderes destrutivos na nossa realidade. Nos termos do nosso tópico, o estigma deve ser transformado no que chamamos de carisma. As pessoas então são percebidas a partir da perspectiva do fruto do Espírito e não da perspectiva de fracasso e pecado.

- *Liberdade e libertação*: a experiência de perdão e reconciliação. Esse tipo de libertação lida com fracasso e pecado na perspectiva de salvação, ou seja, de que todo nosso errar e pecado, mesmo comportamento irresponsável, já estão apagados na cruz de Cristo. A ressurreição é a prova do fato da salvação: o passado já foi tratado por

³⁰ HALL, 1993, p. 78-79, refere-se ao triunfalismo cristão: ele obtém seu maior poder ideacional de uma teologia unilateral de redenção. Começa com uma teologia da criação que acentua o positivo e elimina qualquer traço de um negativo duradouro.

³¹ BERKHOF, H. *Christian Faith*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1983. p. 331: A ressurreição cria uma viva excitação na vida.

Deus e totalmente apagado. O pecado não existe mais nem conta mais. Portanto não somos mais vítimas, mas instrumentos da graça de Deus.

- *Visão, imaginação e futuro*: a força motivadora e impulsionadora por trás da antecipação e da expectativa. Nós somos agora motivados pela esperança da ressurreição. A esperança, portanto, é uma indicação não de pensamento positivo, mas de um novo posicionamento na vida, um novo modo de ser, isto é, de quem nós já somos em Cristo.

- *Testemunho*: a intenção de ir ao encontro de outros em seu sofrimento e sua dor. A intenção do nosso testemunho, portanto, não é, em primeiro lugar, de converter todas as pessoas, mas de revelar a elas a presença do Cristo ressurreto ao vivenciar o fruto do Espírito e convencê-las de que Deus está, de fato, presente em sua situação de dor e sofrimento. Meu estigma é agora parte de seu estigma.

- *Fidelidade*: a garantia de confiança apesar da desorientação e da desintegração. Mesmo que as pessoas continuarão a ser expostas ao sofrimento, a fé significa que podemos contar com a fidelidade de Deus. A ressurreição é prova do fato de que Deus nunca nos irá “soltar”.

- *Apoio*: edificação dentro da comunhão (*koinonia*) de crentes. A confissão básica da igreja é a fórmula da ressurreição: Jesus Cristo é o Senhor. Pode-se até dizer: a ressurreição é que constitui a igreja e não nossas percepções e preconceitos. Nessa comunhão recebemos nossos irmãos e nossas irmãs. Nós não os selecionamos de acordo com nossas percepções fenomenológicas e empíricas (estigma).

- *Conforto*: a coragem de ser, de suportar e de aceitar. A coragem de ser, de continuar com a vida não é mais determinada por nossas realizações, mas pelo conhecimento de que nossa nova identidade em Cristo se dá através do batismo para dentro da sua morte, para que nós também, sendo que Cristo foi ressurgido dos mortos, possamos viver uma nova vida (Rm 5.4).

- *Verdade*: confirmação divina e uma garantia, promessa de vida. A verdade da qual vivemos é relacionada a todas as promessas cumpridas por Deus. Nele, já recebemos tudo que precisamos para viver significativamente. Nós herdamos o mesmo poder que ressuscitou Cristo dos mortos (Ef 1.18-19).

Essa última perspectiva é extremamente importante para nossa discussão teológica sobre a pandemia de HIV. Ela revela o fato de que a teologia da ressurreição é a única prova do fato de que o “agulhão” dentro do sofrimento está, em princípio, finalmente apagado por Deus (1Co 15). A teologia da ressurreição é a única “prova” do fato de que não é a morte e a cruz na vida que têm a última palavra, mas, de fato, Deus e a vitória sobre sofrimento e morte. A ressurreição é a prova divina de que Cristo não morreu como um mártir, mas como um mediador.

A ressurreição confirma o fato de que Jesus Cristo é, de fato, o Filho de Deus. A ressurreição também confirma o fato de que a expiação na cruz é um ato de Deus. Quando a ressurreição é vista como uma revelação da divindade de Jesus dentro de sua humanidade, e assim permite que um foco particular caia sobre a missão divina de Jesus de Nazaré, isso não quer dizer que a ressurreição torna supérfluo o Jesus terrestre. É mais uma confirmação do trabalho mediador de Cristo como um ato do Deus Triúno.

A confirmação da natureza e origem divina de Cristo através da ressurreição revela o caráter divino do sofrimento de Jesus Cristo. Além disso, a ressurreição proclama o poder de Deus sobre a morte. Na ressurreição, a justiça e o amor de Deus alcançam sua forma final; como um ato divino, garante nossa salvação. Até confirma, por fim, a divindade de Cristo.

Em direção a um modelo abrangente de cuidado: ressurreição, revelação e cuidado comunitário

No debate público, a questão da revelação é levantada repetidamente. No documento *Living Openly*. HIV positive South Africans tell their stories [Vivendo abertamente. Sul-africanos soropositivos contam suas histórias]³², aponta-se que um dos componentes mais difíceis do HIV é o desafio de como viver abertamente nessa situação. Exige muita confiança e coragem para alguém falar abertamente sobre sua infecção – não somente a amigos e amados, mas ao público geral. “Para muitos que sabem do seu estado, revelação pública é difícil, pois requer um ambiente seguro³³ e apoio para falar abertamente sobre o HIV”³⁴. Não se abrir aponta para a doença do silêncio, das mentiras, da artificialidade do fingimento e da negação. Revelação trata de aceitação, identidade e cura.

Em termos de um modelo de aconselhamento que possa fomentar um ambiente seguro de confiança, duas questões estão estreitamente conectadas: revelação e aceitação. Aceitação sem revelação leva a uma vida artificial de mentiras, culpa e raiva. Revelação sem aceitação leva à crueldade do tratamento desumano, rejeição e preconceito destrutivo: “Não toque nesta pessoa”. Dentro da família, como no lugar de trabalho, revelação envolve correr o risco de ser rejeitado, por isso o medo da rejeição.³⁵

Aconselhamento sobre a questão da revelação não pode ser tratado sem mudar estereótipos e atitudes. A cura no caso do “vírus estigma” é a transformação de atitudes. Quando as atitudes são curadas, a pessoa que convive com HIV está sendo cura-

³² BEYOND AWARENESS CAMPAIGN. *Living Openly*. HIV Positive South Africans tell their Stories. Pretoria, HIV/AIDS and STD Directorate, Department of Health, 2000. p. 1.

³³ Veja o depoimento de Zackie Achmat (BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 23) sobre isso: “Minha revelação no parlamento foi num ambiente muito seguro, pois eu sou membro do *African National Congress* (ANC) [Congresso Nacional Africano] e tenho estado em torno de muitas pessoas dentro do ANC. [...] HIV trata de direitos humanos e me afeta pessoalmente. Por isso eu me abri”.

³⁴ BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 1. A história de Mercy Mkhalemele prova a questão: “Eu decidi ficar quieta por um tempo até que estivesse pronta e tivesse aceito minha situação. Não demorei muito. Foi duro falar sozinha para mim mesma, receber a informação sozinha e não ter ninguém a quem contar. Foi a coisa mais difícil manter dentro de mim. Foi a raiva que, de fato, me levou a querer dizer algo a alguém” (BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 2). Uma das complicações em se abrir foi a reação pública: “Não toque nesta criança, a mãe dela tem AIDS”. Outra reação: incredulidade e surpresa: “Eu não acredito, você parece tão bem, não pode ser verdade” (BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 3).

³⁵ A história de J. Ratono (BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 17): “Na igreja, o ministro me botou para fora quando ficou sabendo que eu era soropositivo. Outras igrejas aceitaram, mas eu cresci naquela igreja, então pensei que iriam me escutar. Se Deus está comigo, ele pode me tirar dessa”.

da. “Para mim, poder falar sobre o meu estado foi minha salvação [...] De se abrir e assumir o controle da doença em vez de deixar que a doença me controlasse”³⁶; “Contar às pessoas é o que realmente tem me trazido de volta para o meu eu verdadeiro”³⁷. Pode-se até dizer que contar a verdade tem se tornado um catalisador para medir a profundidade das relações verdadeiras e a integridade de ser igreja.

Revelação trata, em primeiro lugar, de identidade pessoal, maturidade e aptidão. Revelação começa consigo mesmo.³⁸ É necessário que você se abra primeiramente para você mesmo (honestidade, reconhecimento pessoal) para poder se abrir para outros. Abrir-se envolve sacrifício pessoal. Portanto é importante articular, através de aconselhamento, a intenção e os motivos de se abrir e o que se espera conseguir através de um processo de revelação. Por outro lado, revelação trata de como a sociedade, família e igreja estão preparados para o desafio de aceitação e amor incondicional. Revelação coloca a “carga da responsabilidade” sobre o ambiente de cuidado.

Implicações para um paradigma eclesial: cuidado no lar

A pandemia questiona e desafia nosso entendimento básico do que significa ser igreja. Efetivamente, HIV está se tornando uma crítica ao paradigma clerical tradicional com sua estrutura hierárquica: “A igreja tem AIDS”.³⁹ Eis a pergunta eclesiológica intrigante: “Como é que a igreja tem respondido?”

A igreja tem uma localização estratégica e é uma instituição reconhecida. Como uma instituição digna de confiança, ela articula e mobiliza recursos de agências enquanto, ao mesmo tempo, está intimamente conectada à comunidade. Portanto a igreja local pode funcionar como um recurso crucial, um canal e um vínculo com a comunidade, assim atendendo às necessidades das pessoas pobres. E através do delinear de um ministério de cuidado pastoral comunitário a partir do lar, a congregação poderia se estender para fora e oferecer apoio às pessoas afetadas. Fazendo assim, a igreja não só realiza uma função social para as famílias pobres e as que convivem com HIV, como também age de acordo com o chamado de mediar o reino de Deus. Para essa abordagem, o conceito comunitário do povo africano, *umunthu ungumunthu ngabanthu* (uma pessoa é uma pessoa por causa de outras pessoas/ou uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) comumente chamado de *ubuntu*, é instrumental e é um conceito de construção inestimável que contribui para um cuidado pastoral congregacional (*koinonia*) exitoso e efetivo a partir do lar.

Smart⁴⁰ afirma que o cuidado no lar é a provisão de serviços abrangentes (incluindo as ciências sociais e de saúde) por cuidadores e cuidadoras formais e informais

³⁶ BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 7.

³⁷ BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 9.

³⁸ “Contar às pessoas realmente me trouxe de volta para meu eu verdadeiro. Agora eu tento ver o impacto nas outras pessoas, mas não em mim.” BEYOND AWARENESS CAMPAIGN, 2000, p. 9.

³⁹ DOWLING, K. The Church has AIDS. In: BYAMUGISHA, G. et al., 2002, p. 94.

⁴⁰ SMART, A. *Regular Electronic Newsletter for Health Care Workers and Community-Based Organizations on HIV Treatment in Resource – Limited settings*. Produced in Collaboration with St. Stephen’s AIDS

no lar para promover, restaurar e manter o nível máximo de conforto, funcionalidade e saúde da pessoa. Normalmente são iniciativas de ONGs, organizações comunitárias ou iniciativas baseadas na fé, mas requerem apoio e recursos financeiros suficientes para serem sustentáveis. Em situações de recursos limitados, sem a infraestrutura adequada para cuidar da saúde, esses serviços são necessários não somente para pessoas em fase terminal, mas durante todo o transcurso da doença. Muitas vezes é a única maneira de lidar com os sintomas continuados e emergentes do/da paciente, lá onde recursos para diagnósticos e tratamentos são limitados.

Essa definição captura as várias dimensões do cuidado e especialmente a centralidade do cuidado no lar em comunidades pobres, onde recursos médicos são escassos. A explicação de Smart ainda identifica tanto os provedores e as provedoras do cuidado como o propósito do exercício do cuidado. As pessoas devem receber apoio material, espiritual e emocional continuado.

Tanto Ncube e Uys esclarecem que o objetivo do cuidado no lar⁴¹ é para permitir que as pessoas com HIV possam ficar em casa e não precisem ir a um hospital, é para encorajar e capacitar a família para cuidar confiantemente da pessoa que está convivendo com HIV. Seu objetivo é fazer a vida o mais confortável possível, até a morte. O cuidado oferecido pode variar desde aconselhamento, dar informação, cuidado médico ou de enfermagem até assistência material.

Junto com um modelo de cuidado no lar, a igreja deve começar um “modelo de companheirismo”, que significa reunir pessoas que convivem com HIV em grupos nos quais devem ser encorajadas a se envolver com processos de educação e estratégias de prevenção. Também devem ser encorajadas a começar grupos de cuidado em bairros, que podem cuidar das necessidades básicas especialmente na fase terminal. Lidar com questões financeiras e outras questões estruturais abre novas dimensões ao dar atenção à função diacônica do cuidado (caridade).

O argumento para uma abordagem baseada no lar deve ser entendido dentro dos parâmetros de uma abordagem abrangente total, onde a igreja coopera com estruturas e organizações comunitárias diferentes. Dentro dessa abordagem abrangente o objetivo geral é: apoio, tratamento e prevenção. Tal abordagem abrangente do cuidado da saúde precisa ser extremamente sensível a barreiras que podem ser pedras de tropeço e contribuir para a má saúde, tais como desigualdade, privação, pobreza e estruturas sociais ineficazes; todos esses são fatores interconectados a um entendimento abrangente, social do cuidado da saúde e de prevenção.

Trust and the International HIV/AIDS Alliance, 2004. Disponível em: <<http://www.aidsmap.com/en/docs/A5A87EC4-00E2-4F7F-9459-14C308AE908C.asp?type=preview>>. Acesso em: 15 set. 2004.

⁴¹ A literatura sobre o cuidado no lar se refere a três sistemas (modelos) básicos de cuidado no lar. UYS, L. A Model for Home-Based Care. In: UYS, L. & CAMERON, S. (Eds). *Home-Based HIV/AIDS Care*. Cape Town: Oxford University Press, 2003. p. 5, nessa sua publicação inédita [Cuidado de HIV/AIDS no lar], identifica-os como cuidado integrado no lar, cuidado de serviço único no lar e cuidado informal no lar.

Conclusão

O paradigma teológico da *theologia crucis* revela a paixão e compaixão de um Deus sofredor. A cruz também revela nosso dilema humano, ou seja, nossa destituição, nossa falta de poder, brutalidade, comportamento violento, ações irresponsáveis. No debate sobre HIV, não podemos ignorar questões morais e a realidade do mal, e, assim, a perspectiva da graça, salvação, perdão e reconciliação. Nosso passado está totalmente apagado. Somos livres, até da culpa e dos sentimentos de culpa.

Uma *theologia resurrectionis* revela o poder irresistível e vitorioso de um Deus vivo e fiel. A ressurreição é um protesto divino e a aniquilação de todas as formas de morte, rejeição e destruição. A ressurreição estabelece a vida como coragem para ser; ela transforma a vida para uma nova forma do fruto do Espírito (pneumatologia), a fim de promover a dignidade humana, a justiça e o *shalom* do reino de Deus. No debate sobre HIV, a ressurreição instaura esperança como a nova condição de ser e um novo estado mental. A ressurreição trata de uma crítica final da estigmatização; empodera as pessoas sem poder e as chama à lamentação, resistência e transformação. O estigma não mais determina nossa identidade e, sim, o carisma.

Pode-se dizer que o paradigma da ressurreição redefine “vida”. A vida torna-se uma categoria transformadora, que empodera seres humanos a viver vitoriosamente. A convicção de Paulo de que a morte foi tragada pela vitória (1Co 15.15) pode ser vista como a variante do Novo Testamento da lamentação no Antigo Testamento. A única diferença é que o grito é agora transformado num ponto de exclamação. A vida definida pelo poder da ressurreição de Cristo acende uma esperança com um efeito curador sobre nosso ser: ela dota os seres humanos com uma coragem viva e um zelo pela vida. Nossa existência, luta, sofrimento e comportamento diários se transformam em corporificação da graça de Deus.

A vida ganha um significado sacramental e, portanto, simbólico. Ela representa o Deus vivo de tal maneira que a pandemia de HIV se transforma a si mesma numa “brecha” para dentro das ações de Deus de transformação (o protesto de Deus contra e a resistência divina ao vírus: esse não deverá mais determinar nossa identidade humana) assim como a sua presença vitoriosa mora dentro da pandemia.

A ressurreição desafia nosso entendimento fixo e hierárquico de ser igreja. Ela abre os olhos da igreja para novos modelos eclesiais que levam a sério o desenvolvimento das comunidades. Assim, o pedido por uma compreensão mais informal e comunitária da igreja para responder ao desafio apresentado por HIV/AIDS às igrejas: zero igrejas incompetentes, isto é, eclesiologias que “servem” aos interesses das denominações, mantendo a instituição e os escritórios funcionando e não enfocando, de fato, na busca humana por dignidade e identidade.

Referências bibliográficas

- AUGSBURGER, D. W. *Pastoral Counseling across Cultures*. Philadelphia: Westminster, 1986.
BERKHOF, H. *Christian Faith*. 2. ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

- BEYOND AWARENESS CAMPAIGN. *Living Openly*. HIV Positive South Africans tell their Stories. Pretoria, HIV/AIDS and STD Directorate, Department of Health, 2000.
- BORNKAMP, G. Kreuz. In: *Diskussion um Kreuz und Auferstehung*. 3. ed. Wuppertal: Aussaat, 1986.
- BÖSCHEMEYER, U. *Die Sinnfrage in Psychoterapie und Theologie*. Berlin: De Gruyter, 1977.
- BYAMUGISHA, L. Y. et al. *Journeys of faith*. Church-based responses to HIV and AIDS in three Southern African countries. St Albans: TALC, 2003.
- DUBE, M. W. Towards Multi-Sectoral Teaching in a Time of HIV/AIDS. In: DUBE, M. W. (Ed.). *HIV/AIDS and the Curriculum*. Geneva: WCC Publications, 2003. I–viii.
- DYK, A. van. *HIV/AIDS Care and Counselling*. A Multidisciplinary Approach. 3. ed. Cape Town: Maskew Miller, 2005.
- FRETHEIM, T. E. *The Suffering of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- GENNRICH, D. *The Church within a HIV World: a Practical Handbook*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2004.
- GOFFMAN, E. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. 2. ed. Englewood Cliffs: Prentice-Hall; Penguin Books, 1990.
- HAERING, H. Het kwaad als vraag na Gods macht en machteloosheid. In: *Tijdschrift voor Theologie*, v. 26, n. 4, p. 351-372, 1993.
- HALL, D. *Professing the Faith*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- HICK, J. *The Metaphor of God Incarnate*. Louisville; Kentucky: Westminster, 1993.
- HOFFMAN, W. W. & GRENZ, S. J. *AIDS Ministry in the Midst of an Epidemic*. Grand Rapids: Baker Book House, 1990.
- LOUW, D. J. *Cura Vitae*. Illness and the Healing of Life. Wellington: Lux Verbi, 2008.
- LOUW, D. J. *Meaning in Suffering*. A Theological Reflection on the Cross and the Resurrection for Pastoral Care and Counselling. Frankfurt: Peter Lang, 2000.
- McFAGUE, S. *Models of God*. Philadelphia: Fortress, 1988.
- McGRATH, A. E. *Luther's Theology of the Cross*. Oxford: Blackwell, 1985.
- MOLTMANN, J. *Der gekreuzigte Gott*. München: Kaiser, 1972.
- MOLTMANN, J. *Theologie der Hoffnung*. 5. ed. München: Kaiser, 1966.
- NCUBE, V. S. Responsibility in Inculturation: The Healing Ministry in a Zulu Context. In: BATE, S. C. (Ed.). *Responsibility in a Time of AIDS*. A Pastoral Response by Catholic Theologians and AIDS Activists in Southern Africa. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2003.
- NOUWEN, J. M. *The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society*. New York: Image, 1997.
- SAROT, M. Pastoral counselling and the compassionate God. In: *Pastoral Psychology*, v. 43, n. 3, p. 185-190, 1995.
- SMART, A. *Regular Electronic Newsletter for Health Care Workers and Community-Based Organizations on HIV Treatment in Resource – Limited settings*. Produced in Collaboration with St. Stephen's AIDS Trust and the International HIV/AIDS Alliance, 2004. Disponível em: <<http://www.aidsmap.com/en/docs/A5A87EC4-00E2-4F7F-9459-14C308AE908C.asp?type=preview>>. Acesso em: 15 set. 2004.
- SUURMOND, P. B. *God is machtig maar hoe?* 2. ed. Baarn: Ten Have, 1984.
- UYS, L. A Model for Home-Based Care. In: UYS, L. & CAMERON, S. (Eds). *Home-Based HIV/AIDS Care*. Cape Town: Oxford University Press, 2003.
- WCC Document. *Facing Aids*. Geneva: WCC Publications, 1977.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

**SOLO PODREMOS HABLAR DE DIOS
SI HABLAMOS DE LA HUMANIDAD DE LAS PERSONAS
CON VIH Y SIDA¹**

*We can only speak of God if we talk about the humanity
of persons with HIV and AIDS*

**Genilma Boehler²
Sara Baltodano³**

Resumen: Este artículo tiene como objetivo revisar algunos planteamientos teológico-pastorales que puedan orientar a las iglesias para cumplir con su vocación de llevar esperanza en situaciones de discriminación debido al vih. Se enmarca dentro de las contradicciones de la posmodernidad que desafía a los modelos institucionales eclesiales y sus actitudes acusadoras e inculpadoras hacia las personas con vih. Solamente podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad del humano, con toda su complejidad corporal, sexual y afectiva, desde una teología de la encarnación. Una comunidad inclusiva es aquella que acoge tal cual las historias de vida de las personas con vih. Ahí se encuentra la revelación del misterio de la encarnación: Todas las historias de vida narradas traen en sí las señales de encarnación y de redención.

Palabras clave: Encarnación. Inclusión. Cuerpo. Redención.

Resumo: Este artigo tem o objetivo de revisar alguns dos conceitos teológicos e pastorais visando a contribuir para as igrejas cumprirem sua vocação de levar esperança nas situações de discriminações pelo HIV. Os limites estão dentro das contradições da pós-modernidade, que desafiam os modelos institucionais eclesiais e suas atitudes acusadoras e que culpabilizam as pessoas com HIV. Somente poderemos falar de Deus se falarmos da humanidade do humano, com toda a sua complexidade corporal, sexual e afetiva a partir de uma teologia da encarnação. Uma comunidade inclusiva é aquela que acolhe as narrativas das histórias vividas pelas pessoas com HIV. É neste ponto que

¹ O artigo foi recebido em 26 de abril de 2012 e aprovado em 28 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doctora en Teología por la Escola Superior de Teologia – EST, São Leopoldo/RS, Brasil, y es profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Contacto: genilma@ubila.net

³ Master en Teología Práctica por St. Andrews University, Escocia, y es profesora en la Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Contacto: sara@ubila.net

se encontra a revelação do mistério da encarnação: todas as histórias de vida narradas trazem em si sinais de encarnação e redenção.

Palavras-chave: Encarnação. Inclusão. Corpo. Redenção.

Abstract: This article aims to review some theological and pastoral approaches that can guide the church to fulfill its vocation to bring hope in situations of discrimination due to HIV. It is part of the contradictions of postmodernism that challenges those institutional models and ecclesiastical attitudes that accuse and inculcate people with HIV. We can only talk about God if we talk about the humanity of human beings in all their complexity, sexual and emotional, from a theology of incarnation. An inclusive community is one that accepts the life stories of people with HIV as they are. That is the revelation of the mystery of the incarnation: All narrated life stories bring within themselves signals of incarnation and redemption.

Keywords: Incarnation. Inclusion. Body. Redemption.

Hay un libro, publicado recientemente por dos autores ingleses, no son teólogos (periodistas y uno de ellos, ateo): John Micklethwait e Adrian Wooldridge – que lleva el título: “El retorno de Dios: ¿Cómo el renacimiento global de la fe está cambiando el mundo?”. En este libro, lo que los autores plantean, después de haber recorrido varios países con su investigación, es que, excepto en Europa Occidental, en las diversas partes del mundo: Asia, América Latina, África, la fe y la religiosidad son fenómenos en crecimiento. En China, por ejemplo, un modelo religioso, cristiano, nombrado como doméstico, ha crecido más que los miembros del Partido Comunista.

Según estos autores el fenómeno de la globalización conduce a las personas a la fe. Muchas personas utilizan la religión para protegerse de los cambios actuales tales como en el sur conservador de los Estados Unidos, por ejemplo, o en la Arabia musulmana. Otros, de la clase media en ascenso, como gente de los suburbios americanos, en grandes ciudades de Latinoamérica, la burguesía hinduista en India, o los del partido AK en Turquía, ven a la fe como modo de progresar/prosperar.

El otro aspecto interesante, como fenómeno de la fe en la actualidad, es la segmentación de las expresiones de fe. En el cristianismo actual por ejemplo, se encuentran iglesias de los ciclistas, de los que andan en moto, de los cowboys, de los hippies, etc.

O sea, que la idea que se desarrolló en la modernidad, de la muerte de Dios⁴, con base en el pensamiento de Nietzsche – y que se necesita lucidez para comprender a Nietzsche y sus ideas, pues desde su contexto pensaba y afirmaba la muerte de Dios y de la humanidad, pues la civilización estaba en riesgo, con amenaza de ser destruida por los propios medios de la civilización. Pero en total, esta fue una idea que marcó el siglo XX y su apostasía, más que todo, con la humanidad que descubre su autonomía, que nada más significó que el descubrimiento de las leyes según las cuales el mundo

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998. p. 142-143.

vive y se da cuenta de sí mismo en la ciencia, la sociedad, el Estado, el arte, la ética y la religión.”⁵

La modernidad viene marcada por otro fenómeno socio-cultural que juntándose a estos mencionados, abrimos ventanas para la postmodernidad, cual sea el fenómeno de la diversidad, la pluralidad, la multiculturalidad, la fragmentación que confrontan los conceptos hegemónicos y universalizantes de la ciencia, de los derechos, de la ciudadanía, del humano. La pregunta que se hace es: Si la fe **no** está en crisis, si la religión **no** está desapareciendo, si la gente sigue creyendo y buscando a Dios, entonces, ¿qué es lo que está en crisis entonces?

En primer lugar hay que considerar que:

[...] la moderna humanidad que pasó por un proceso de desacralización y de secularización, no logró proporcionar un mundo más justo desde la razón, la racionalidad. Los avances teológicos y de las ciencias, en lugar de proporcionar soluciones a los males de la sociedad, se revelaron incapaces de superar las contradicciones de la convivencia social. El desarrollo del capitalismo “salvaje”, las dos grandes guerras mundiales, la utilización de la bomba atómica, los riesgos de la industrialización para la ecología, entre otros, mostraron la ineficacia de la razón como “salvadora de la patria”, y se hizo necesario un retorno a antiguos referenciales ignorados en la modernidad.⁶

La postmodernidad, por lo tanto, llega impregnada de contradicciones. Ya en encastillamiento de Dios en las propuestas religiosas creadas por la mentalidad moderna, no convence al individuo ahora más crítico e informado. Pero surgen comportamientos que son analizados como “actitudes culturales de signo regresivo”⁷.

Como menciona Subirats,

[...] aflora los nacionalismos que se ampara en los historicismos nostálgicos o en los distintos regionalismos, ahí se busca valores sustanciales, de una forma ética o estética trascendente, desde las reivindicaciones de lo tradicional, del retorno a formas de pensamiento religioso y de la defensa de la autonomía de principios morales también de signo trascendente.⁸

Pero, más allá, la hipótesis, frente a la crisis actual, es que lo que se encuentra en crisis son los modelos institucionales eclesiásticos. Son los pseudos modelos de comunidades, porque tratan de encarcelar a Dios en dogmas, en morales restrictas y excluyentes., y que en los contextos postmodernos ya no caben. ¿Y por qué no caben?

⁵ ARMANI, Carlos Henrique. *A morte de Deus e a contemporaneidade*. Disponible en: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2699/2051>>. Acceso en: 01 set. 2011. p. 171.

⁶ ALCANTARA, Claudia Sales. *A instituição religiosa na (pos)modernidade*. Disponible en: <http://www.ftl.org.br/index.php?view=article&catid=35%3Aartigos-online&id=81%3Aa-instituicao-religiosa-na-posmodernidade&option=com_content&Itemid=75>. Acceso en: 2 set. 2011. p. 3. (Traducción nuestra).

⁷ ALCANTARA, 2011, p. 3.

⁸ Citado por ALCANTARA, p. 4. SUBIRATS, Eduardo. *Da Vanguarda ao Pós-Moderno*. 4. ed. São Paulo: Nobel, 1991. (Traducción nuestra).

No caben porque los sujetos, los individuos, en la postmodernidad descubren la posibilidad de desarrollar su experiencia de fe, su experiencia mística, religiosa sin necesariamente pasar por una iglesia o por una institución religiosa... Descubren la posibilidad desde la autonomía de la fe, que no necesariamente tienen que estar vinculados a una comunidad de fe o a una iglesia, para desarrollar una espiritualidad, o mismo, que pueden disfrutar de más de un concepto místico, religioso, articulando para sí diversas expresiones religiosas en un interesante sincretismo.

Entonces, si las iglesias dicen no a los sujetos que no responden a la condición hegemónica de su pensamiento, y condenan a los sujetos como pecadores-pecadoras, este mismo sujeto, descubre a Dios, en su Gracia y Misericordia que está más allá que los preceptos morales, los prejuicios y las exclusiones de tales instituciones. Dios **no** desprecia, no excluye, no condena al humano en su humanidad. Es desde este punto, que ahora sí, debemos ocuparnos del planteamiento con elementos teológicos para una iglesia inclusiva.

La pregunta, por lo tanto, que sigue es: ¿Cuál debe ser la preocupación de la teología desde los nuevos desafíos que se presentan en nuestro contexto actual? ¿De qué se ocupa la teología, desde nuestra realidad? Según Körtner, “la teología como praxis interpretativa debe ocuparse con la realidad como un todo, o sea, con todo objeto de la experiencia humana desde su relación con Dios.”⁹

Cuando nos ubicamos en un contexto de profundización, reflexión, donde pensamos el fenómeno del vih, como un tema de nuestra historia, de nuestra contemporaneidad, estamos afirmando que es parte de nuestra realidad, de nuestra humanidad y luego como teólogas y teólogos debemos ocuparnos por construir una reflexión profundizada, pues “solamente podemos hablar de Dios si hablamos del humano”¹⁰, y se puede agregar: solamente podremos hablar de Dios si hablamos de la humanidad del humano, con nuestra complejidad.

Solamente se podrá avanzar con este abordaje del humano con su humanidad, si hablamos del cuerpo, de la afectividad humana, de su sexualidad. .. Hablar de deseo, del erótico, de las contradicciones... Y el “cuerpo no solamente es la forma como la persona existe en el mundo, pero, a la vez es el medio de comunicación y el representante del ser humano.” Por lo tanto, nuestra teología debe obligatoriamente incluir “una fenomenología del cuerpo”, que “no debe ser justificada sólo desde la antropología, pero también cristológicamente, más puntualmente desde la teología de la encarnación.”¹¹

Las teologías contextuales, expresivamente las teologías feministas y las teologías *queer*, recogen a la teología de la encarnación dando a ella un nuevo significado, pues se permiten cuestionar el pensamiento hegemónico, ya que “denuncian la construcción heterosexual como fundamento del pensar teológico que incluye nuestra

⁹ KÖRTNER, Ulrich H. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009. p. 170. (Traducción nuestra).

¹⁰ KÖRTNER, 2009, p. 170.

¹¹ KÖRTNER, 2009, p. 189-190. (Traducción nuestra).

forma de comprender a Jesús, la encarnación, la presencia de Dios en la historia y la organización eclesiástica.¹²

Citando el capítulo uno del libro publicado por la editora Gillian Paterson, que lleva el título: *Prevención del vih: Una conversación teológica global*, los autores afirman que:

Al ‘hacer’ teología en lo concerniente a la prevención del VIH, uno de los mayores problemas es la tendencia a ocultar cuestiones importantes bajo un manto de silencio y negación. Una respuesta eficaz a la epidemia del VIH exige que nos centremos en aquellos asuntos frente a los cuales la tradición cristiana se ha sentido incómoda desde hace mucho tiempo. Éstos incluyen, en particular, la desigualdad de género, la violencia, las drogas, las relaciones sexuales y la sexualidad: todos ellos temas de los cuales a muchas personas religiosas les resulta (en la práctica) imposible hablar. El matrimonio, la preparación para éste y lo que dentro de él ocurre también han sido un terreno que a la teología cristiana se le ha dificultado encarar. Más aún, adquirir la infección por VIH, vivir con el VIH, recibir tratamiento para el VIH y también prevenir esta infección son experiencias sumamente físicas. Y, sin embargo, aunque las iglesias celebran el hecho de estar llamadas a ser el Cuerpo de Cristo en la Tierra, a menudo han guardado silencio o sido muy ambivalentes respecto a los cuerpos humanos *reales* y sus funciones.¹³

Lo que pasa es que las teologías en general se aferran a ideas demasiado rígidas sobre la naturaleza del mundo, la sexualidad, el pecado y la naturaleza humana, y no observan las implicaciones radicales de lo que ellas afirman. Tales como: “el divino dejó los cielos, entró en la carne y habita esta extraña tierra en que nosotros vivimos...”¹⁴ Dios habita en carne, en cuerpo concreto, lo que hace que todo esté sujeto a alteraciones, nada puede ser absoluto e inmutable... Por qué la carne es el humano, el finito, el cambiante... pero también es ahí, en la carne del cuerpo que sentimos el hambre, el placer y el dolor, y todo lo que deseamos... irrumpiendo en la diversidad de la carne.

Y cuando afirmamos que Dios es mutable, reconocemos su ser perenne, su eternidad, pero que lejos de crear el mismo ayer, el mismo hoy y el mismo mañana, El (Dios) es dinámico y nos motiva a mirar hacia adelante, de frente a los desafíos que nuestra contemporaneidad y nuestro futuro nos impone. Con los sentidos abiertos a lo largo del mundo, de nuestra existencia compleja... permitiendo que el mundo nos conduzca en un hermoso baile en espiral con el humano y el divino.¹⁵

Según Althaus-Reid, este mundo, el que habitamos, es realmente extraño, y aquellos y aquellas que desean caminar en él, en línea reta, no pueden mirar y reconocer nuevos horizontes. Pero, el desafío del Dios que elige encarnarse en la humanidad

¹² ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona/España: Bellaterra, 2005. p. 67.

¹³ PATERSON, Gillian (Ed.). *Prevención del VIH: una conversación teológica global*. Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial, 2009. p. 15.

¹⁴ ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. London: T & T Clark International, 2004. p. 7. (Traducción nuestra).

¹⁵ ALTHAUS-REID; ISHERWOOD, 2004, p. 7.

y en este mundo nos conduce a tener valor para caminar impelidos por la incertidumbre, y a no esconder nuestros rostros de este extraño Dios encarnado. Los primeros seguidores escondieron su rostro de un Dios crucificado, muy, muy extraño al mundo judaico. Ellos huirán para la vida “normal”... pero no ha funcionado, pues la vida real, está muy lejos de ser “normal”. La vida jamás podrá ser normal para aquellos y aquellas que abrazan la carne como divina, aquellos y aquellas que son amantes de Dios a través de la carne en toda su diversidad, jamás serán normales.¹⁶

Y es por eso, que las teólogas feministas y *queer* se sumergen con temor pero con mucho valor, en la plenitud de la carne bruta, con toda su realidad pulsante de cuerpo y vida, con todas sus contradicciones, límites y grandeza, con el objetivo de abrazar y de ser abrazado por el divino. Aceptando el desafío de liberarse de doctrinas y dogmas que fueron construidos por miedo del divino. Aceptan en su integridad la confesión del Dios encarnado del evangelio de Juan: “Yo vengo para que tengan vida, y la tengan en abundancia”. Esta es la confesión profundamente carnal y que nos libera al abrazo apasionado de nuestra propia encarnación, de nuestra humanidad.¹⁷

Es por lo tanto, con estos elementos que nos proponemos reflexionar acerca de elementos teológicos para la inclusión – desde una posibilidad teológica vih. Sin temor a la realidad de la vida, conscientes que Dios no ha enviado el vih, y mucho menos, que el vih es como castigo de Dios, pero, al contrario, reafirmamos la compasión del Cristo encarnado que nos ofrece esperanza de vida plena. Asumiendo que todo el cuerpo de Cristo tiene el vih ... todas, todos, cristianas y cristianos, porque somos cuerpo, y cuando uno de nuestros miembros tiene el vih, el cuerpo todo sufre y siente su dolor, su fiebre y su frío. Esta es la propuesta radical de nuestra eclesiología, pues si somos cuerpo, obligatoriamente estamos incluidos... el cuerpo incluye... El cuerpo de Cristo tiene vih, en su radicalidad inclusiva y de compromiso.¹⁸

Declaramos nuestra fe públicamente, con la teología que asume radicalmente todas las áreas de la vida. Porque el divino Dios se ha sumergido en la carne y en la sangre, eligiendo ser cuerpo, humanamente cuerpo, entonces la carne y la sangre son divinas, a eso no se puede demonizar, excluir o desechar... y eso no es la semilla híbrida, no es el maíz genéticamente cambiado... pero, estamos afirmando que el Dios cristiano, nació niño en medio a la mierda de vacas y burros, y entre pulgas, cubierto por la sangre del parto de una mujer que lo recibió en los brazos con toda su incertidumbre... y es desde ahí que los cristianos y cristianas declaran su fe y la salvación para todos y todas.¹⁹

Es con estas inquietudes que presentamos nuestra propuesta teológica de inclusión, re-evaluando la condición de la teología y de la influencia que ha recibido

¹⁶ ALTHAUS-REID; ISHERWOOD, 2004, p. 7.

¹⁷ ALTHAUS-REID; ISHERWOOD, 2004, p. 8.

¹⁸ SCHREITER, Robert. Marks of the Church in Times of Transformation. In: RUSSEL, Letty M. *The Church with AIDS: Renewal in the Midst of Crises*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990. p. 122-132.

¹⁹ ALTHAUS-REID; ISHERWOOD, 2004, p. 8.

por la heteronormatividad como ideología que excluye y/o omite la posibilidad de un quehacer teológico que contemple la humanidad en su humanidad, en su corporalidad.

Y hablar de corporalidad es hablar de la carne, de la piel, de los sentidos, (olores, texturas, formas), de la sangre, del semen, de los fluidos vaginales, de la leche materna... es hablar de nuestros deseos, de nuestras frustraciones y de todo eso que está asociado al vih y que somos nosotras, nosotros en el cuerpo que habitamos en esta existencia.

Más allá, lo que se observa en la omisión y negación e imposición de un modelo exclusivo y excluyente, pues “va mucho más allá de los amores prescriptos por la iglesia, ya que toca el tema de la identidad política del cristiano/a. Lo privado es también lo público, problemáticas de sexualidad y economía se relacionan.”²⁰ Por lo tanto, “tratase de una teología que cuestiona el campo latinoamericano de la decencia y el orden que impregna y sostiene las múltiples estructuras (eclesiológicas, teológicas, políticas y amoratorias de la vida) ...”²¹

A la vez, presentamos nuestras inquietudes con relación a la iglesia, o, si así lo queremos, a las iglesias, como apuntamos al inicio. ¿Lo que está en crisis? Y ¿por qué está en crisis? Tratando del cristianismo, la Iglesia tiene su origen en Cristo. Y de eso, no nos podemos separar o distanciar. No reivindicamos el aislamiento, el individualismo y seguimos creyendo que la comunidad es un espacio liberador, de práctica solidaria, sororal y fraterna, de humanización de la humanidad. La teología de la encarnación con la analogía al cuerpo de Cristo, indica que “el cuerpo de Cristo no está muerto, pero vivo, y como cualquier cuerpo está en proceso de cambio y crecimiento, sin perder su identidad fundamental.”²² Y su identidad, donde está? ¿Dónde está la identidad de la iglesia?

Una comunidad inclusiva y sanadora no intenta inculpar ni avergonzar y tampoco promueve la autoculpa. Cuando se abre a la inclusividad es para recibir a las personas tal como son y no para “desmembrarlas” y volverlas a “ensamblar” a su gusto para que ellas respondan a expectativas idealizadas e inhumanas. No se puede negar que toda comunidad, siendo un grupo social, tiene ciertas reglas y límites, pero una comunidad deja de ser inclusiva si trabaja en una sola vía, es decir, si acepta personas únicamente bajo sus propias condiciones. Esta es una característica del fundamentalismo.

Hay comunidades que atribuyen culpa moral a las personas, “sin tener en cuenta el contexto de vulnerabilidad en que muchas viven, los riesgos que son inherentes al ambiente cotidiano de sus vidas, o las diferencias de poder que hacen imposible que algunas personas opten por conductas menos riesgosas.”²³

Esta actitud, socialmente desacertada, mueve a que sus miembros actuales se cierren hacia los nuevos miembros impidiendo que la comunidad se refresque con nuevas experiencias y visiones, que sin duda propiciaría crecimiento y desarrollo de

²⁰ ALTHAUS-REID, 2005, p. 68.

²¹ ALTHAUS-REID, 2005, p. 12.

²² BRODD, Sven-Erik. Elementos eclesiológicos para entender “igreja” na pandemia de HIV/AIDS. *Estudos Teológicos*, v. 50, n. 1, p. 82-101, jan./jun. 2010. p. 90. (Traducción nuestra).

²³ PATERSON, 2009, p. 41.

la comunidad, volviéndose así una comunidad involutiva. Siguiendo la teoría de sistemas, los grupos involutivos ejercen fuerzas centrípetas que centralizan el poder lo que dificulta que las personas puedan intercambiar con el medio social, es decir, impermeabilizan sus límites y tienen temor que entren nuevos miembros.

Una forma de cerrar las puertas es precisamente la promoción de la culpa. Las personas con vih son generalmente inculpadas moralmente de que están en esa condición a causa de su pecado, especialmente porque ésta se relaciona directamente con sexo, y no como una contingencia de la experiencia humana. Al respecto, Frank Sanders reflexiona de la siguiente forma:

Que la temática “VIH y sida” haya podido suscitar tanta atención entre los teólogos se funda en que, en amplios círculos, el sida no se ha visto como una enfermedad mortal sino como consecuencia y manifestación de un desorden ético en relación con el comportamiento de un individuo o de un colectivo, o, más exactamente, como consecuencia y manifestación de un desorden ético relativo al comportamiento sexual. El hecho de que el letal VIH se propague sobre todo por vía del contacto sexual ha generado de todos modos un fenómeno de interconexión entre sexualidad, moral y muerte que parece haber ejercido una atracción casi mágica en la ciencia teológica, o, como formula Dietmar Mieth, haber atraído sobre sí la atención de la teología “como las polillas revolotean en torno a la luz”; o, por decirlo bíblicamente, ‘donde está la carroña, allí se juntan los buitres’ (Mt 24,28).²⁴

En este panorama teológico-eclesial altamente punitivo, las personas con vih deben enfrentar dos perspectivas: tanto la culpa y la estigmatización internalizadas –autoinflingidas– como lo percibido y expresado en comunidades eclesiales excluyentes –discriminación y estigmatización. Las personas se autoculpan crónica e inapropiadamente como respuesta a estos sistemas de valores inmaduros o rígidos que han sido impuestos por comunidades con normas inhumanas. Según Clinebell,

La evaluación que hacen de sí mismos incluye poca o nada de *gracia viva*. Tienen a malgastar sus energías éticas en compulsivos castigos a sí mismos concernientes a cuestiones éticas triviales [...] En consecuencia, se dispone de poca energía para las cuestiones morales esenciales.²⁵

Las comunidades excluyentes, acusadoras de cuerpos, paradójicamente atraen a personas que se sienten culpables y que buscan castigo. En las liturgias se realizan rituales que conjuran las culpas en una especie de castigo psicológico que les impulsa a pedir perdón y que las apacigua temporalmente, pero que, al mismo tiempo, reali-

²⁴ SANDERS, Frank. El SIDA: ¿Castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico. In: *Concilium*, SIDA, v. 321, p. 381-394, junio 2007. p. 384. El artículo citado por Sanders en esta nota: MIETH, Dietmar. “Aids – die ethische Exponiertheit der Probleme”. In: BURKEL, Ernst (Ed.). *Der AIDS-Komplex. Dimensionen einer Bedrohung*. Berlin: Francfort del Meno, 1988. p. 408.

²⁵ CLINEBELL, Howard. *Asesoramiento y Cuidado Pastoral: Un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995. p. 158.

menta las culpas en desesperanza y pesimismo continuos que hace que las personas regresen nuevamente para recibir otro castigo psicológico. En este círculo vicioso de conjuro y apaciguamiento, la imagen de la infección del vih se convierte en un tema moral como herramienta para producir miedo, culpa y vergüenza. En suma, este no es un proceso que realmente conduzca a la esperanza del autoperdón y des-culpabilización, sino que las figuras de la culpabilización son creaciones arbitrarias al servicio de una ideología de la sumisión.

De esta manera, actuar en la prevención del sida es una posibilidad que desafía a todas las personas y a la sociedad a un proceso de denuncia, des-instalación, de-construcción de aquellos discursos normativos y culpabilizadores del cuerpo. En el ámbito tanto de las relaciones como en el de la construcción del saber teológico, la re-visita es necesaria.²⁶

Las comunidades terapéuticas, entonces, son llamadas a promover procesos de des-culpabilización con vocación de esperanza que lleva a un crecimiento liberador. Aquí no se trata de apaciguar la culpa sino de interrogarla por lo que ella representa de deseo y de goce corporal. Pero también poder escuchar lo que se dice a medias, los secretos, los miedos y las responsabilidades compartidas.

En el 2001 el obispo Desmond Tutu declaró en la televisión pública de Sudáfrica que el fenómeno del SIDA es una nueva forma de apartheid debido a la falta de accesibilidad a las drogas.²⁷ Agregamos que también lo es en el ámbito social y eclesial a través de la promoción y control del miedo, la culpa y la vergüenza en la feligresía.

Des-culpar no implica disculpar o des-penalizar comportamientos tan arraigados como pecados estructurales en nuestra sociedad que se consideran “naturales” y justificados, tales como violencia y abusos contra mujeres, niños y niñas, e ignorar o negar el abuso sexual infantil que provoca que una persona vulnerable se infecte del vih. “Demasiadas iglesias han sido culpables de la opresión de grupos y personas por motivos de género, discapacidad, raza, enfermedad, casta o sexualidad; demasiadas han guardado silencio frente a la violencia contra estos grupos.”²⁸

A continuación seguiremos la propuesta de Geoff Peterson (citado por Clinebell)²⁹, con ampliaciones nuestras, que describe lo que él denomina conciencias sanas, que se contraponen a lo que arriba llamamos como conciencias al servicio de la ideología de la sumisión. En lugar de usar el término ‘conciencias sanas’ aquí preferimos llamarlas *otras conciencias posibles* (parafraseando el lema de los foros mundiales sociales contra la globalización).

Entonces, las comunidades inclusivas y sanadoras promoverán lo siguiente entre sus participantes:

²⁶ SAMPAIO, Tânia Mara Viera. Aids e Religião: Aproximações ao tema. *Impulso*. Revista de Ciências Sociais e Humanas, v. 13, p. 21-39, set./dez. 2002. p. 23. (Traducción nuestra).

²⁷ TUTU, Desmond. “Tutu Says AIDS Is “New Apartheid”. In: *The Body: The Complete HIV/AIDS Resource*. Disponible en: <<http://www.thebody.com/content/art18054.html>>. Acceso en: 20 feb. 2011.

²⁸ PATERSON, 2009, p. 37.

²⁹ CLINEBELL, 1995, p. 173-174.

Primero, las otras conciencias posibles se liberan del sometimiento a la ley y no se conforman a los grupos normativos y culpabilizadores, sino que se abren al autocuidado y al cuidado a otras personas en servicio responsable, guiadas por el amor de Dios.

Segundo, las otras conciencias posibles son participativas en grupos comunitarios que nutren las conciencias. Esto es contrario a la promoción del individualismo de las comunidades excluyentes.

Tercero, las otras conciencias posibles crecen de manera continua y se abren a la renovación al confrontarse con los desafíos éticos que permitirán descubrir nuevas facetas de las necesidades y posibilidades humanas.

Cuarto, las otras conciencias posibles son integradas, haciendo un llamado a la plenitud de la humanidad que existe en cada persona. Es importante destacar la importancia de la armonía dentro del cuerpo humano como condición previa necesaria para la salud, el bienestar y la sanación de las personas.³⁰

Quinto, las otras conciencias posibles se entregan a cuidar a otras personas y a acompañarlas a crecer comunitariamente, sin descuidar el aspecto de aceptar el cuidado de otros. Aprender a dar y a recibir, dos facetas importantes.

Sexto, las otras conciencias posibles son socialmente responsables, incluyendo el cuidado de la interacción entre el medio ambiente natural (biosfera) y las personas o comunidades. La salud tiene incluso una dimensión ecológica.³¹

Séptimo, las otras conciencias posibles son conciencias andróginas, que aprecian por igual las capacidades humanas de mujeres y hombres, pero aquellas que promueven la vida, el crecimiento y la transformación, no las que destruyen y dominan hegemónicamente.³²

A manera de consideraciones finales, la iglesia es la comunidad que debería acogernos y acoger nuestras historias de vida. Ahí se encuentra la revelación del misterio de la encarnación: Todas las historias de vida narradas traen en sí las señales de encarnación y de redención. La iglesia que acoge y que confiesa al Dios encarnado, se integra a una nueva cosmovisión que incluye cambios de mentalidades, de praxis, y de conceptos teológicos: la carne cambia de forma, el pan y el vino, del humano al espíritu cósmico, de la encarnación plena a la redención.³³ Asumiendo “la fragilidad de nuestro nombrar a Dios. Un nombrar imperfecto de Dios, en medio de una teología que es una caminata que necesita seguir caminando... que necesita pensar a Dios, a Cristo y a la iglesia desde otras perspectivas creativas.”³⁴

³⁰ CMI - Concilio Mundial de Iglesias. *La misión de sanación de la iglesia*. Documento preparatorio No. 11, 2005. Disponible en: <<http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/athenas-2005-documentos/documento-preparatorio-no-11-la-mision-de-sanacion-de-la-iglesia.html>>. Acceso en: 7 feb. 2012. Ítem No. 19.

³¹ CMI, 2005, ítem No. 29.

³² Cf. PATERSON, Gillian. Liberarse de la trampa del género. El desmontaje del patriarcado en tiempos de SIDA. *Concilium*, v. 321, p. 131-142, junio 2007.

³³ ALTHAUS-REID; ISHERWOOD, 2004.

³⁴ ALTHAUS-REID, 2005, p. 68.

Por lo tanto, la iglesia inclusiva se preocupa más por la gente y por el espacio de vida abundante que por las normas y las leyes. Iglesia de pobres, de mujeres y hombres, vulnerables en su condición humana. Iglesia ecuménica que se pregunta por las formas objetivas y subjetivas de vivir en este mundo. Iglesia que recrea la condición erótica con el mundo. Iglesia apasionada por la vida.

Estos son, los desafíos para una iglesia inclusiva.

Referências bibliográficas

- ARMAN, Carlos Henrique. *A morte de Deus e a contemporaneidade*. Disponible en: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/viewFile/2699/2051>>. Acceso en: 1 set. 2011.
- ALCANTARA, Claudia Sales. *A instituição religiosa na (pos)modernidade*. Disponible en: <http://www.ftl.org.br/index.php?view=article&catid=35%3Aartigos-online&id=81%3Aa-instituicao-religiosa-na-posmodernidade&option=com_content&Itemid=75>. Acceso en: 2 set. 2011.
- ALTHAUS-REID, Marcella. *La Teología Indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona/Espanha: Bellaterra, 2005.
- ALTHAUS-REID, Marcella; ISHERWOOD, Lisa. *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. London: T& T Clark International, 2004.
- BRODD, Sven-Erik. Elementos eclesiológicos para entender “igreja” na pandemia de HIV/AIDS. *Estudos Teológicos*, v. 50, n. 1, p. 82-101, jan./jun. 2010.
- CLINEBELL, Howard. *Asesoramiento y Cuidado Pastoral: Un modelo centrado en la salud integral y el crecimiento*. Buenos Aires: Nueva Creación, 1995.
- CMI - Concilio Mundial de Iglesias. *La misión de sanación de la iglesia*. Documento preparatorio No. 11, 2005. Disponible en: <<http://www.oikoumene.org/es/documentacion/documents/other-meetings/mission-and-evangelism/athenas-2005-documentos/documento-preparatorio-no-11-la-mision-de-sanacion-de-la-iglesia.html>>. Acceso en: 7 feb. 2012.
- PATERSON, Gillian. Liberarse de la trampa del género. El desmontaje del patriarcado en tiempos de Sida. In: *Concilium*, v. 321, p. 131-142, jun. 2007.
- PATERSON, Gillian (Ed.). *Prevención del VIH: una conversación teológica global*. Ginebra: Alianza Ecueménica de Acción Mundial, 2009.
- KÖRTNER, Ulrich H. *Introdução à hermenêutica teológica*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2009.
- MICKLETHWAIT, John; WOOLDRIDGE, Adrian. *God is back. How the Global Revival of Faith is Changing the Word*. London: The Penguin Press, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- _____. *A genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- SAMPAIO, Tânia Mara Viera. Aids e Religião: Aproximações ao tema. *Impulso*, Revista de Ciências Sociais e Humanas, v. 13, p. 21-39, set./dez. 2002.
- SANDERS, Frank. El SIDA: ¿Castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico. In: *Concilium*, SIDA, v. 321, p. 381-394, junio 2007.
- SCHREITER, Robert J. Marks of the Church in Times of Transformation. In: RUSSEL, Letty M. (Ed.). *The Church with AIDS: Renewal in the Midst of Crises*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1990.
- SUBIRATS, Eduardo. *Da Vanguarda ao Pós-Moderno*. 4. ed. São Paulo: Nobel, 1991.
- TUTO, Desmond. “Tutu Says AIDS Is “New Apartheid”. In *The Body: The Complete HIV/AIDS Resource*. Disponible en: <<http://www.thebody.com/content/art18054.html>>. Acceso en: 20 feb. 2012.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

AIDS E RELIGIÃO: APONTAMENTOS SOBRE REPRESENTAÇÕES CATÓLICAS DA SEXUALIDADE EM TEMPOS DE AIDS¹

*AIDS and Religion: notes on catholic representations
of sexuality in times of AIDS*

Sandra Duarte de Souza²

Resumo: O presente artigo aborda o tema AIDS e religião, tratando especificamente das representações católicas construídas em torno desse assunto e de suas implicações para a dinâmica da sociedade. Nele são discutidas algumas representações culturais dominantes acerca da AIDS, os sistemáticos intentos de regulação religiosa da sexualidade, as representações religiosas da AIDS e sua relação com as representações religiosas da sexualidade, e as dissonâncias nos discursos e nas práticas católicas a respeito deste tema. No conjunto, a proposta do artigo é fazer alguns apontamentos sobre o lugar da religião, no caso, do catolicismo, no debate mais amplo sobre a AIDS, que não pode estar alheio a essa discussão.

Palavras-chave: AIDS. Catolicismo. Representações religiosas. Sexualidade.

Abstract: This article deals with the theme of AIDS and religion, dealing specifically with the Catholic representations constructed around this issue and their implications for the dynamics of society. Discussed in it are some dominant cultural representations about AIDS, the systematic attempts of religious regulation of sexuality, and the dissonance in the discourse and the Catholic practices with respect to this theme. On the whole, the purpose of the article is to make some annotations about the place of religion, in this case of Catholicism, in the broader debate about AIDS, from the discussion of which it cannot remove itself.

Keywords: AIDS. Catholicism. Religious representations. Sexuality.

¹ O artigo foi recebido em 22 de dezembro de 2011 e aprovado em 28 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Ciências da Religião, professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, em São Bernardo do Campo/SP, Brasil, e coordenadora do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/Netmal. Contato: sanduarte@uol.com.br

Introdução

A abordagem do tema AIDS e religião implica a necessária discussão da religião além dos limites institucionais que o termo possa sugerir. Trataremos aqui da religião como sistema de sentido, como sistema de produção de significados e, portanto, como sistema cultural. Toda cultura resulta de relações sociais desiguais, sendo produto das relações de força que se estabelecem numa dada configuração social. A legitimidade dos códigos culturais, sua aparente hegemonia, é fruto de uma tensa relação no campo social, e a religião não está alheia a tudo isso. Ela é um sistema de afirmação e transmissão de significados culturais dominantes. Conforme Clifford Geertz, ela é

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens [e mulheres] através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de faturalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas³.

Como qualquer outro sistema cultural, a religião é produtora de sentido, é mecanismo de objetivação e, particularmente, de sacralização de determinados aspectos culturais. Ela é ética, no sentido de imprimir um senso de obrigação ao sujeito (*ethos*) e metafísica, na medida em que expressa o que Geertz denomina de “natureza fundamental da realidade” (cosmovisão).⁴ A religião cria e/ou reproduz representações que, em maior ou menor grau, terão alguma influência na sociedade mais ampla. Ela atua na maneira como os sujeitos sociais se reconhecem, isto é, no processo de modelagem da subjetividade dos sujeitos sociais; e na forma como esses sujeitos reconhecem o outro, isto é, outros sujeitos, instituições e sistemas de sentido. A religião dialoga com sistemas simbólicos diversos, afetando e sendo afetada pelos sentidos comunicados por tais sistemas. É a partir dessa perspectiva que nos propomos a abordar o tema AIDS e religião, tratando especificamente das representações católicas construídas em torno desse tema e de suas implicações para a dinâmica social.

AIDS e fatores multiculturais

As representações religiosas dominantes da AIDS e dos homens e mulheres que vivem com AIDS estão em diálogo com as representações culturais mais amplas a esse respeito. O processo de construção do discurso médico sobre a AIDS que data do início da década de 1980 está repleto de representações estigmatizantes da síndrome e de seus portadores. Quando de sua identificação, a AIDS foi associada a determinados segmentos, os chamados grupos de risco. Entendia-se que a doença acometia exclusivamente pessoas de orientação homossexual, usuários de drogas injetáveis e pessoas que se dedicavam à prostituição. Em outras palavras, acreditava-se nos mais

³ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 104-105.

⁴ GEERTZ, 1989, p. 144.

diferentes meios que a AIDS era problema de pessoas consideradas *moralmente questionáveis*. Ela seria uma consequência de comportamentos reprovados pela sociedade. De acordo com Nilda Teves Ferreira, a AIDS

foi marcada como uma doença moral, adjetivando a morte do portador do HIV por meio de códigos socialmente constituídos. Em consonância com as próprias expectativas da sociedade, a ciência identificava anticorpos do vírus HIV no organismo de pessoas que podiam facilmente ser delimitadas dentro de um “grupo” com determinados códigos de comportamento. Estavam firmados o preconceito, o terror e o isolamento, esquecendo-se que, no entanto, grupos humanos não vivem isolados nem são imóveis. Dava-se muito mais importância, por exemplo, ao contágio pelo HIV via drogas intravenosas ou relações homossexuais⁵.

Isso criou a falsa ideia de que pessoas que não pertenciam a esses grupos estariam imunes ao contágio pelo vírus. Essa seria uma doença do outro, isto é, os praticantes do *sexo lícito*, de acordo com a ordem objetivada (inclua-se aí a religião), e os não praticantes de sexo bem como os não consumidores de drogas injetáveis não precisariam se preocupar com o contágio pelo vírus. Também se produziu uma segunda falsa ideia de que todas as pessoas de orientação homossexual ou consumidoras de drogas intravenosas estariam contaminadas pelo HIV; e ainda uma terceira falsa ideia de que toda pessoa de orientação homossexual é consumidora de drogas. A noção de grupo de risco acumulou preconceitos, estabeleceu a crença numa suposta blindagem para os sujeitos sociais que se comportavam de acordo com os padrões culturais estabelecidos como *naturais* e condenou à morte social os vivos acometidos pela AIDS.

Conforme Marilena Chauí, todo sistema de valores e saberes é sistema de preconceitos⁶, e isso foi o que se verificou no tratamento do tema AIDS. A significação da sexualidade baseada na noção de sexo permitido e sexo proibido, sustentada pela heterossexualidade paradigmática, simplificou, no sentido reducionista do verbo, o olhar científico, midiático e religioso sobre a AIDS. O mesmo ocorreu quanto ao consumo de drogas injetáveis, considerado como um *caminho natural* para o contágio pelo vírus. De certa forma, houve uma convergência dos discursos médico, midiático e religioso a esse respeito.

No artigo *A palha das palavras e o grão das coisas*, Edson Olivari de Castro e Marcio Aparecido Mariguela⁷ também demonstram a estreita relação entre o regime de valores morais que significa as sociedades ocidentais e o discurso médico sobre a AIDS. Eles chamam a atenção para a história social da AIDS, destacando a multiplicidade de fatores que a envolvem, e criticam abordagens que reduzem sua compreen-

⁵ FERREIRA, Nilda Teves. Corpo e esporte: símbolos da sociedade contemporânea. In: MOREIRA, W.W. & SIMÕES, R. (Orgs.). *Fenômeno esportivo no início de um novo milênio*. Piracicaba: UNIMEP, 2000. p. 190.

⁶ CHAUI, Marilena. Senso comum e transparência. In: LERNER, J. (Ed.). *O preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1997. p. 67-77.

⁷ CASTRO, Edson Olivari e MARIGUELA, Marcio Aparecido. A palha das palavras e o grão das coisas. *Impulso*, Piracicaba: UNIMEP, n. 31, p. 9-20, set./dez. 2002.

são à *relação unívoca HIV/AIDS*⁸. A ciência, apesar de ter adquirido certo caráter dogmático nas sociedades ocidentais contemporâneas, é também sistema de sentido, e como tal significa as coisas a partir de um lugar específico. Abordar a AIDS como uma infecção pelo vírus HIV ou entendê-la em sua complexidade como uma síndrome reorienta a própria concepção de ciência, explicitando a interdependência dos mais variados fatores que envolvem esse tema:

Se abordarmos a AIDS como síndrome, poderemos apreender as múltiplas relações que atravessam os sujeitos, de tal modo que a questão da infecção viral e a da destruição do sistema imunológico possam ser recolocadas juntamente e a partir dos fatores psíquicos, das condições sociais e do regime de valores morais, nos quais estamos todos inseridos⁹.

Isso possibilitaria uma abordagem transdisciplinar do fenômeno, e o próprio enfrentamento da síndrome, o investimento em pesquisas e o desenvolvimento de políticas públicas etc. seriam melhor orientados, pois eles estão relacionados com as formas de subjetivação da AIDS em nossa sociedade. Castro e Mariguela defendem a importância dos fatores multicausais para o desenvolvimento de “um trabalho transdisciplinar que torne possível a convergência e o entrelaçamento de diferentes discursos na abordagem da epidemia da AIDS e da cultura da qual ela emerge”¹⁰.

Há uma tendência no meio científico, na estrutura política e na forma como a mídia noticia a AIDS, a ignorar os múltiplos fatores culturais, sociais, psicológicos e religiosos que concorrem no processo de recepção do discurso e da ação que a envolvem. Essa ignorância tem como saldo, por exemplo, o crescimento do número de mulheres idosas, casadas, heterossexuais e monogâmicas infectadas pelo vírus da AIDS por intermédio de seus maridos.

Em pesquisa realizada pela Secretaria Estadual da Saúde de São Paulo divulgada em 2008, junto à população atendida no Instituto de Infectologia Emilio Ribas¹¹, constatou-se que 75% das mulheres acima de 60 anos que haviam sido infectadas pelo vírus da AIDS o foram por seus próprios esposos. A compreensão desse quadro demanda atenção para vários fatores. Os fatores biológicos evidenciam-se, por exemplo, nas disfunções hormonais advindas da idade, e têm implicações diretas sobre a libido de algumas mulheres, que experimentam a diminuição progressiva de seu desejo sexual. Esse dado biológico, segundo Jean Gorinchteyn, coordenador da pesquisa, explicaria parcialmente o aumento do número de mulheres idosas que contraíram AIDS nos últimos anos, considerando que seus parceiros buscariam relacionamentos extraconjugais para suprir suas demandas sexuais. Mas há fatores além dos biológicos que envolvem as representações de gênero de nossa sociedade. A própria perda da

⁸ CASTRO e MARIGUELA, 2002, p. 12.

⁹ CASTRO e MARIGUELA, 2002, p. 12.

¹⁰ CASTRO e MARIGUELA, 2002, p. 18.

¹¹ ROMERO, Thiago. Transmissão conjugal. In: *Agência FAPESP*, abr. 2008. Disponível em: <<http://www.agencia.fapesp.br/8649>>. Acesso em: 17 dez. 2011.

libido pode estar relacionada a fatores de gênero como, por exemplo, as estressantes demandas domésticas cotidianas que recaem quase que exclusivamente sobre as mulheres, levando-as ao cansaço extremo e à pouca disposição para o sexo; a perda do vigor físico que, diante da imposição cultural de uma estética corporal inalcançável, leva as mulheres idosas a terem mais dificuldades de aceitação de seus corpos e, portanto, a terem menos prazer no relacionamento sexual; a sensação de *dever cumprido* diante do casamento entendido basicamente como uma obrigação para a procriação (especialmente reforçado pela religião) e que, a partir da menopausa, faz com que algumas mulheres sintam-se liberadas de fazer sexo com seus maridos com a mesma frequência que na juventude etc. Um outro dado referente ao contágio de mulheres casadas idosas tem a ver com a noção de casamento estável, que ainda povoa o imaginário feminino, levando muitas mulheres a acreditarem estar imunes à contaminação por serem casadas ou, ainda mais grave, a nem ao menos considerarem a possibilidade de sua vulnerabilidade. A AIDS seria a doença dos outros. Daqueles e daquelas que vivem uma sexualidade *desregrada*. A tradição cristã tende a fortalecer essa ideia. Isso está tão impregnado no imaginário dessas mulheres, que o uso do preservativo se apresenta como completamente dispensável. Além disso, o preservativo para parte significativa dessas mulheres é erroneamente associado à prevenção da gravidez¹², condição à qual elas já não mais estão sujeitas. Por outro lado, não podemos deixar de mencionar que mulheres de todas as idades, por força das desigualdades de gênero, se veem enfraquecidas na negociação pelo uso do preservativo, o que as deixa mais vulneráveis à contaminação.

No caso dos homens idosos participantes da pesquisa acima citada da Secretaria Estadual da Saúde de São Paulo, 80% foram infectados em relações sexuais extraconjugais. É importante destacar que as representações sociais da masculinidade desempenham um importante papel nesse quadro. A masculinidade é um valor social, prescrevendo comportamentos e constituindo identidades, e o exercício da sexualidade tem forte influência sobre a autopercepção dos homens e sobre sua percepção social. As drogas destinadas a combater a disfunção erétil prolongaram a vida sexual dos homens, e isso elevou os índices de relacionamentos extraconjugais de homens idosos casados. Esse dado não está descolado da educação para a virilidade, que desde cedo é experimentada pelos homens.

Romeu Gomes¹³, em estudo sobre a sexualidade masculina e as questões de saúde que dela depreendem, ressaltou as implicações de gênero sobre a forma como os homens percebem a si mesmos e aos outros. Em entrevista a Katia Machado, da revista *Radis*, Gomes afirma que “no imaginário social, ainda há idéias que tratam a sexualidade masculina como aquela que é desenfreada, dominadora e que deve ser provada a todo o momento, ou como aquela que exhibe bom desempenho”¹⁴. O padrão

¹² Essa percepção do uso do preservativo também está presente entre homens idosos.

¹³ GOMES, Romeu. *Sexualidade masculina, gênero e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

¹⁴ GOMES, Romeu. Os homens cuidam pouco da saúde. Entrevista a Katia Machado. Revista *Radis*, n. 74, p. 10, out. 2008. Disponível em: <http://www4.ensp.fiocruz.br/radis/74/pdf/radis_74.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2011.

hegemônico de masculinidade afirma o homem como aquele que está em atividade sexual permanente, seja na prática regular do sexo, no discurso sobre o sexo e/ou no consumo de produtos que sugiram sexo.

Apesar de termos nos dedicado a exemplificar os múltiplos fatores culturais que envolvem a discussão da AIDS a partir do contágio da população idosa, isso se aplica a qualquer outro segmento social de qualquer faixa etária. O fato é que a abordagem da AIDS não pode estar alheia a essa multiplicidade de sentidos que orientam os sujeitos em sociedade.

Mas de que forma a religião, como parte da trama cultural de sentidos, atua no processo de produção, transmissão, sedimentação e recepção das representações da AIDS na sociedade mais ampla? Em que medida as representações religiosas acerca da sexualidade influenciam essa discussão?

A propósito da regulação religiosa da sexualidade

Marcel Mauss, no texto *As técnicas corporais*, descreve como as diferentes culturas desenvolvem maneiras próprias de educação e disciplinamento dos corpos. Segundo ele, “é por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos”¹⁵. O corpo “é o instrumento primeiro e o mais natural objeto técnico do ser humano onde são inscritas as tradições de todo sistema da sociedade”¹⁶. Conforme Susan Bordo¹⁷, o corpo é “agente da cultura”, estando sujeito às suas normas e às suas ações disciplinadoras. Ele é um lugar privilegiado de exercício do poder. Michel Foucault já afirmara isso em sua *História da Sexualidade*. Segundo ele, o controle e a regulação dos corpos têm marcado a história da cultura ocidental, em especial no que se refere à sexualidade. Foucault argumenta que a sexualidade envolve relações de poder “entre homens e mulheres, entre jovens e velhos, entre pais e filhos, entre educadores e alunos, entre padres e leigos, entre administração e população”¹⁸.

Os corpos e os usos dos corpos são culturalmente definidos. Nos corpos se inscrevem os sentidos socioculturais, sentidos que se traduzem entre permitido e proibido. Neles estão impressas as objetivações culturais e sobre eles se depositam as expectativas sociais. A existência corpórea não está dissociada da experiência cultural, que é a que determina os usos legítimos dos corpos. Quais seriam então os usos legítimos dos corpos de acordo com a cosmovisão católica? É possível falar em uma cosmovisão homogênea a esse respeito?

¹⁵ MAUSS, Marcel. As técnicas corporais: a noção de pessoa. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974. p. 217.

¹⁶ MAUSS, 1974, p. 217.

¹⁷ BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. (Orgs.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 19.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993. p. 98.

É importante lembrar que o controle sobre os corpos sempre foi objeto do desejo das religiões. O cristianismo não foge à regra. Mas é preciso destacar que as normatizações cristãs do corpo têm suas bases na antiguidade. Uta Ranke-Heinemann é categórica a esse respeito: “Não é verdade que o cristianismo trouxe o autocontrole e o ascetismo ao mundo pagão que se deliciava com os prazeres e com o corpo. Pelo contrário, a hostilidade ao prazer e ao corpo é um legado da antiguidade que foi singularmente preservado até hoje no cristianismo”¹⁹.

O cristianismo é herdeiro dessa cosmovisão hostil ao corpo, absorvendo-a e adaptando-a às suas demandas. Isso é importante, uma vez que desde o início deste pequeno artigo estamos insistindo nas interconexões entre os diversos sistemas de sentido. Essa hostilidade ao corpo e às experiências corporais terá efeito direto sobre a relação entre catolicismo e sexualidade.

O binômio “religião e sexualidade” parece encerrar dois termos em tensão, ou conforme Luiz Fernando Dias Duarte, eles poderiam sugerir à primeira vista “uma perfeita antítese”²⁰. Essa antítese, porém, é apenas aparente, pois a gramática social conjuga religião e sexualidade de maneira tal, que essas produzem um texto lógico e coerente. Entendemos essa *coerência* como convergência de alguns sentidos que se sobrepõem a outros. É aí que se instalam as diferentes forças de significação socio-cultural. Os sentidos objetivados, isto é, normalizados, possuem força de regulação, de normalização, e a religião contribui para essa objetivação da semântica cultural, naturalizando-a e sacralizando-a.

Por outro lado, ao mesmo tempo em que falamos do poder significativo da religião em relação à sexualidade, estamos em um contexto de relativização da religião enquanto matriz produtora de significado, o que implica a relativização também de seu poder normatizador. As dissonâncias entre discursos institucionais religiosos sobre a sexualidade; entre discursos institucionais religiosos e práticas dos sujeitos religiosos; entre discursos e práticas dos sujeitos religiosos, evidenciam que a ortodoxia do discurso institucional no quesito “sexualidade” se defronta com a heterodoxia dos discursos e das práticas dos sujeitos religiosos.

Além disso, o próprio discurso institucional é nuançado por seus representantes, que têm produzido novas cosmovisões acerca da sexualidade. Na verdade, não se trata apenas de produzir novas cosmovisões acerca da sexualidade, mas também de fazer emergir aquelas que têm sido caladas no decorrer da história.

¹⁹ RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus*: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996. p. 21.

²⁰ DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. (Orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137.

As representações religiosas da AIDS a partir das representações religiosas da sexualidade

Se tomarmos a tradição católica, as representações dominantes da sexualidade a reduzem, não raras vezes, à genitalidade. O sexo, segundo essa tradição, está atrelado ao casamento. Também há uma tendência à negatização do sexo, que seria um *mal necessário* à procriação²¹ ou, no mínimo, que o sexo tem como objetivo primeiro a geração de filhos. Essa concepção está fortemente presente no discurso, digamos, oficial da Igreja Católica, que, mesmo buscando relativizar essa negatividade, deixa transparecer em seus documentos a principal, senão exclusiva função do sexo: a reprodução. Basta um rápido levantamento das declarações de alguns documentos eclesiais do século XX para percebermos a ênfase desse aspecto como o mais legítimo para o ato sexual. Na encíclica *Casti Connubii* (Sobre o Matrimônio Cristão), publicada em 1930, o papa Pio XI declara que o ato conjugal é

por sua própria natureza, destinado à geração da prole [...] [porém], no uso do direito conjugal, há também fins secundários, como são o auxílio mútuo, fomentar o amor recíproco e aquietar a concupiscência, que os cônjuges de nenhum modo estão proibidos de desejar, contanto que se respeite a natureza intrínseca do ato e, por conseguinte, a sua subordinação ao fim principal²².

Em 1965, o Concílio Vaticano II, com a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, propôs algumas mudanças em relação ao casamento e à finalidade do sexo no contexto conjugal, afirmando a legitimidade do exercício sexual entre marido e mulher como possibilidade de testemunho e desenvolvimento da mútua “doação pela qual os esposos se enriquecem com o coração alegre e agradecido”²³. O núcleo do matrimônio, entretanto, continua sendo a geração de filhos. O casamento estaria destinado “à procriação e à educação dos filhos em que culminam como numa coroa”²⁴. Porém a *Gaudium et Spes* prevê a paternidade e a maternidade responsáveis, desde que os procedimentos para evitar o aumento da prole não contrariem as determinações da igreja. O documento não especifica que determinações são essas, mas aponta a castidade conjugal como caminho e deixa em aberto a discussão sobre a contracepção. Isso vai gerar muitos debates na Pontifícia Comissão sobre a População, a Família e a Natalidade, assim como em outros segmentos da igreja e na sociedade em geral, o que explicita as fissuras de um discurso que se pretende homogêneo.

Na *Humanae Vitae*, encíclica publicada em 1968, o papa Paulo VI não cede às propostas da maioria dos membros da Comissão sobre a População, a Família e a

²¹ É importante lembrar que a tradição cristã exaltou a prática celibatária como a forma mais louvável de acesso ao sagrado. A esse respeito, ver RANKE-HEINEMANN, 1996.

²² *Casti Connubii*, parágrafos 53 e 57. Extraído de DOCUMENTOS DA IGREJA. *Documentos de Pio XI*. São Paulo: Paulus, 1997. v. 9, p. 233-234.

²³ *Gaudium et Spes*, parágrafo 49. Extraído de COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1986.

²⁴ *Gaudium et Spes*, parágrafo 48.

Natalidade pós Concílio Vaticano II no que se refere aos métodos contraceptivos. No uso de sua autoridade pontifícia, Paulo VI contraria a ideia de uma flexibilização da igreja a esse respeito, que era a tendência predominante na comissão. Isso é apenas consequência de algo muito mais complexo: a noção de casamento propugnada pela Igreja Católica. Segundo a carta, “qualquer ato matrimonial deve permanecer aberto à transmissão da vida”²⁵, sendo veementemente rejeitada qualquer tentativa de frustração desse processo.

Isso também é enfatizado no Catecismo da Igreja Católica²⁶, que afirma a sacralidade do matrimônio, sua indissolubilidade; define o casamento como a união entre um homem e uma mulher e, em seu artigo 347, classifica como *pecado gravemente contrário ao sacramento do matrimônio* a “rejeição da fecundidade, que priva a vida conjugal do dom dos filhos”.

Essa ideologia restritiva da sexualidade, pela qual os sujeitos católicos supostamente deveriam se orientar, traz uma série de consequências para o debate sobre a AIDS na sociedade contemporânea. A compreensão do casamento heterossexual como único lugar legítimo e sagrado para a experiência sexual, a afirmação da geração de filhos como propósito primeiro do casamento e, conseqüentemente, a proibição do uso de métodos contraceptivos e do uso de preservativos, tenta encarcerar os desejos e os prazeres, almejando fazê-los reféns das determinações religiosas, garantindo, em troca, uma espécie de imunidade à doença.

Não é demais pontuar que essa política do uso dos corpos tem consequências diferenciadas para homens e mulheres. Mary Daly²⁷ afirma que na tradição cristã as mulheres são concebidas a partir do seu sexo, estando sujeitas à constante regulação religiosa. Essa regulação pode se dar de diversas maneiras, mas tem por objetivo determinar os usos dos corpos das mulheres, regulando suas ações e percepções. A noção predominante no catolicismo do casamento como *destino natural* das mulheres tem sérias implicações para a sua autonomia, inclusive para a sua autonomia sexual. Essa noção nega às mulheres outras possibilidades de realização que não a do casamento e as priva do controle de sua própria sexualidade. O casamento seria o único lugar legítimo para a experiência sexual, tendo como fim último a geração de filhos. A concepção do sexo para a procriação certamente tem maiores consequências para as mulheres, que são mais sobrecarregadas com os encargos culturais da maternidade. Além disso, essa concepção fragiliza as mulheres inclusive no processo de negociação para o uso do preservativo. Em tempos de AIDS, esse é mais um agravante para as mulheres.

²⁵ HUMANAЕ VITAE. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_po.html>. Acesso em: 19 dez. 2011.

²⁶ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2005. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html#>. Acesso em: 19 dez. 2011.

²⁷ DALY, Mary. El cristianismo: una história de contradicciones. In: RESS, Mary Judith; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJORUP, Lene (Eds.). *Del cielo a la tierra*: una antología de teología feminista. Santiago-Chile: Sello Azul, 1994. p. 72.

Na tentativa desesperada de controle, a Igreja Católica, por intermédio de alguns de seus representantes, tem-se pronunciado de maneira a não contribuir com o enfrentamento da AIDS. Dom Luciano Mendes de Almeida, em 1988, quando do lançamento da campanha de prevenção à AIDS pelo uso da camisinha, afirmou:

Não há motivo para apoiar uma campanha de prevenção à Aids que faça o aconselhamento do uso da camisinha como forma de se evitar o contágio via pessoal. O mais importante é dar destaque à educação da população no sentido de que faça uso ordenado do sexo dentro da vida conjugal, evitando as relações ilícitas²⁸.

Na campanha de 1994, a propósito da distribuição de preservativos para a população, novamente Dom Luciano se pronunciou: “Aproveitamos o medo da AIDS para fazer a difusão do sexo livre. Essa campanha não se pergunta se o sexo tem a ver com a conduta pessoal de cada cidadão”²⁹.

O apelo a uma sexualidade contida subjaz à fala de outros representantes da Igreja Católica. Em 2004, Dom Rafael Llano Cifuentes, presidente da Comissão Família e Vida – CNBB, em crítica à campanha pela prevenção de DSTs por meio do uso de preservativo, afirmou: “a campanha trata relações sexuais promíscuas como se fossem inevitáveis”³⁰.

As representações religiosas da AIDS têm servido aos intentos reguladores das instituições religiosas. As expressões “relações [sexuais] ilícitas” e “relações sexuais *promíscuas*” podem ser traduzidas por sexo fora do casamento, sexo não destinado à geração de filhos, homossexualidade e quaisquer outras manifestações da sexualidade que fujam aos padrões convencionados pela Igreja Católica. Em seu desejo de poder sobre os corpos, a igreja cria barreiras ao combate da doença, estigmatizando-a.

Considerações finais: as dissonâncias provocadas pela vida concreta

Certamente houve e há dissonâncias no discurso e nas práticas da Igreja Católica. É importante dizer que, apesar de apresentar-se como um discurso homogêneo, o discurso católico é de uma heterogeneidade ímpar, inclusive no quesito sexualidade. Os líderes religiosos, sejam eles sacerdotes, freiras, líderes de pastorais e outros agentes, são hermenutas ativos no processo de transmissão do discurso religioso, interagindo com os conteúdos afirmados pela tradição religiosa. Esses homens e essas mulheres, muitas vezes, interpretam, ressignificam e até reinventam o discurso oficial, minimizando os efeitos desse discurso sobre a vida dos sujeitos religiosos. Muito mais próximos da vida real dos sujeitos, pois atuam em comunidades locais, esses representantes religiosos podem (nem sempre o fazem) contribuir com uma nova forma de ser da Igreja Católica.

²⁸ FOLHA DE S. PAULO, São Paulo, 06 de fevereiro de 1988.

²⁹ JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1994.

³⁰ O GLOBO, Rio de Janeiro, 10 de fevereiro de 2004.

O padre Valeriano Paitoni, por exemplo, afirmou que “no caso da Aids, o uso da camisinha não é mais uma questão moral, e sim de saúde pública”³¹. Essa afirmação destoa do discurso oficial da igreja, mas é cada vez mais comum ouvi-la da boca de seus representantes. Há 33 anos no Brasil atuando com pessoas infectadas pelo HIV, a experiência do padre Valeriano junto a pessoas com AIDS o fez enxergar a distância entre o que é propugnado pela oficialidade católica e a vida dos sujeitos.³²

A Igreja Católica no Brasil também criou a Pastoral da AIDS. Essa pastoral atua no campo da informação, da prevenção e da formação. Dentre algumas de suas atividades estão: o incentivo ao diagnóstico do HIV com o desenvolvimento de campanhas para a realização do chamado “teste da AIDS” e a realização de palestras e oficinas sobre HIV/AIDS. Além disso, há uma série de centros católicos de assistência a pessoas que vivem com AIDS ou convivem com pessoas com AIDS. Esses serviços têm sido fundamentais no enfrentamento da doença e estão criando uma nova forma de ser igreja.

Num país religioso como o Brasil e com uma forte presença institucional das religiões, as parcerias do Estado com os mais diversos segmentos religiosos no combate à AIDS são imprescindíveis. No caso do catolicismo, estamos falando de cerca de 200 mil igrejas só no Brasil. As políticas públicas destinadas ao enfrentamento da doença precisam estabelecer pelo menos duas formas de aproximação com a religião: 1. A busca de parcerias com instituições religiosas para acessar os sujeitos religiosos naqueles lugares (físicos e simbólicos) que o Estado não consegue alcançar; 2. A compreensão dos sistemas religiosos como sistemas estruturantes da sexualidade dos sujeitos religiosos e da percepção desses a respeito da sexualidade dos outros, pois isso ajudaria no combate ao preconceito contra as pessoas que vivem com AIDS.

Por fim, mais um indicador da não homogeneidade do discurso e das práticas da Igreja Católica acerca da sexualidade são as teólogas e os teólogos católicos que têm proposto abordagens teológicas que se aproximem efetivamente do cotidiano dos sujeitos religiosos, que sejam mais permeáveis à discussão de uma sexualidade integral, que sejam críticas à cultura patriarcal sobre a qual se sustentam as relações de dominação entre os sexos e que tem influência, inclusive, sobre o exercício da sexualidade.

Esses teólogos e teólogas têm desconstruído os discursos teológicos ditos oficiais, e têm problematizado a teologia moral dominante da Igreja Católica, desnaturalizando a sexualidade e colocando-a no campo da cultura. A desnaturalização da sexualidade permite o descortinamento de seu processo de produção, possibilita a explicitação da política cultural dos usos dos corpos, desinstala os discursos normativos sobre o sexo, permite a problematização do prazer sexual, da sexualidade normativa, da noção de família, da conjugalidade, da maternidade, da paternidade, da virgindade, da castidade e de muitos outros aspectos. Isso tem gerado importantes mudanças nas

³¹ O ESTADO DE S. PAULO, São Paulo, 14 de junho de 2000.

³² As oposições ao padre por parte de seus superiores são muitas, e em abril de 2011 houve a tentativa de transferi-lo para a Itália.

representações religiosas sobre as identidades de gênero, sobre a sexualidade e sobre a própria AIDS. São essas discussões e práticas em tempos de AIDS que permitem que da vida concreta dos sujeitos se faça teologia.

Referências bibliográficas

- BORDO, Susan R. O corpo e a reprodução da feminidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M. e BORDO, Susan R. (Orgs.). *Gênero, corpo, conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997. p. 19-41.
- CASTRO, Edson Olivari e MARIGUELA, Marcio Aparecido. A palha das palavras e o grão das coisas. *Impulso*, Piracicaba: UNIMEP, n. 31, p. 9-20, set./dez. 2002.
- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2005. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html#>. Acesso em: 19 dez. 2011.
- CHAUÍ, Marilena. Senso comum e transparência. In: LERNER, J. (Ed.). *O preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1997. p. 67-77.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1986.
- DOCUMENTOS DA IGREJA. *Documentos de Pio XI*. São Paulo: Paulus, 1997. v. 9.
- DALY, Mary. El cristianismo: una historia de contradicciones. In: RESS, Mary Judith; SEIBERT-CUADRA, Ute; SJORUP, Lene (Eds.). *Del cielo a la tierra: una antología de teología feminista*. Santiago-Chile: Sello Azul, 1994. p. 61-96.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria Luiza et al. (Orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p. 137-176.
- FERREIRA, Nilda Teves. Corpo e esporte: símbolos da sociedade contemporânea. In: MOREIRA, W.W. & SIMÕES, R. (Orgs.). *Fenômeno esportivo no início de um novo milênio*. Piracicaba: UNIMEP, 2000.
- FOLHA DE S. PAULO, São Paulo, 06 de fevereiro de 1988.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade – A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GOMES, Romeu. *Sexualidade masculina, gênero e saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- GOMES, Romeu. Os homens cuidam pouco da saúde. Entrevista a Katia Machado. *Revista Radis*, n. 74, p. 10, out. 2008. Disponível em: <http://www4.ensp.fiocruz.br/radis/74/pdf/radis_74.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2011.
- HUMANAE VITAE. Disponível em <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae_po.html>. Acesso em: 19 dez. 2011.
- JORNAL DO BRASIL, Rio de Janeiro, 24 de fevereiro de 1994.
- MAUSS, Marcel. As técnicas corporais: a noção de pessoa. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974.
- O ESTADO DE S. PAULO, São Paulo, 14 de junho de 2000.
- O GLOBO, Rio de Janeiro, 10 de fevereiro de 2004.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- ROMERO, Thiago. Transmissão conjugal. In: *Agência FAPESP*, São Paulo, abr. 2008. Disponível em: <<http://www.agencia.fapesp.br/8649>>. Acesso em: 17 dez. 2011.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

A FEMINIZAÇÃO DO HIV/AIDS: NARRATIVAS QUE INTERPELAM AS ESTRUTURAS DE PODER NA SOCIEDADE E IGREJA¹

*The feminization of the HIV/AIDS:
Narratives that defies the structures of power in society and church*

Valburga Schmiedt Streck²

Resumo: O artigo tem como objeto de estudos a feminização da epidemia do HIV e sua vinculação com as estruturas de poder que geram desigualdades de gênero e a crescente violência contra as mulheres e crianças. Através das narrativas das mulheres que vivem com o HIV é que se tem uma ideia do que significa a vida de alguém depois de ter contraído o vírus, e também ajudam a apontar aspectos culturais que criam estigmas e exclusão social. Faz uma comparação com a feminização do HIV no continente africano e reflete sobre a teologia prática feminista e o método narrativo. Entre as conclusões, aponta para uma teologia prática sensível às questões de gênero e cultura para desafiar as estruturas de poder que se acomodam no mais privado das nossas vidas e provocam o silêncio e a lealdade do sistema familiar.

Palavras-chave: Feminização. HIV/AIDS. Aspectos culturais. Narrativas.

Abstract: This article reflects about the feminization of the HIV and its connection to the power structures which generate gender inequalities and the increase in violence against women and children. Through the narratives of women who live with HIV it is possible to understand what live means after the virus has been contracted and also to point to cultural aspect that generates stigma and social exclusion. By comparing with feminization of HIV in the African continent and reflects on the feminist practical theology and the narrative method. Among its conclusions there is the need for a practical theology sensitive to the issues of gender and culture in order to challenge the power structures that are accommodated in our lives and cause silence and loyalty to the family system.

Keywords: Feminization. HIV/AIDS. Cultural aspects. Narratives.

¹ O artigo foi recebido em 06 de maio de 2012 e aprovado em 19 de setembro de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Com o apoio CNPq/CAPES.

² Doutora em Teologia, professora de Teologia Prática e Aconselhamento Pastoral na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo/RS, Brasil, e coordenadora de estudos *do Projeto Teologia e HIV/AIDS na América Latina*. Contato: valburgas@yahoo.com.br

Introdução

O texto tem como foco a feminização do HIV e sua relação com aspectos culturais que impedem o empoderamento e a conscientização das mulheres para o cuidado de seu corpo. Através das narrativas coletadas por pesquisadores da área da saúde e humanas é possível entender o sofrimento e o estigma que acompanham a mulher vivendo com o HIV. Além disso, as narrativas evidenciam que a violência decorrente do machismo as fragiliza e as torna vulneráveis. Percebe-se que a questão cultural patriarcal permite que a violência doméstica, psicológica, física e sexual perpassa todas as camadas sociais e atinja não só a vida privada das mulheres, mas também a vida pública. Isso interpela de forma especial as igrejas cristãs que adotam o modelo patriarcal e apoiam a submissão feminina como uma virtude. Através do Projeto de Estudo Teologia e HIV/AIDS na América Latina foi possível estabelecer, junto a organizações do continente africano, uma rede de conhecimento sobre o tema HIV/AIDS e verificar que as estruturas culturais apoiadas pelo sistema patriarcal em ambos os contextos têm semelhanças. Para as igrejas o desafio é aprender das narrativas das mulheres que vivem com HIV para desenvolver uma teologia libertadora e apoiar ações da sociedade que ajudam a combater o estigma e a exclusão.

A feminização do HIV/AIDS

No Brasil, a sobrevivência de pessoas contaminadas com o vírus HIV tem triplicado nos últimos 12 anos. No campo da medicina e do tratamento do HIV há avanços e novas medicações têm surgido. Esses medicamentos ajudam a melhorar a qualidade de vida das pessoas afetadas e diminuí a letalidade da doença, possibilitando que pessoas com o vírus levem uma vida normal, desde que mantenham o tratamento. Também as campanhas de prevenção e os projetos educacionais locais e nacionais ajudam a conter a epidemia. Apesar disso, a cada ano surgem novos casos, e não se deve ignorar esse fato. O sofrimento humano, o estigma e a discriminação de quem tem o vírus continuam, impedem uma vida digna e interpelam a sociedade e a igreja.

Sabe-se que no contexto mundial a metade das pessoas que vivem com HIV são mulheres (UNAIDS, 2009) e a previsão é de que esse número tende a aumentar nos próximos anos. Também no Brasil temos um aumento de novos casos entre a população feminina em idade reprodutiva, entre os jovens e entre as pessoas idosas. Com isso, a taxa de incidência diminui entre a população masculina e aumenta entre a feminina.³ É interessante observar que epidemia de HIV/AIDS no país surge com a imagem de que as pessoas portadoras do vírus HIV e doentes com AIDS são homens com um bom grau de escolaridade que vivem em cidades, que eram homossexuais e/ou usuários de drogas. Isso muda na década de 1990 quando se percebe que a doença afeta mulheres, mesmo que em menor número, e devido a isso recebeu menos atenção. Atualmente, na faixa etária de 13 a 17 anos, a incidência já é maior entre as

³ Disponível em: <<http://www.unaids.org.br/campanhas/mulheres.asp>>. Acesso em: 22 mar. 2012.

meninas do que entre os meninos. Chama atenção que a maioria das mulheres infectadas tem relações sexuais dentro de uma relação estável. Em outras palavras, nunca tiveram sexo fora dessa relação e foram contaminadas pelo companheiro ou marido. Outro aspecto que diz respeito à feminização do HIV/AIDS é que ela se vincula à pauperização e à interiorização. Significa que a epidemia atinge de forma especial as mulheres mais pobres e que vai contagiando as mulheres que vivem no interior do país.⁴

As mulheres são mais vulneráveis ao vírus HIV por razões da própria anatomia feminina e, principalmente, porque elas não sabem negociar sexo seguro devido ao fator submissão, que está impregnado na socialização das mulheres no contexto brasileiro e latino-americano. É importante ressaltar que a questão cultural patriarcal perpassa todas as camadas sociais e atinge não só a vida privada das mulheres, mas também a vida pública. Isso interpela de forma especial as igrejas cristãs que adotam o modelo patriarcal, ou o Kyriarcado⁵, onde dentro de casa se repete o que é pregado na igreja: Deus é Senhor todo-poderoso sobre a criação, e o marido exerce o poder sobre sua família e entende a submissão feminina como uma virtude. O silêncio sobre o que acontece no privado tem ajudado a proliferação do HIV entre a população feminina. É preciso “romper o silêncio que envolve a AIDS no Brasil e, talvez acima de tudo, romper o silêncio que tem estado associado justamente às desigualdades estruturais, que são, na verdade, responsáveis pela vulnerabilidade feminina à contaminação do HIV”⁶.

Muitas mulheres contaminadas com o HIV estão em idade reprodutiva e, ao engravidar, não aderem ao tratamento para evitar a infecção vertical porque não querem se expor diante dos serviços de saúde e tornar pública sua situação. Também, ao dar a luz a um bebê e não o amamentar, ela se expõe e pode ser facilmente interpelada pela sua rede social que quer saber por que não amamenta a criança. Há uma concordância nas pesquisas feitas vinculando esse aspecto comportamental a fatores culturais patriarcais, entre as quais também se encontra a religiosidade.⁷ O HIV remete à ideia de “mulher de rua”, que contracenava com a “mulher dona de casa”, e isso faz com que se evitem a revelação e o tratamento e se expõe o bebê à contaminação, ou se evita a gravidez por completo.

Na Conferência Internacional da AIDS no México, em 2005, a médica infectologista Cynara Carvalho Nunes⁸ apresentou uma comunicação sobre a prevalência de uma variação do vírus HIV na região de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, conhecido como o recombinante BC CRF31. O subtipo B do vírus HIV é mais comum nos Estados Unidos e é relacionado ao sexo anal. Já a variante C e BC é associada a relações sexuais vaginais e ocorre entre casais heterossexuais. Esse é o subtipo do vírus que é

⁴ INSTITUTO PATRÍCIA GALVÃO. Comunicação e Mídia. *Mulheres com HIV/AIDS*. Elementos para a construção de direitos e qualidade de vida. Dossiê. Dezembro de 2003.

⁵ SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009. p. 139.

⁶ PARKER, Richard e GALVÃO, Jane. *Quebrando o silêncio*: mulheres e Aids no Brasil. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1996. p. 12.

⁷ Cf. OROZCO, Yury Puello. Mulheres, AIDS e religião. *Católicas pelo Direito de Decidir*, Caderno n. 10, 2002.

⁸ Disponível em: <www.correiodopovo.com.br/Impresso/?Ano=115&Numero>. Acesso em: 22 abr. 2012.

mais comum na África, em especial na África do Sul. Supõe-se que tenha sido trazido a Porto Alegre por via portuária. A doença antes associada a homossexuais e bissexuais começa a aparecer trazendo uma inversão nos fatores de risco e aumentando entre a população heterossexual. Conforme pesquisadores de infectologia em universidades brasileiras no sul do país, o que preocupa é que nos países do norte prevaleçam os subtipos B, que atingem a população masculina e esses subtipos são os mais estudados por pesquisadores.⁹ É a partir desses estudos que são feitas as medicações. Resulta disso que os subtipos que atingem os países pobres e que afetam a metade da população do mundo são relegados. Convém lembrar também que mulheres são medicadas com remédios inadequados para seus corpos.¹⁰

HIV e sua vinculação com violência de gênero gerado pelas estruturas de poder

O olhar para a feminização da epidemia do HIV é complexo porque expõe as desigualdades de gênero e a crescente violência contra as mulheres e crianças. O UNIFEM-ONU Mulheres¹¹, ao adotar estratégias de enfrentamento ao problema da feminização do HIV, aponta para conexões com a violência, a feminização da pobreza e a limitada participação feminina nas políticas específicas e nos processos de tomada de decisão. Enfrentar o HIV e sexualidade requer tocar na questão das relações de gênero sob o enfoque de relações de poder. As mulheres submetem-se ao homem, ou ao desejo masculino, e isso está no cotidiano que é modelado por um ideal de amor romântico com um príncipe encantado. Esse aspecto também tem sido apontado pelas Pesquisas do Programa Conjunto das Nações Unidas sobre o VIH/SIDA onde temos exemplos das relações de gênero que apontam para fatos em que os homens são perdoados pelas mulheres por terem tido comportamentos que resultaram na infecção delas.¹² As mulheres, por seu lado, são responsabilizadas, humilhadas e abandonadas pelos companheiros que as infectaram e rejeitadas pela rede social e familiar. Para evitar isso, muitas mulheres não querem conhecer sua condição sorológica e, se a conhecem, guardam segredo.¹³ O risco que correm com tais comportamentos é a não adesão a um tratamento e a uma reinfeção pelo vírus do HIV porque não negociam sexo seguro (uso de preservativos).

⁹ SIMON, Daniel et al. Prevalência de subtipos do HIV-1 em amostra de pacientes de um centro urbano no sul do Brasil. *Rev. Saúde Pública*, v. 44, n.6, São Paulo, Dec.2010EpubOct08, 2010.

¹⁰ Um dos efeitos colaterais que atinge as pessoas que usam medicamentos antirretrovirais para o tratamento do HIV/AIDS é a lipodistrofia, que é a má distribuição da gordura corporal e também a elevação do colesterol e triglicérides.

¹¹ Disponível em: <<http://www.unifem.org.br>>. Acesso em: 12 abr. 2012.

¹² PLANO INTEGRADO de Enfrentamento da Feminização da Epidemia de Aids e outras DST. Versão Revisada. Julho de 2009. p. 28. Disponível em: <www.unfpa.org.br>. Acesso em: 12 abr. 2012.

¹³ GUIMARÃES, Kátia. Nas raízes do Silêncio: A Representação Cultural da Sexualidade Feminina e a Prevenção do HIV/AIDS. In: PARKER; GALVÃO, 1996, p. 91-113.

Uma pesquisa quantitativa e qualitativa feita no Brasil, Argentina, Chile e Uruguai¹⁴ traz dados que revelam que 78,1% das mulheres entrevistadas experimentaram algum tipo de violência durante suas vidas, apontando a uma relação direta entre a violência física, sexual e psicológica e o HIV. A forma de violência podia ser abuso físico, psicológico ou sexual na infância, e 65% das mulheres experimentaram algum tipo de violência antes de serem infectadas pelo HIV. A violência física ou psicológica era infligida por seus pais (inclusive mães) ou outras pessoas da rede familiar. De forma semelhante a violência sexual, em geral, era exercida pelo pai, padrasto ou outro homem da rede familiar. Os dados mostram que no Brasil e na Argentina a vulnerabilidade ao HIV está associada a situações de marginalização, abandono e violência que as mulheres sofrem durante o ciclo vital. É interessante que o estudo aponta que as mulheres tendem a deixar o assunto na esfera privada, e eu diria que isso é típico do sistema de lealdade que encontramos nas famílias. Outro comportamento é o de buscar ajuda. Em geral, a ajuda não é efetuada e é abandonada ou pelas mulheres ou pelos próprios serviços de ajuda quando não é feito um acompanhamento para a situação.¹⁵ Em muitas ocasiões, as mulheres também têm apontado para a violência nos próprios serviços de ajuda (saúde, políticas públicas e educacionais), onde são acusadas e humilhadas. Assim o ciclo vai se repetindo e denota que a cultura da violência está num nível mais profundo e perpassa a sociedade como um todo. Apesar de termos progredido nas políticas sociais para mulheres e também nas políticas sociais relacionadas ao HIV/AIDS, apenas recentemente se está conectando as duas e direcionando as ações públicas nessa dimensão.¹⁶

As narrativas das mulheres sobre o HIV/AIDS e as interpelações para um cuidado competente

No livro “Depois Daquela Viagem”, Valéria Piassa Polizzi¹⁷ relata o que sucedeu com a sua vida quando, aos 16 anos, contrai o vírus HIV e como, a partir de então, a sua vida mudou. O livro é escrito em forma de um diário a partir do estímulo que os amigos lhe deram para contar sua história e compartilhar o que significa viver com o vírus olhando para as perdas, o estigma, as alegrias e, em especial, mostrar como cada um está sujeito a contrair o vírus. A importância das narrativas das mulheres que vivem com o HIV é que se tem uma ideia do que significa a vida de alguém depois de ter contraído o vírus e também ajudam a apontar aspectos culturais que criam estigmas e exclusão social. A maioria das narrativas de que dispomos de mulheres que vivem com HIV e que são encontradas em estudos sobre a feminização do HIV é de pessoas das classes populares. Mulheres que vivem em condições econômicas privilegiadas

¹⁴ BIANCO, Mabel e Mariño, Andrea (Comp.). *Dos caras de una misma realidad: Violencia hacia las mujeres y VIH/sida en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay. Evidencias y propuestas para la reorientación de las políticas públicas*. 1. ed. Buenos Aires: Fund. para el Estudio e Investigación de la Mujer, 2010.

¹⁵ Cf. KAHHALE, Edna P. et al. *HIV/AIDS: enfrentando o sofrimento psíquico*. São Paulo: Cortez, 2010.

¹⁶ NILO, Alessandra (Org.). *Mulher, violência e AIDS – Explorando interfaces*. Recife: Gestos, 2008.

¹⁷ POLIZZI, Valéria Piassa. *Depois Daquela Viagem*. São Paulo: Ática, 1997.

mantêm-se invisíveis e evitam serviços de saúde ou organizações de ajuda que atendem a classe popular. Essa invisibilidade faz com que não sejam acessíveis para serem ouvidas por pesquisadores e atendidas por grupos de apoio. O resultado disso é que poucas pesquisas e políticas de prevenção têm sido desenvolvidas para esse público.

Nas narrativas das mulheres que vivem com o HIV das classes populares, podemos perceber uma semelhança no discurso e esse mostra um comportamento que as colocam em situação de vulnerabilidade por não cumprirem as orientações adequadas para evitar uma reinfecção ou para fazer uso correto da medicação. O que se observa nessas narrativas é que o HIV não ameaça somente o corpo das mulheres, mas também sua identidade social e põe em risco o *status* que a pessoa tem dentro da sua rede social e no contexto maior. Quando o HIV apareceu, a população infectada podia ser facilmente reconhecida e era vista como diferente pela sua *conduta imoral*. Ao se alastrar e atingir a população que está fora do grupo considerado de risco, como o caso de mulheres que vivem com o mesmo parceiro ou em uniões estáveis, cria-se uma nova imagem sobre o HIV e as pessoas atingidas. Essas mulheres donas de casa, que antes não seriam incluídas na denominada “população de risco”, agora fazem o possível para manter sua distância. Pesquisadores das ciências da saúde e das ciências humanas têm se preocupado com as formas de reação das mulheres ao saber que têm HIV e de como a população feminina enfrenta a situação quando é infectada pelo HIV. Daniela Knauth¹⁸ observa que geralmente a população aponta para o *outro* que é o infectado ou está com a enfermidade. *A minha enfermidade é diferente*. Isso se deve ao fato do grande estigma que persiste na nossa cultura em relação ao HIV/AIDS. Quem tem HIV/AIDS sempre é o *outro* – ou aquele que de uma ou outra forma não está dentro do nosso contexto social. São prostitutas, homossexuais, lésbicas, transsexuais, bissexuais e usuários de drogas. Neste caso, eu me diferencio porque não tenho tal comportamento ou identidade, porque esses se contaminaram de uma forma ilícita ou imoral. Entende-se que para as mulheres que vivem de acordo com as regras morais estabelecidas no seu contexto social a situação é diferente. Num encontro com pessoas que vivem com HIV/AIDS frequentando um grupo de apoio e prevenção a pessoas que vivem com HIV, uma dona de casa se esquivou quando um travesti veio em sua direção para cumprimentá-la, dizendo: “Não quero que a AIDS encoste em mim”. É possível entender a reação dessas mulheres se compreendermos que elas pensam que não fizeram nada de errado porque não tiveram relações extraconjugais nem usaram drogas. Foram infectadas pelos maridos, companheiros ou namorados, mas o comportamento delas estava dentro do esperado.¹⁹ Vemos aqui claramente o estigma em relação ao HIV/AIDS e os mecanismos de defesa para se manter intacta. Diz Knauth²⁰ que elas também não se consideram vítimas porque, se assim se considerariam, elas estariam culpando seus companheiros. A esses elas não culpam

¹⁸ KNAUTH, Daniela Riva. *Uma Doença dos Outros: A construção da identidade entre mulheres portadoras do vírus da AIDS*. Série Trabalhos de Pesquisa – n. 001/96. Disponível em: <http://www.nupacs.ufg.br/comuns/imagensDB/cadernos/arquivo_22.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2012.

¹⁹ Cf. PARKER; GALVÃO, 1996; OROZCO, 2002.

²⁰ KNAUTH, 1996, p. 7.

porque para elas os homens têm comportamentos de risco devido à própria natureza masculina. Eles traem, usam drogas e têm relações bissexuais e são contaminados por se dar mal ou ter o “azar” de ter “pego” o vírus.²¹ “A submissão das mulheres ao HIV não pode ser explicada somente pela falta de informação. A submissão das mulheres, a confiança que elas depositam em seus parceiros, a insegurança em pedir que o parceiro use camisinha, a suposta disponibilidade sexual das mulheres aos homens, estão entre as razões apontadas por uma análise de gênero ao crescimento da AIDS entre as mulheres.”²²

É através das narrativas que percebemos como o *status* de mulher casada tem importância. Se as mulheres não culpam os maridos de tê-las infectado pelo HIV, elas também cumprem seu dever de esposa cuidando deles, não raro negligenciando seu próprio cuidado.²³ Em geral, a rede social da esposa – a parentela dela – é que a apoia, e não a parentela do marido. Para esse grupo, as “outras” – as prostitutas, as “drogaditas” – estão no grupo de risco e procuraram a doença.²⁴ As que não tinham comportamento de risco foram contaminadas “legalmente” pelos companheiros e não se veem como vítimas. Aqui, categorias como bandido/trabalhador ou mulher de rua/dona de casa são evidenciadas, e o “mau” e “imundo” deve ser excluído e afastado do “bom” e do “puro”.²⁵ Outro aspecto em relação às mulheres é que não é raro ver que a família do marido ou do companheiro acusa a mulher de que foi ela que causou a doença dele. Essa narrativa é comum e se repete constantemente. O *machismo* que apoia a dominação masculina e o *marianismo* que idealiza a religiosidade do sofrimento feminino são aspectos culturais do nosso meio patriarcal que trazem consequências diretas para a proliferação do HIV entre a população feminina.²⁶ Esses dois conceitos são um alerta para a urgência de levar a sério as compreensões arcaicas que colocam em risco a vida de pessoas, em especial as mulheres e as crianças. E vale o alerta de que “a família como um dos principais espaços de evangelização é a porta de entrada do HIV”²⁷, porque as mulheres acreditam que através do casamento está garantida sua segurança. Infelizmente, o “eu conheço ele” tem se tornado um método de prevenção do HIV e ajudado na proliferação do vírus.

A oportunidade de trabalhar em rede com teólogos e teólogas da África através do Projeto Teologia e HIV/AIDS na América Latina possibilita a comparação entre a cultura latino-americana e a africana, identificando as semelhanças no que se refere ao HIV. Por exemplo, no início da pandemia, o HIV/AIDS foi considerado uma

²¹ KNAUTH, 1996, p. 7.

²² DEIFELT, Wanda. Gênero e AIDS: o desafio das mulheres diante da pandemia do HIV. In: *Igreja e AIDS: Presença e Respostas*. Ed. Pastoral de DST/AIDS – CNBB. Porto Alegre: São Miguel, 2004. p. 41.

²³ PEREIRA, Carolina Branco de Castro. Trajetórias de mulheres hiv+ no movimento político de hiv/aids no estado do Paraná. *Revista Mediações*, Londrina, v. 11, n. 2, p. 153-174, Jul./Dez. 2006.

²⁴ KNAUTH, 1996, p. 8.

²⁵ Cf. DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

²⁶ PARKER; GALVÃO, 1996, p. 12.

²⁷ PUELLO, 2002.

doença que não afeta a população fora do grupo de risco.²⁸ No entanto, uma década mais tarde, em 1986, a situação havia mudado drasticamente em todo o continente, e as mulheres tornaram-se, conforme dados da UNAIDS em 2004, a maioria das infectadas na área subsaariana. Também ali a vulnerabilidade das mulheres está ligada a questões culturais, e agravantes são a opressão e a exploração do mais fraco. A cultura no contexto africano atual geralmente é vista como uma forma de vida de um período patriarcal, pré-colonial, onde o forte é o homem e as mulheres as submissas para preservar o *status* masculino.²⁹ Não raro elementos da cultura são invocados para admoestar as mulheres, e há grupos que resistem a mudanças e que colocam a vida das mulheres em risco. Ayanga³⁰ entende que a cultura não é estática, mas está sempre sendo “criada e recriada” e que as mulheres devem ser orientadas para encarar sua cultura com uma “hermenêutica crítica” e com disposição para “mudar e adaptar” suas práticas, em especial aquelas que as colocam em situação de risco e vulnerabilidade no tocante ao HIV/AIDS. A expectativa nesse contexto é que as mulheres casem cedo, procriem e sejam fiéis a seus maridos. Ao serem infectadas, são estigmatizadas por terem tido uma conduta imoral. Elas sofrem física e psicologicamente. Não tendo o que dizer sobre sua sexualidade, as mulheres devem se submeter a seus maridos e não podem pedir que ele use preservativo. O destino reservado é morrer cedo e em silêncio por terem sido infectadas por HIV/AIDS pelos próprios maridos. A sexualidade é um tabu também no contexto eclesial, e o divórcio é proibido por grande parte das igrejas africanas. As mulheres “envolvidas em religião e cultura (as que querem seguir os costumes do povo) devem se arriscar a serem chamadas de heréticas quebrando o silêncio e desafiar a cultura do silêncio sancionada bíblica e culturalmente”³¹. É entendido que a igreja cristã tem um papel importante a desempenhar para mudar a atitude de silêncio em relação à sexualidade humana e para que essa seja vista como algo dado por Deus e não como um tabu ou algo sujo sobre a qual não se pode falar.

A teóloga sul-africana Denise Ackermann³² indaga como a igreja pode lidar de forma efetiva e ética com a “imensidão pálida” do HIV. Tendo participado de muitos funerais e enterros de pessoas ligadas a ela, toda vez que participa de mais um tem a impressão de que mais um pedaço do corpo de Cristo tem sido amputado. Nessa perspectiva, aponta para o corpo de Cristo que tem HIV e a igreja que tem HIV e diz que todos, como parte desse corpo, temos HIV.³³ Por isso a reflexão que deve ser feita deve partir de uma perspectiva ética. Para isso contribuem “questões culturais como desigualdade de gênero, atitudes em relação à sexualidade humana, a fragmentação de setores da sociedade, a migração e o *apartheid* que divide estes migrantes, o de-

²⁸ AYANGA, Hazel. Religio-Cultural Challenges in Women’s Fight against HIV/AIDS in Africa. In: HINGA, Teresia M. et al. (Eds.). *Women, Religion and HIV/AIDS in Africa*. Pietermaritzburg, S. Africa: Cluster, 2008. p. 34.

²⁹ AYANGA, 2008, p. 34.

³⁰ AYANGA, 2008, p. 37.

³¹ AYANGA, 2008, p. 38.

³² ACKERMANN, Denise. Deep in the Flesh. Women, Bodies and HIV/AIDS: a Feminist Ethical Perspective. In: HINGA et al., 2008, p. 105-125.

³³ ACKERMANN, 2008, p. 106.

semprego e a falta de políticas públicas bem como de vontade política para mudar algo³⁴. Ao se referir ao seu país, África do Sul, diz que se encontram num estado de “emergência nacional”, tal a escala da tragédia em relação ao HIV. As mulheres e as crianças são colocadas em risco constante pela falta de transporte público, sendo obrigadas a caminhar grandes distâncias e com isso facilmente se tornam vítimas de crime e de violência sexual.³⁵

Na argumentação de Ackerman³⁶, há outros “vírus” mais perigosos que o HIV, porque esses permitem que o HIV possa se espalhar rapidamente. O primeiro é o *sexismo*, que consiste de um sistema onde a mulher tem um *status* inferior ao homem na sociedade. Nesse sistema, as relações entre homens e mulheres são desordenadas impedindo uma expressão entre o gênero tanto na área emocional como sexual. O segundo vírus é o da *injustiça social*, que permite que o HIV se espalhe mais rapidamente no contexto da pobreza e exclusão social. Os sistemas econômicos globais rompem e destroem as sociedades tradicionais e, ao mesmo tempo, tornam o acesso a tratamento de doenças oneroso e difícil.

Um terceiro vírus é o da *negação*. Ao nos aproximarmos de pessoas que têm HIV, podemos entender como é difícil para elas falar sobre isso, e muitos se recusam a ser testados. Não é justo acusar pessoas que não se deixam testar. É preciso entender o estigma e a discriminação que essas pessoas sofrem quando é sabido por outros de seu *status* de soropositivo.³⁷ A atitude do julgamento é uma trampa que faz com que as pessoas se infectem mais, como no caso da transmissão vertical, quando mulheres têm filhos. Assim vários setores devem ser endereçados nesse contexto. Entre eles, o papel que o homem desempenha. Com certeza uma mudança no relacionamento entre homens e mulheres poderia ajudar a reverter boa parte da problemática do HIV. Sabe-se que as relações de gênero se exacerbam em um contexto de pobreza e nisso a igreja tem um papel fundamental para auxiliar. Na perspectiva da ética feminista, a relação entre os gêneros deveria ser de mutualidade, onde há “cuidado, paz, apoio e fidelidade”³⁸. A igreja é desafiada a discutir junto com mulheres e homens o que implica ser uma comunidade moral sem querer controlar sentimentos e atitudes. Uma maneira para fazer isso é contando histórias que podem interagir com a narrativa bíblica. “Uma comunidade moral tem um objetivo comum para todos os seus membros sem colocar um acima do outro. Uma comunidade assim mantém sua identidade confessional, mas é, ao mesmo tempo, dinâmica.”³⁹

³⁴ ACKERMANN, 2008, p. 107.

³⁵ Uma ilustração desse aspecto cultural é possível ver no filme YESTERDAY. Dirigido por Darrell James Roodt, África do Sul, 2004. DVD.

³⁶ ACKERMANN, 2008, p. 110.

³⁷ Cf. GREENE, Kathryn et al. *Privacy and Disclosure of HIV in Interpersonal Relationships. A Sourcebook for Researchers and Practitioners*. New York; London: Routledge, 2009.

³⁸ ACKERMANN, 2008, p. 116.

³⁹ ACKERMANN, 2008, p. 116.

Considerações finais

Se a pandemia do HIV/AIDS no contexto africano trouxe um grande desafio para as igrejas e para a teologia, percebe-se que no contexto brasileiro e latino-americano ainda estamos longe e em estado inicial, talvez porque até agora o HIV/AIDS não tenha batido mais forte nas portas das igrejas. Entende-se que o silêncio⁴⁰ dispensado dentro das igrejas cristãs – católica e evangélicas – acerca do tema da AIDS tem contribuído para o aumento no número de casos de HIV entre mulheres casadas. A abordagem eficiente desse assunto é repensar os discursos culpabilizadores do corpo, colocando a questão de gênero sob perspectiva. Por isso “é necessário uma revisão dos ensinamentos que a teologia cristã perpetrou acerca do corpo humano e, em particular, do corpo da mulher. É urgente resgatar uma teologia da criação, onde homem e mulher são criados à imagem de Deus, ambos com igual capacidade de tomar decisões”⁴¹. Ao mesmo tempo, não se pode esquecer que nas igrejas católica e protestante existe uma abertura para questões sobre sexualidade e HIV. Exemplo são as pastorais, os encontros e seminários realizados, além de cartas e posicionamentos teológicos escritos ao longo da epidemia do HIV.⁴² No entanto, as igrejas não podem agir sozinhas, mas em parceria com a sociedade maior. Conforme percebemos, no “debate teológico será fundamental encontrar elementos propiciadores de diálogo, de modo a contribuir para as ações educativas, preventivas e de acompanhamento solidário das pessoas que estão vivendo e as que estão convivendo com o HIV e a AIDS”⁴³

O processo narrativo que ajuda as pessoas a contar suas histórias é uma forma de quebrar o silêncio e o estigma contra as pessoas que vivem dentro e fora da igreja. O fato de existir HIV no contexto social significa que também dentro da igreja existe HIV e isso a desafia a viver na e através da epidemia. O método narrativo tem suas fontes no construtivismo social⁴⁴, onde se entende que no contar nossas histórias, novas narrativas podem emergir e é possível escrever uma nova história, também uma história da igreja, onde o poder é distribuído equitativamente. A narrativa usada no contexto da comunidade cristã possibilita a empatia, a solidariedade e o estabelecimento de redes sociais, que reconhecem a dignidade da pessoa marginalizada. Ao contar e recontar suas histórias as mulheres podem ser capacitadas a fazer mudanças na sua narrativa e na narrativa maior que as oprime – a narrativa patriarcal. Contar sua história é uma metodologia que permite que as mulheres e as jovens possam sarar suas feridas de humilhação e exclusão e busquem uma nova identidade. O trabalho

⁴⁰ SOUZA, Sandra Duarte de. (Org.). *Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas*. São Bernardo do Campo: Editora da UMEESP, 2007. 167 p.

⁴¹ DEIFELT, 2004, p. 45.

⁴² Cf. KRÜGER, Rene y ORLOV, Lisandro. *Para que puedan vivir*. La comunión luterana escucha y responde en el VIH y sida. Buenos Aires: Federación Luterana Mundial; ISEDET, 2006. Publicações da Casa Fonte Colombo e da pastoral da AIDS/CNBB.

⁴³ SAMPAIO, Tania Maria V. AIDS e religião: aproximações ao tema. *Revista Impulso*, v. 1, n. 1, 1987, p. 36.

⁴⁴ McNAMEE, Sheila; GERGEN, Kenneth J. (Eds.). *Therapy as Social Construction*. 3. ed. London: Sage, 1994.

das comunidades cristãs é de grande importância para a desconstrução de narrativa opressora existente na igreja cristã e na sociedade maior. É uma forma de criar uma “Igreja HIV+ competente”⁴⁵.

Na dimensão da Teologia Prática ou das práticas pastorais, essa perspectiva nos leva a uma ação em que é feita uma análise crítica das questões de gênero e poder, analisando formas de como influenciar o contexto para uma mudança. Com certeza essa tarefa não é fácil, se olharmos para o *familismo* e a concepção do privado que existe na cultura brasileira. Provavelmente é devido a esses aspectos que a teologia feminista e o feminismo brasileiro não tiveram sucesso em quebrar as estruturas de poder que se acomodam no mais privado das nossas vidas e provocam o silêncio e a lealdade do sistema familiar. “Atuar na prevenção da AIDS, na perspectiva de ações das igrejas em parceria com a sociedade, implica denunciar, des-instalar, des-construir discursos normativos culpabilizadores do corpo.”⁴⁶

Referências bibliográficas

- ACKERMANN, Denise. Deep in the Flesh. Women, Bodies and HIV/AIDS: a Feminist Ethical Perspective. In: HINGA, Teresia et al. (Eds.). *Women, Religion and HIV/AIDS in Africa*. Pietermaritzburg, S. Africa: Cluster, 2008. p. 105-125.
- AYANGA, Hazel. Religio-Cultural Challenges in Women’s Fight against HIV/AIDS in Africa. In: HINGA, Teresia M. et al. (Eds.). *Women, Religion and HIV/AIDS in Africa*. Pietermaritzburg, S. Africa: Cluster, 2008. p. 34-48.
- BIANCO, Mabel e MARÍÑO, Andrea (Comp.). *Dos caras de una misma realidad: Violencia hacia las mujeres y VIH/sida en Argentina, Brasil, Chile y Uruguay*. Evidencias y propuestas para la reorientación de las políticas públicas. 1. ed. Buenos Aires: Fund. para el Estudio e Investigación de la Mujer, 2010.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DEIFELT, Wanda. Gênero e AIDS: o desafio das mulheres diante da pandemia do HIV. In: *Igreja e AIDS: Presença e Respostas*. Ed. Pastoral de DST/AIDS – CNBB, Porto Alegre: São Miguel, 2004. p. 32-45.
- DUBE, Musa. On Being HIV-positive Church and doing Theology in an HIV-positive World. In: GÖRAN, Gunner. *Vulnerability, Churches and HIV*. Pickwick: Oregon, 2009. p. 05-22. (Church of Sweden, *Research Series*, n. 1).
- GREENE, Kathryn et al. *Privacy and Disclosure of HIV in Interpersonal Relationships*. A Sourcebook for Researchers and Practitioners. New York; London: Routledge, 2009.
- GUIMARÃES, Kátia. Nas raízes do Silêncio: A representação Cultural da sexualidade Feminina e a Prevenção do HIV/AIDS. In: PARKER, Richard e GALVÃO, Jane. *Quebrando o silêncio: mulheres e Aids no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1996. p. 91-113.
- HADDAD, Beverley. Choosing to Remain Silent: Links between Gender Violence, HIV/AIDS and the South African Church. In: PHIRI, Isabel A.; HADDAD, Beverly e MASENYA, Madi-

⁴⁵ DUBE, Musa. On Being HIV-positive Church and doing Theology in an HIV-positive World. In: GÖRAN, Gunner. *Vulnerability, Churches and HIV*. Pickwick: Oregon, 2009. p. 05-22. (Church of Sweden, *Research Series*, n. 1).

⁴⁶ SAMPAIO, 1987, p. 27.

- poene. *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*. Pietzmaritzburg, S. Africa: Cluster, 2005. p. 149-167.
- KAHHALE, Edna P. et al. *HIV/AIDS: enfrentando o sofrimento psíquico*. São Paulo: Cortez, 2010.
- KNAUTH, Daniela Riva. *Uma Doença dos Outros: A construção da identidade entre mulheres portadoras do vírus da AIDS*. Série Trabalhos de Pesquisa – n. 001/96. Disponível em: <http://www.nupacs.ufrgs.br/comuns/imagensDB/cadernos/arquivo_22.pdf>. Acesso em: 20 mar. 2012.
- KRÜGER, Rene y ORLOV, Lisandro. *Para que puedan vivir*. La comunión luterana escucha y responde en el VIH y sida. Buenos Aires: Federación Luterana Mundial; ISEDET, 2006.
- McNAMEE, Sheila; GERGEN, Kenneth J. (Eds.). *Therapy as Social Construction*. 3. ed. London: Sage, 1994.
- INSTITUTO PATRÍCIA GALVÃO. Comunicação e Mídia. *Mulheres com HIV/AIDS*. Elementos para a construção de direitos e qualidade de vida. Dossiê. Dezembro de 2003.
- NILÓ, Alessandra (Org.). *Mulher, violência e AIDS* – Explorando interfaces. Recife: Gestos, 2008.
- OROZCO, Yury Puello. Mulheres, AIDS e religião. *Católicas pelo Direito de Decidir*, Caderno n. 10, 2002.
- PARKER, Richard e GALVÃO, Jane. *Quebrando o silêncio: mulheres e Aids no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1996.
- PEREIRA, Carolina Branco de Castro. Trajetórias de mulheres hiv+ no movimento político de HIV/AIDS no Estado do Paraná. *Revista Mediações*, Londrina, v. 11, n. 2, p. 153-174, Jul./Dez. 2006.
- PHIRI, Isabel A.; HADDAD, Beverly e MASENYA, Madipoene. *African Women, HIV/AIDS and Faith Communities*. Pietzmaritzburg, S. Africa: Cluster, 2005.
- PLANO INTEGRADO de Enfrentamento da Feminização da Epidemia de Aids e outras DST. Versão Revisada. Julho de 2009. p. 28. Disponível em: <www.unfpa.org.br/>. Acesso em: 12 abr. 2012.
- POLIZZI, Valéria Piassa. *Depois daquela Viagem*. São Paulo: Ática, 1997.
- SAMPAIO, Tania Maria V. AIDS e religião: aproximações ao tema. *Revista Impulso*, v. 1, n. 1, p. 21-40, 1987.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.
- SIMON, Daniel e outros. Prevalência de subtipos do HIV-1 em amostra de pacientes de um centro urbano no sul do Brasil. *Rev. Saúde Pública*, v. 44, n. 6, São Paulo, Dec.2010EpubOct08, 2010.
- SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). *Gênero e Religião no Brasil: Ensaio Feministas*. São Bernardo do Campo: Editora da UMESP, 2007. 167 p.
- YESTERDAY. Dirigido por Darrell James Roodt, África do Sul, 2004. DVD.

Sites consultados:

- <http://www.unaids.org.br/campanhas/mulheres.asp>. Acesso em: 15 mar. 2012
- www.correiopovo.com.br/Impresso/?Ano=115&Numero. Acesso em: 22 abr. 2012.
- <http://www.unifem.org.br>. Acesso em: 12 abr. 2012.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

**POR UMA ESPIRITUALIDADE LIBERTADORA
DE CORPOS DOENTES COM AIDS E HIV
UMA ABORDAGEM A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS
DE VIDA DE YULIXA E MIRIÃ EM Nm 12¹**

*For a liberating spirituality for bodies sick with AIDS and HIV
An approach based on the life experiences of Yulixa and Miriam in Num. 12*

**Maricel Mena López²
Fidel Mauricio Ramírez³**

Resumo: Este artigo aborda a questão da violência de gênero e HIV/AIDS a partir do fenômeno migratório conhecido como “desplazamiento” no contexto do conflito armado colombiano. A partir de uma história de vida, analisa o impacto do preconceito, do estigma, da exclusão, do sexismo e do tabu associados ao vírus HIV e à doença de AIDS na sociedade e no discurso religioso. Apoiar-se no texto bíblico de Nm 12.1-16 com o fim de encontrar uma fundamentação bíblica que lance luzes na busca de uma espiritualidade libertadora dos corpos doentes.

Palavras-chave: HIV/AIDS. Religião. Estigma e discriminação. Sexismo e tabu.

Abstract: This article approaches the issue of gender violence and HIV/AIDS from the migratory phenomenon known as “desplazamiento” in the context of the Colombian armed conflict. Based on a true life story, it analyzes the impact of prejudice, stigma, exclusion, sexism and taboo associated with HIV and AIDS in our society and in the religious discourse. It relies on the biblical text of Nm 12.1-16 in order to find a biblical foundation to shed light on the search for a liberating spirituality of sick bodies.

Keywords: HIV/AIDS. Religion. Stigma and discrimination. Sexism and taboo.

¹ O artigo foi recebido em 08 de junho de 2012 e aprovado em 31 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutora em Ciências da Religião pela Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil e atua na Universidad Santo Tomás de Aquino, Bogotá, Colômbia. Contato: maricelmena@ig.com.br

³ Licenciado em Teologia, mestre em Educação pela Universidade Santo Tomás de Aquino, Bogotá, Colômbia, professor de Ética e Educação Religiosa e de Teologia Pastoral. Contato: fidelmauricio@yahoo.com

Introdução

A presente pesquisa pretende colocar na mesa a discussão do discurso religioso em relação ao HIV e AIDS no marco do *desplazamiento forzado*⁴ e do conflito armado colombiano. O relato de Yulixa não é um simples pretexto para a abordagem do tema, pelo contrário, serve-nos para tirar do anonimato tantos artífices de uma história de dor e resistência e que são invisibilizados também nas nossas generalidades discursivas. Pois é evidente que para poder lutar contra os prejuízos associados ao HIV/AIDS, a cor da pele, a classe social, a opção sexual, não se pode deixar de olhar o passado a partir de uma perspectiva particular⁵. Pois o ponto de partida para uma teologia encarnada e transcendental⁶ é a experiência da gente mesmo como pessoa e como cristão dentro de uma realidade particular. Isso é relevante na medida em que compreendemos que há diferentes critérios para emitir juízos sobre as ações individuais⁷ e que é necessário estar atentos às mudanças socioculturais regionais e aos esforços de justiça e libertação pregados pelos diferentes organismos que defendem os direitos humanos e, dentre esses, as igrejas, pelo seu importante papel nas culturas.

Na Colômbia, 7% da população vive com HIV e é uma porcentagem cuja tendência é o aumento. 160 mil são homens e 45 mil mulheres, de cinco casos de HIV, um padece a doença de AIDS.⁸

No país, as zonas de maior incidência são o Litoral Caribe e o Pacífico, isso significa que as populações afrodescendentes e as zonas de conflito são as mais vulneráveis.

Na Colômbia temos uma epidemia muito mais concentrada. Isso significa que há populações mais vulneráveis do que outras a certos fatores, como a falta de acesso ao sistema de saúde e a falta de prevenção para poder assim evitar a infecção do HIV. Por isso o enfoque de promoção e prevenção deve estar dirigido aos grupos vulneráveis, e justa-

⁴ O *desplazamiento forzado* é um fenômeno na Colômbia no marco do conflito armado, onde grupos à margem da lei obrigam camponeses a se retirarem de seus lares para, deste modo, ficar com alguns territórios, onde se estabelecem e de lá operam suas atividades delituosas. A pessoa *desplazada* deve migrar do campo à cidade para proteger sua vida. É o termo utilizado na Colômbia para visibilizar o drama da migração forçada no marco do conflito armado. BELLO A., Marta Nubia. *Desplazamiento forzado: Dinâmica de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 2004. p. 22-23.

⁵ TOURIS, Claudia F. El aporte de la historia oral a la historia de las mujeres y los estudios de género. In: *Las encrucijadas del género*. Conversaciones entre teología y disciplinas. Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires (CESBA), 2004. p. 71-85.

⁶ O modelo de teologia transcendental é herdado de Lonergan. Veja LONERGAN, Bernard. *El método em Teología*. Salamanca: Sígueme, 1994. p. 21-26.

⁷ BEVANS, Stephen. *Modelos de teologia contextual*. Quito: Spiritus, 2005. Disponível em: <<http://dc141.4shared.com/doc/gpn2SGIc/preview.html>>. Acesso em: 20 maio 2012.

⁸ *Revista Semana*, maio 20 de 2012. Disponível em: <<http://www.semana.com/on-line/aumentan-casos-sida-colombia/113028-3.aspx>>. Acesso em: 20 maio 2012.

mente ali a gente observa que há uma brecha maior porque não vemos ações focalizadas nos grupos mais vulneráveis do país.⁹

Desde os anos 1980, época em que aparece oficialmente esta doença, ainda existem atitudes de rejeição e estigmatização¹⁰ das pessoas que estão com a doença ou que estão contaminadas pelo HIV. Segundo Goffman¹¹, o estigma é uma linguagem de relações, porém forma parte da trama social e designa não já manifestações ou sinais corporais, como os gregos, senão o mal em si mesmo¹². Portanto a estigmatização social é historicamente constituída. O estigma e a discriminação são parte de um complexo sistema de crenças sobre a doença baseada nas desigualdades sociais¹³.

Existe uma relação estreita entre os conceitos de doença e vida, uma relação de dependência, pois é impossível falar de um conceito sem incluir o outro¹⁴. O estigma da doença como praga e castigo divino foi produto de preconceitos herdados da Bíblia. Por esse motivo, este ensaio se apoia justo no texto bíblico, buscando tirar o tabu das pragas como castigo divino oriundo da tradição judaica e cristã. Diante dessa constatação, perguntamo-nos pelo compromisso ético das religiões na redução do número de pessoas que anualmente morrem e pelo acompanhamento do grande número de órfãos no mundo.

Na busca de uma fundamentação bíblica que lance luzes no tratamento que a religião tem dado às doenças, este texto se apoia no estudo fundamental do relato de Yulixa e do texto bíblico de Nm 12. Nesse texto, a lepra é reconhecida como uma praga ou epidemia contagiosa, a doente deve ficar afastada da comunidade, para que fique fora de perigo de contágio. O sistema de exclusão próprio da linguagem sacerdotal israelita funcionou muito bem, já que o contágio diminuiu, porém as bases da discriminação e da segregação do leproso justificaram todo um sistema de exclusão e rejeição. Historicamente os códigos legais de pureza e impureza fixaram fronteiras de separação entre os santos e os ímpios, mas, com Jesus, a santidade é um ato de compromisso, de inclusão e não de separação. Não obstante, no mundo das religiões o imaginário que prima é o da segregação. Por que insistimos na separação? O que ensinam nossas igrejas sobre essa doença? Por que primam ensinamentos misóginos sobre supostos teológicos baseados na exclusão?

Tomamos como fonte a Bíblia, ciente de sua utilização preconceituosa, para encontrar nela elementos de libertação e cura de preconceitos. Pois estamos seguros que nela encontramos uma ética que favorece a vida dos excluídos, dos órfãos, das

⁹ Altas cifras de Sida en el país. In: *El Colombiano*, Medellín, 15 de julio de 2010.

¹⁰ VASQUEZ, Andrea; STOLKINAR, Alicia. Procesos de estigma y exclusión en salud. Articulaciones entre estigmatización, derechos ciudadanos, uso de drogas y drogadependencia. *Anuario de Investigaciones*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, v. XVI, p. 295-303.

¹¹ GOFFMAN, E. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. (1. ed. 1963).

¹² GOFFMAN, 2006, p. 11.

¹³ CASTRO, Arachu; FARMER, Paul. Understanding and Addressing AIDS-Related Stigma: From Anthropological Theory and Clinical Practice in Haiti. *American Journal of Public Health*, p. 53, jan. 2005.

¹⁴ SEVILLA GONZÁLEZ, María de la Luz. Discriminación, discurso y SIDA. *Cuicuilco*, México, v.17, n. 49, jul./dic. 2010.

mulheres, dos escravos e colonizados, pois a vida, a morte, a cura e a redenção de corpos rejeitam qualquer discurso estigmatizador dos corpos na atualidade¹⁵.

Religião, doença, tabu e sexismo a partir da história de Yulixa¹⁶

Yulixa é uma mulher afrodescendente de 21 anos de idade que, na atualidade, mora na cidade de Cali, na Colômbia, depois de ter migrado de uma pequena vila nas margens do rio Atrato, no estado do Chocó. Sua história não é muito diferente daquela vivida por muitas mulheres negras e indígenas que moram na região de conflito e que são vítimas de violação sexual. Além da sua situação de migrante, ela também tem que viver com o estigma social por ser portadora de HIV/AIDS, doença que não conhecia até o ano de 2007.

Yulixa conta que, em sua chegada à cidade de Cali, apresentou-se à Unidade de Atenção ao Migrante (UAO), onde teve que relatar os motivos pelos quais teve que deixar seu lugar de origem, o que foi muito doloroso e vergonhoso, pois *“falar com estranhos do que a gente vive não é muito fácil”*. Não obstante, essa era a única maneira de ter a carta credencial como *desplazada*/migrante, que lhe abriria as portas aos benefícios oferecidos pelo Estado.

Morte, intimidação e violência sexual fazem parte de seu relato. Yulixa foi violentada várias vezes por grupos armados, que, como animais no cio, ao chegar a uma vila buscavam mulheres jovens para ter relações sexuais. *“Eles não respeitavam ninguém, eles simplesmente nos tomavam aproveitando o medo que a gente sente, faziam-no até na presença de outras pessoas, e quando um deles terminava, vinha outro”* – diz ela.

Segundo seu relato, Yulixa teve que suportar por várias vezes esse tipo de violência sexual. Seus pais, com medo de que um dia a matassem, levaram-na para a mata e depois para a cidade. O que ela não sabia é que longe de poder deixar para trás sua história, suas sequelas a seguiriam pelo resto de seus dias.

Logo depois de apresentar sua declaração na UAO, Yulixa foi enviada para um exame médico.

O médico me explicou que tinha que me submeter a vários exames médicos e que também faria um teste para descartar que estivesse infectada de AIDS, pois como havia sido vítima consecutiva de várias violações, era melhor descartar o contágio. Além disso, me disse que no Chocó havia muita gente com essa doença, e como esses selvagens não usavam camisinha, se estavam contagiados, poderia ter regado a praga por todos os lados.

¹⁵ PATERSON, Gillian. *El estigma relacionado con el SIDA*. Pensar sin encasillamientos: el desafío teológico. La respuesta ecuménica al VIH/SIDA en África. Consejo Mundial de Iglesias, 2001. Disponível em: <<http://www.portalsida.org/repos/dd1300.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2012.

¹⁶ Esse é o testemunho de uma mulher cujo nome foi trocado para preservar sua integridade. Esse, entre outros relatos, pertence ao projeto de *Vidas Móveis*, liderado pela Universidade Javeriana na Colômbia.

Uma semana depois de ter feito os exames, Yulixa foi ao centro médico para pegar os resultados. “*Na verdade, sentia-me muito assustada, pois não sabia que doença poderia ter.*” Seguindo o protocolo, Yulixa foi chamada pela enfermeira chefe a um consultório e ali lhe informaram que estava infectada com HIV/AIDS.

Junto com a enfermeira estava uma psicóloga, que me disse: “Fica calma, já que muita gente pode ter um bom nível de vida com essa doença e que o principal era começar um tratamento de imediato”. Elas me disseram que tinha que pedir uma receita médica. Na verdade, achava que ia morrer, senti muito medo e raiva e perguntava a Deus por que me estava castigando. A partir desse momento, minha vida mudou e nunca mais voltou a ser a mesma; tenho que tomar muitos medicamentos todos os dias, e as pessoas que sabem que tenho essa enfermidade me tratam com desprezo, como se eu as fosse contagiar. Na casa de minha tia, com quem moro atualmente em Cali, meus talheres são separados do resto da família. Eu cuido para que ninguém fique sabendo que tenho essa enfermidade, pois todo mundo pensa que eu sou responsável pelo que passa. Não tenho namorado nem nada, pois tenho medo. Trabalho como camelô nas ruas e tenho que ir, cada mês, atrás de meus medicamentos. Eu sei que no meu bairro há gente que sabe, pois às vezes sinto que murmuram. Apesar de que em algum momento senti raiva de Deus, agora sinto que ele é o único que me ajuda a levar essa doença, que tenho há cinco anos.

É possível que muitas mulheres afrodescendentes vivam com HIV/AIDS sem sabê-lo. Yulixa, até hoje, graças à atenção médica, tem uma saúde estável.

Quais são os processos que tornaram problemática a importância da religião para a vida e a doença? Por que a religião é parte importante na promoção da vida e da cura dos que sofrem? No relato, Yulixa nos adverte que “*Apesar de que em algum momento senti raiva de Deus, agora sinto que ele é o único que me ajuda a levar essa doença, que tenho há cinco anos*”. Assim a AIDS, como o enfatiza Yury Puello, “transformou-se em uma questão que abarca não só o caráter ético e moral, mas também os aspectos profundos das religiões”¹⁷. A religião é um fator determinante, pois os sentimentos de abandono, de raiva e dor pela falta de Deus na vida de Yulixa se transformaram, ao mesmo tempo, em apoio espiritual para levar a vida. Assim, o Deus por ela experimentado é, ao mesmo tempo, justiceiro e amoroso. Porém a imagem de Deus que mais eco tem no substrato religioso é o de Deus juiz e castigador. Porque as igrejas privilegiam essa imagem, sendo que as tradições judaicas e cristãs das quais legamos são proféticas¹⁸, portanto são a favor da vida e da integridade humana e adverte quando essas são ameaçadas:

¹⁷ PUELLO OROZCO, Yury. Mulheres, AIDS e Religião. *Católicas pelo direito de Decidir*, n. 10, p. 13, 2002.

¹⁸ REIMER, Haroldo. Profetismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 814.

É diante dessa realidade que Deus diz: “Basta”, por meio de palavras e ações concretas. O agente diaconal denuncia a opressão colocando-se ao lado da pessoa oprimida, escravizada e estigmatizada. Isso envolve denúncia e anúncio¹⁹.

Na tradição de Israel, a doença/enfermidade e a vida/cura estavam tradicionalmente interligadas à religião e à família/descendência. Vida é um conceito que está implicitamente relacionado com os valores de cada cultura, referentes a bem-estar e às qualidades desejadas nas pessoas. A doença é a forma de desvio das normas estabelecidas pelo grupo.²⁰ A vida é um ato humano mediado por Deus. No caso da religião patriarcal israelita, são os homens, profetas, sacerdotes, os eleitos para a preservação da vida/cura ou para legitimar a doença do povo em nome de Deus. Segundo Durkheim²¹, a mera existência de normas sociais significa que haverá desvios em todas as sociedades. O conceito de doença aqui explicitado revela-nos que ele em si não é um conceito científico neutro; é, em última análise, um conceito moral, que estabelece uma avaliação da normalidade.²² Uma função central das respostas sociais à doença é o controle social: “a sociedade tenta conter o comportamento de seus membros dentro de suas normas por meio de impedimentos, incentivos, recompensas e punições”²³.

A punição ao indivíduo aplicada pelo grupo social baseia-se na determinação se o indivíduo é culpado pelo desvio de comportamento. Diante disso nos perguntamos qual foi o desvio de comportamento praticado por Yulixa? Ela foi violada consecutivamente, será esse o castigo por alguma falta? Justamente essas regras gerais são as que fazem dessa doença um tabu. O relato evidencia que já é coisa do passado considerar essa enfermidade como sendo única e exclusivamente de homossexuais e usuários de drogas e, portanto, carregada de preconceitos. Hoje esta praga é uma ameaça constante às mulheres em qualquer faixa etária e em qualquer contexto, porém as mulheres de contextos bélicos parecem ser as mais vulneráveis, pelas violações consecutivas, elas são botim de guerra. Segundo a Relatoria de Direitos Humanos²⁴, a violência contra as mulheres no contexto do conflito armado é utilizada como uma estratégia de guerra pelos atores do conflito, na sua luta pelo controle dos territórios e de suas comunidades.²⁵

¹⁹ OLIVEIRA DE AGUIAR, Rodrigo. A diaconia profética como denúncia ao sexismo: mulheres vivendo com HIV/AIDS e as limitações ao trabalho de prevenção. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 27, p. 60, jan./abr. 2012.

²⁰ McGUERE, Meredith B. Religião, saúde e doença. *Concilium*, v. 234, n. 2, p. 93, 1991.

²¹ DURKHEIM, E. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1964. p. 108.

²² FRIEDSON, E. *Profession of Medicine. A Study of the Sociology of Applied Knowledge*. New York; London: University of Chicago Press, 1970. p. 208.

²³ McGUERE, 1991, p. 94.

²⁴ ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Item 48, 18 de outubro de 2006. Disponível em: <<http://www.cidh.oas.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/Informe%20Mujeres%20Colombia%202006%20Espanol.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2012.

²⁵ MENA LÓPEZ, Maricel. Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces. *RIBLA*, 63. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla63/maricel.html>>. Acesso em: 2 jun. 2012.

[...] Os atores do conflito armado empregam distintas formas de violência física, psicológica e sexual para “lesionar o inimigo”, seja desumanizando a vítima, vulnerando seu núcleo familiar e/ou impondo terror na comunidade, com o fim de avançar no controle de territórios e recursos [...].²⁶

Esse fato evidencia que “a violência sexual é uma das principais causas que encabeçam o *desplazamiento forzado* na Colômbia”²⁷. Em muitas regiões do país, as bases de dados “não incluem os casos de violência sexual e, quando o fazem, priorizam somente a violência sexual, deixando de lado as figuras de prostituição forçada, o abuso forçado, a chantagem sexual e a esterilização forçada, entre outros”²⁸. Na Colômbia, as mulheres indígenas e afrodescendentes enfrentam “uma tripla discriminação por ser mulheres, por ser *desplazadas* e por pertencer a grupos étnicos determinados”²⁹. Segundo testemunhos de algumas mulheres, elas sofrem discriminação em muitos aspectos, que incluem a falta de moradia, pois é difícil conseguir quem alugue um quarto para elas por causa de ter muitos filhos.³⁰

Que diz a religião perante essa realidade? A tendência da religião é então estabelecer normas éticas de comportamento que regulem ou mantenham o *status quo* do grupo. Mas como isso é possível diante de uma realidade como o deslocamento forçado e perante uma doença na qual o discurso religioso não está à margem. Na história da religião do Ocidente a sexualidade é um tabu. O HIV e a AIDS, no imaginário religioso da gente, estão relacionados com o sexo, a sexualidade e a orientação sexual; e os três são associados com pecado na tradição cristã. Desta maneira, os corpos sexualmente ativos, os corpos doentes, os descapacitados, os moribundos, os que têm origem étnica diferente, os que estão fora do controle são considerados um tabu.

Enquanto as diversas campanhas oficiais de “sexo seguro”³¹ apostam na distribuição maciça de preservativos e no chamado à população para que mantenha relações com poucas pessoas, a igreja se empenha pelo não uso do preservativo e pela monogamia. O tema da religião e AIDS tem se convertido nos últimos vinte anos em tema de controvérsia, muitos líderes religiosos têm declarado publicamente sua oposição aos preservativos, que os cientistas consideram os únicos meios para deter essa epidemia na atualidade. Deste modo, vemos como a religião e as crenças religiosas na maioria das sociedades estabelecem as bases da vida comunitária e social. A religião coloca as normas em torno da sexualidade, proíbem as relações sexuais antes do matrimônio,

²⁶ ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS, 2006.

²⁷ OXFAM. La violencia sexual en Colombia, un arma de guerra. septiembre de 2009. Disponível em: <<http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-sexual-violence-colombia-sp.pdf>>. Acesso em: 3 jun. 2012.

²⁸ OXFAM, 2009, p. 4.

²⁹ Testemunho de una mujer afro-colombiana en situación de migración. In: *IX Informe sobre violencia sociopolítica contra mujeres, jóvenes y niñas en Colombia*. Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado, diciembre de 2009.

³⁰ PEACE BRIGADES INTERNATIONAL. Mujeres, las más perjudicadas por el desplazamiento forzado. Artigo originalmente publicado no *Boletín Especial*, Colombia, n. 14, enero 2010.

³¹ CASTRO-PEREZ, Roberto. Aspectos psicosociales del SIDA: Estigma y prejuicio. *Salud Pública*, México, v. 30, n. 4, p. 630, 1988.

os anticoncepcionais e preservativos, a homossexualidade, o comportamento submisso das mulheres em algumas culturas. E esse tipo de regras, em alguma medida, ajuda a manter os preconceitos pelo caráter pecaminoso que assumem certas práticas. Porém há que se resgatar que, em alguns casos, a religião tem sido um instrumento catalizador na prevenção do HIV, pois não todas elas se opõem aos mecanismos de prevenção das organizações de saúde pública. E ao ser a religião um fator social determinante, tem um grande potencial na redução dos estigmas.³²

Existe um vínculo estreito entre religião e saúde, cura e salvação. A questão da cura num contexto de morte começa pela experiência de salvação. E essa experiência de salvação passa por um processo de denúncia de qualquer forma de violência que atente contra a dignidade dos povos negros, das crianças e das mulheres nas diversas culturas e instituições.

A compreensão da salvação como um direito para todas as pessoas nos leva a resgatar a importância da religião na saúde e na cura das pessoas doentes e das sociedades. A doença, o sofrimento e a morte levantam questões como estas: por que está acontecendo isto comigo? Que mal eu fiz? Quem é o responsável? Como pode Deus amor permitir que isso aconteça com seus filhos e filhas? Por que sofrem as pessoas boas e às más não lhes acontece nada? Diante da doença, muitas pessoas procuram a cura das suas aflições antes do que a cura dos seus corpos. E a religião ocupa um papel fundamental na busca de bem-estar das pessoas.

Nesta abordagem é importante olhar além dos corpos das pessoas e perceber que a doença individual abarca contextos sociais e emocionais mais amplos do que a própria doença. No caso das epidemias, vemos uma devastação de vida humana e do planeta e a resposta a ela não pode ser somente a indiferença e a exclusão.

As epidemias na Bíblia

A doença percebida como castigo divino foi produto dos preceitos religiosos da Bíblia. As pragas do Êxodo são um exemplo disso: Deus fica do lado dos fracos camponeses e luta contra o poder opressor do faraó. A justificativa dessa dolorosa provação imposta sobre o povo egípcio está em se tratar de uma ação punitiva de Deus contra o coração do faraó do Egito, que, endurecido no pecado, impede a saída libertadora de Israel. “Eles apanharam cinza de forno e apresentaram-se ao Faraó, e Moisés lançou-a para o ar, e os homens e os animais ficaram cobertos de tumores que se arrebentavam em úlceras” (Êx 9.10).

As úlceras são parte de um conjunto de doenças da pele simbólica e socialmente construído, que adquiriu, no período pós-exílio³³, o caráter de impureza e, portanto,

³² *El género, la sexualidad, los Derechos y el HIV*. Una perspectiva general para las organizaciones del sector comunitario. Disponível em: <http://www.icaso.org/publications/genderreport_web_ESP_080505.pdf>. Acesso em: 20 maio 2012.

³³ Chama-se pós-exílio o período bíblico que vai desde o regresso dos judeus cativos da Babilônia (538) até o nascimento de Jesus. Nesse período, os livros do AT passam por uma revisão e redação normativa definitiva. A Torá, o livro da lei, é a autoridade máxima.

de exclusão social. Nesses versículos tradicionalmente atribuídos à tradição sacerdotal, a doença vem de Deus, é um ato punitivo diante de uma transgressão: “Se ouvires atento a voz do SENHOR, teu Deus, e fizeres o que é reto diante dos seus olhos, e deres ouvido aos seus mandamentos, e guardares todos os seus estatutos, nenhuma enfermidade virá sobre ti, das que enviei sobre os egípcios; pois eu sou o SENHOR, que te sara” (Êx 15.26).

A saúde, pelo contrário, faz parte de um conjunto de estatutos e normas legais e sociais e, como adverte o texto, somente aquele que persevera nos mandatos de Javé experimentará a ação curadora de Deus. O livro bíblico que mais referências tem à condição de impureza de uma doença é o Levítico. As passagens bíblicas de Lv 13 e 14 descrevem os sintomas da lepra, o procedimento para seu diagnóstico, os preceitos legais para o tratamento do doente e a descrição dos rituais de purificação e limpeza. O ritual de purificação é especificado com grande detalhe onde, além de suas funções sacerdotais, o sacerdote era o juiz e o legislador.³⁴

A lepra é uma doença que na Bíblia adquire uma importância histórica e social.³⁵ Apesar de não estarmos seguros de que a doença especificada na Bíblia seja a lepra como a conhecemos hoje ou se faz referência a todo um conjunto de doenças dermatológicas. Os diferentes exemplos da lepra descrevem-na como uma doença que torna branca a pele como se se tratasse de vitiligo ou psoríase. Como quer que seja, na Bíblia essa é uma doença não somente do corpo, mas também da alma. Portanto a pessoa cuja pele tem sido destruída é vista como um castigo de Deus, portanto é discriminada e conseqüentemente afastada pela sociedade. Várias são os personagens bíblicos que tiveram a lepra como castigo. Literalmente, (*tzaraat*) “leproso não é dado somente a aquelas pessoas cujo corpo fora destruído, senão a aquelas pessoas que foram castigadas por Deus ou afastadas da comunidade”³⁶. No livro do Êxodo, Deus ordena a Moisés que ele ponha sua mão no peito, e ele pôs a mão no peito, e ao tirá-la, estava leprosa, “branca como a neve” (Êx 4.6). Também sua irmã Miriã é castigada com lepra (Nm 12.10) e o general sírio Naamás (2Re 5.1), porém todos eles ficaram doentes transitariamente. Quem não teve a mesma sorte e ficou leproso até o dia de sua morte foi o rei Ozias (2Cr 26.20,21). Em todos os casos, fica evidente que na tradição veterotestamentária a lepra é associada com castigo divino; é uma doença que produz um estigma social, pois o leproso deveria ficar fora da cidade, excluído em assentamentos humanos até o resto de sua existência.³⁷

No obstante, vale a pena assinalar que na tradição cristã Jesus rompe com o estigma:

³⁴ HERNÁNDEZ SILVA, Edgardo. Monografia em cumprimento parcial dos requisitos para finalizar o curso de interpretação bíblica. Disponível em: <<http://www.monografias.com/trabajos89/lepra-maria-numeros-12/lepra-maria-numeros-12.shtml>>. Acesso em: 20 maio 2012.

³⁵ Cf. SEVILLA GONZÁLEZ, 2010.

³⁶ SOTO PÉREZ, Enrique. La lepra en la Europa Medieval. El nacimiento de un mito. *Elementos: ciencia y cultura*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 10, n. 049, marzo-mayo 2003. p. 41.

³⁷ SOTO PÉREZ, 2003, p. 41.

Em Jesus, a cura converteu-se num ato de compromisso, e não num estado de separação, o toque de cura característico da sua santidade era o toque da inclusão e da participação; o toque que diz: “você pertence” [...] Jesus deu uma imagem da santidade definida não por sua distância com o considerado impuro, senão pela sua proximidade. Jesus veio a um mundo dividido, fragmentado em seu interior, e com o toque de uma mão restaurou a comunidade humana³⁸.

O caso da lepra em Miriã (Nm 12.1-16)

No capítulo 12 do livro dos Números, encontramos um microrrelato que faz parte de um bloco literário maior que relata a travessia pelo deserto do povo liberado da escravidão do Egito (Nm 11-14).³⁹ Nesse bloco, encontramos relatos que falam das relações que se estabelecem entre Javé e o povo através da intermediação de Moisés. Relações marcadas pela incerteza de um povo que sofre as penúrias próprias de uma geografia hostil e que, além disso, sofre o castigo divino, já que em Nm 11.31-33, logo após ter recebido de Deus fartura de codornizes e tendo ainda a carne delas em seus dentes, Javé envia uma praga muito grande sobre o povo. Nesse contexto, o povo revolta-se e murmura contra seu líder, primeiro Miriã e Arão (Nm 12.1-3) e logo após o povo (14.1-9).

No capítulo 12, segundo sua estrutura narrativa, é possível distinguir os seguintes momentos:

1. Exposição do problema: Miriã e Arão murmuram contra Moisés por causa de sua mulher cusita (Nm 12.1-3).
2. Planejamento e execução do castigo: Javé reúne-os para falar sobre a crítica feita a Moisés e castiga Miriã com uma lepra (Nm 12.4-10).
3. Solução do problema: Moisés intercede por sua irmã, mas Javé a envia durante sete dias para fora do acampamento para ser reintegrada ao grupo depois de cumprido o castigo (Nm 12.11-16).

Exposição do problema

Por que os irmãos murmuram contra Moisés? E por que somente a mulher é castigada? Se prestarmos atenção ao contexto onde essa crítica emerge, pode-se dizer que esses irmãos estavam cansados das pragas enviadas por Javé, o Deus que os libertou, mas que, ao mesmo tempo, os castigou. Como entender esse paradoxo? O Deus que lhes devolveu a vida também tinha o poder de tomá-la novamente. Apesar de ser uma crítica dirigida diretamente a Moisés, a crítica a Deus está implícita se assumimos que ele é o enviado de Javé. E para manifestar o desgosto, o redator utiliza a raiz

³⁸ PATERSON, 2001, p. 2.

³⁹ MENA LÓPEZ, Maricel. Por causa de una mujer Etíope. Reflexiones sobre raza, género y religión en el mundo bíblico. IN: AQUINO, María Pilar; ROSADO-NUNES, María José; AJO, Clara Luz. *Teología Feminista Intercultural*. Exploraciones latinas para un mundo justo. Edições Dabar, 2008. p. 213-238.

dbr – “palavra”, “murmurar”⁴⁰ – como uma retórica importante que chama à escuta de Javé (v. 2). Porém o interessante aqui é que para atingir o líder, a crítica vai contra sua mulher e não contra a liderança de Moisés.

Nos primeiros três versículos há implícita uma briga de poder entre irmãos. Miriã e Arão estão a contragosto sob a liderança de seu irmão Moisés. E para chamar sua atenção, sua mulher é um argumento retórico para formalizar sua reclamação: “Porventura, somente em Moisés falou Javé?” “Não falou também a nós?” Essa reclamação, porém, não deve reduzir-se a uma briga entre mulheres “por causa da mulher cusita que tomara”⁴¹. O verbo *laqah* (“tomar”) no hebraico tem o sentido de “tomar como esposa”⁴². Porém o problema aqui implícito é a convicção que os irmãos têm de que Deus também se revelou a eles. E o imaginário de castigo divino é também questionado nas entrelinhas.

Planejamento e execução do castigo

Em Nm 12.4-10, temos o centro desse macrorrelato. Javé subitamente chama Moisés, Arão e Miriã à tenda de reunião e sobre a tenda posou uma coluna de nuvem. Reconhece então Javé o dom da profecia revelada a eles em sonhos e visões, deixando claro que é a Moisés a quem ele fala face a face, sem nenhum enigma, e interpela sua fala contra seu servo Moisés. Imediatamente vem o castigo sobre eles, porém somente ela fica leprosa, branca como a neve.

O sexismo implícito nessa seção está no fato de que somente Miriã é castigada com lepra, mesmo que seu irmão Arão tenha assumido que ele também é culpado (Nm 12.11). A generosidade da Bíblia de Jerusalém faz supor que possivelmente Arão tenha sido castigado também, porém culpabiliza a tradição sacerdotal por ter livrado a pele de Arão. Miriã é importante na comunidade, por isso o apelo de seu irmão Arão diante de Moisés para que a carne da sua irmã não seja consumida pela enfermidade (v. 11-12). Diante disso, a ação imediata de Moisés, pedindo a Javé pela cura de Miriã (v. 13).

Solução do problema

A solução do problema inicia-se com Arão, que apela diretamente a Javé por ela, mas não é escutado. Logo após, a súplica de Moisés é escutada, Javé argumenta discursivamente o porquê dela ser castigada. Miriã é segregada da comunidade durante sete dias fora do acampamento, e o povo não partiu antes de seu retorno.

Vemos nisso um elemento interessante, o desejo de cura parte do coração dos irmãos, dos líderes da comunidade, que apesar da certeza da culpa de Miriã, entendem

⁴⁰ Veja *dbr* “palavra”, “murmurar”. In: *Bible Works*. Lexicon Hermeneutika Computer Bible Research Software, 2001.

⁴¹ Todas as citações bíblicas são conforme A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

⁴² *Laqah* “tomar”. In: *Bible Works*, 2001.

que há possibilidade de retomar a vida. Neste sentido, a doente não fica sozinha, a comunidade deve prestar cuidado e atenção, isto é, se há um membro doente, toda a comunidade está doente. A doença não é individual, mas coletiva e comunitária. Um membro doente desestabiliza a harmonia da comunidade, por isso todos têm o dever de se comprometer com a vida do doente. Que tem a nos dizer isso nos dias atuais? Até que ponto eu contribuo para que minha irmã ou meu irmão que está doente experimentalmente a cura? Sou solidário ou simplesmente excluo?

Vale a pena assinalar que estamos perante um texto basicamente sacerdotal, cuja intencionalidade é colocar um precedente na comunidade para que essa não questione a autoridade do líder e sacerdote. Ainda que não compartilhe o fato de que Miriã seja segregada da comunidade, é de supor que uma doença como a lepra num contexto desértico deve ser altamente contagiosa. Por isso uma medida preventiva num contexto onde não há medicamentos tem maior sentido do que hoje, porém essa medida não deve ser perpetuada no tempo, pois no caso do AIDS sabemos que não é uma doença que se contagia por meio do contato pessoal, a menos que seja por meio da relação sexual, transfusão de sangue, entre outros. Portanto cada um de nós é chamado ao cuidado dos irmãos doentes.

Inclusão e espiritualidade: ética redentora dos corpos doentes hoje

Numa reunião extraordinária da Assembleia Geral da ONU, realizada em junho de 2001⁴³, cujo tema central foi o HIV e AIDS, os governos reconheceram que:

1. O estigma, o silêncio, a discriminação e a negação da realidade, assim como a falta de confidencialidade dificultam a prevenção, a atenção e o tratamento do HIV e incrementam os efeitos da epidemia nas pessoas, famílias, comunidades e nações.
2. A plena realização dos Direitos Humanos para todos é um elemento indispensável na resposta mundial ao HIV/AIDS, particularmente nas esferas de prevenção, apoio e tratamento. Reduz a vulnerabilidade e evita o estigma e a discriminação das pessoas que vivem com eles ou com risco de contraí-lo.
3. O HIV/AIDS afeta todas as pessoas, ricas, pobres, velhas, jovens, homens, mulheres, de todas as raças, porém os países em via de desenvolvimento são os mais afetados, e as mulheres, os jovens, as meninas são os mais vulneráveis.
4. A pobreza, o subdesenvolvimento, o analfabetismo são os principais fatores que contribuem na propagação do HIV/AIDS. A epidemia, por sua vez, agrava a pobreza e obstaculiza o desenvolvimento de muitos países.

⁴³ Assembleia Geral das Nações Unidas, 2 de agosto 2001. Disponível em: <<http://www.un.org/spanish/ag/sida/aress262.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2012.

A partir dessa perspectiva, é importante que também as religiões busquem novos horizontes de compreensão e acompanhamento pastoral das pessoas que são portadoras de HIV/AIDS. Pois é desafiante e interessante pensar em algumas ferramentas que possam ser utilizadas na restituição das condições físicas, sociais, econômicas e espirituais para essa população.

Para a teologia cristã, a experiência de crise constitui-se, sobretudo, numa experiência de silêncio de Deus. Por exemplo, o silêncio de Deus se faz audível no fenômeno da migração *forçada* por causa do esgotamento das utopias, pela preponderância da violência, da mentira, da injustiça e exclusão social.⁴⁴ A impotência perante a guerra e a dor humana geram sentimentos de descontentamento, de perda, de sem-saída. As sequelas desse tipo de migração e da violência sexual⁴⁵ estão no corpo e na alma das pessoas, tal como o expressa Yulixa. Trata-se de uma realidade complexa da qual as igrejas e as pessoas religiosas não podem ficar à margem, não podem seguir sendo somente expectadores dessa crua realidade. Somos chamados ao exercício da caridade cristã, da compaixão, do amor misericordioso.

Manter-se firme ainda quando o Espírito parece ausente é a prova mais desafiante. Esse Espírito que aparentemente esteve ausente da paixão de Jesus, mas que logo após a ressurreição lhe conduziu a um novo estágio de vida. Permanecer crentes no meio do silêncio de Deus e da sensação de ausência do Espírito é o maior desafio que enfrentam as mulheres desprezadas e infectadas com o HIV/AIDS.

Aqui assumimos a espiritualidade como uma dimensão humana que tem a ver com os projetos de vida, com a capacidade que temos de sair de nós mesmos e ir ao encontro da outra pessoa, convidando-a e chamando-a à vida.⁴⁶

Todo ser humano, independentemente da sua cultura, confissão religiosa e condição social, pelo fato de ser humana, possui a sensibilidade para se identificar e seguir aquilo que está em sua essência como é o ânimo, o vigor, o dinamismo, o espírito que lhe convida e chama a viver. Em outras palavras, todo ser humano possui uma vida espiritual, uma espiritualidade, que – dada sua condição de totalidade – não se pode separar da sua corporeidade. É uma espiritualidade que o coloca em relação com o mundo, com os demais e lhe oferece a abertura a Deus.⁴⁷

⁴⁴ GOLDANI, Ana Maria. Demografia da exclusão: construção de uma agenda da perspectiva do Sul. In: COLETA OLIVEIRA, Maria. *Demografia e exclusão social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2001. p. 47-58.

⁴⁵ AMNISTÍA INTERNACIONAL. *Cuerpos marcados crimenes silenciados. Violencia sexual contra las mujeres colombianas en el marco del conflicto armado*. 2004.

⁴⁶ Definitivamente, um dos pontos fundamentais para a valorização da espiritualidade hoje é a relação existente entre espiritualidade e antropologia. Difícilmente se pode falar hoje de espiritualidade e mística sem que haja uma conexão com a antropologia. (Cf. RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Las nuevas antropologías. Un reto a la Teología*. Santander: Sal Terrae, 1983).

⁴⁷ NAVARRO, Rosana. *El lugar de la espiritualidad en la acción docente del teólogo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008. p. 61.

O ponto de partida para o entendimento desse postulado é que a vida e a espiritualidade não podem ser entendidas como separadas.⁴⁸ Por essa razão, uma primeira definição aberta e provisional de espiritualidade poderia se expressar desta maneira: espiritualidade é uma atitude assumida e consciente de integrar a vida no horizonte da transcendência daquilo que a gente percebe como valor último da existência.

Na definição anterior de espiritualidade encontram-se ao menos três elementos que a conformam. Em primeiro lugar, fala-se de uma atitude consciente de integração. Esse movimento consciente de integração acontece quando nos autotranscendemos até algo ou alguém. Os conceitos que se opõem a essa autotranscendência são o isolamento ou a autoabsorção. É evidente que não se pode falar de espiritualidade sem um tipo de autotranscendência, entendida como a capacidade de sair de si mesmo e se pensar em relação com o outro.

Até que ou até quem o ser humano se transcende? Aqui aparece o segundo elemento da definição: trata-se do valor último que recolhe e orienta todos os planos do sistema de nossa vida autotranscendente na direção do que podemos perceber como valor último da existência. Isso que percebemos como valor último é realmente o que gera integração, o imã que cria o campo de forças, a energia que unifica o ser humano na direção desse horizonte.

A energia unificadora que nos autotranscende e o valor último em si não dão conta da experiência espiritual, ainda é necessário incluir o terceiro elemento: o elemento positivo receptivo de toda espiritualidade. Ao sair ao encontro dos demais, somos nós mesmos encontrados, alcançados por essa verdade, essa vida, que é o próprio Jesus Cristo.

Uma espiritualidade a partir dessa perspectiva pode nos ajudar nos processos de acompanhamento das pessoas que sofrem do HIV/AIDS, pois é uma busca da integração e a reorientação das metas. Nos processos de tratamento e acompanhamento espiritual, não se trata de perguntar por que se ou para que, é uma busca pela descentralização da pessoa da tragédia mesma da doença e dá-lhe novos horizontes de compreensão, em que se possa disfrutar da vida apesar da doença e possa encontrar um novo sentido de serviço.

Em busca dessa espiritualidade, o projeto de *Vidas Móveis*, liderado por um grupo de profissionais de diferentes áreas da Universidade Javeriana, projeto que os autores deste escrito acompanharam no passado, assume o compromisso de ir ao encontro de mulheres que vivem na periferia da nossa cidade e que carregam a dor de uma vida marcada pela violência e exclusão. Os acompanhamentos pastorais de escuta, de leitura da Bíblia em comunidade ajudam no processo de integração e revalorização da vida dessas mulheres. Desse modo, o relato de Yulixa não é um simples pretexto para uma pesquisa acadêmica, serve também como denúncia da vulnerabilidade dos direitos das mulheres no contexto do conflito armado colombiano.

⁴⁸ GAMARRA, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. p. 43. (Sapientia Fidei, v. 7).

Sua história de vida, assim como a vida de Miriã no texto bíblico, interpela nosso compromisso com a inclusão, o cuidado, o respeito da dignidade da vida, tanto no passado como nos dias de hoje. A comunidade que caminhou pelo deserto no antigo Israel entendeu que a vida da profetisa Miriã era importante, por isso ficou esperando a recuperação dela e a integrou novamente na comunidade. Desse modo, somos chamados ao acompanhamento das pessoas que vivem com HIV/AIDS, sua integração à comunidade é uma questão urgente e necessária. Nós como pessoas da igreja somos chamadas ao cuidado, atenção, proteção e integração das pessoas doentes à vida em comunhão.

Isso, por sua vez, deve nos levar a reconhecer que o HIV/AIDS não é uma enfermidade fruto de um castigo divino, e que além da incorporação na comunidade dessas pessoas, é necessário um compromisso eficaz das instituições civis e eclesiais com essa doença que tantas mortes tem causado, especialmente nos continentes mais pobres, como é o caso do continente africano e do nosso. São necessárias mais ações a favor de sua prevenção, de tratamentos médicos, de acompanhamento psicológico e pastoral, pois não é mais possível continuar no assinalamento, no lamento e na falta de ação em favor dos filhos e filhas de Deus. É necessária uma ética redentora dos corpos doentes, e o discurso religioso cristão inspirado nos valores do Evangelho certamente deve dar sua contribuição na superação do estigma e da exclusão.

Referências bibliográficas

- A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atual. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.
- ACKERMANN, Denise. *Tamar's Cry: Re-reading an Ancient Text in the Midst of an HIV/AIDS Pandemic*. Londres: Instituto Católico de Relaciones Internacionales, 2001.
- ALISON, James. *Una fe más allá del resentimiento: fragmentos católicos en clave gay*. Barcelona: Herder, 2003.
- Altas cifras de Sida en el país*. In: *El Colombiano*, Medellín, 15 de Júlio de 2010.
- AMNISTÍA INTERNACIONAL. *Cuerpos marcados crímenes silenciados*. Violencia sexual contra las mujeres colombianas en el marco del conflicto armado. 2004.
- BELLO A., Marta Nubia. *Desplazamiento forzado: Dinámica de guerra, exclusión y desarraigo*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia, 2004.
- BEVANS, Stephen. *Modelos de teología contextual*. Ecuador: Spiritus, 2005.
- BEVANS, Stephen; SCHROEDER, Roger. *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll: Orbis, 2004.
- BUIS, Pierre. *El libro de los Números*. Estella: Verbo Divino, 2000.
- CASTRO, Arachu; FARMER, Paul. Understanding and Addressing AIDS-Related Stigma: From Anthropological Theory and Clinical Practice in Haiti. *American Journal of Public Health*, p. 53-59, jan. 2005.
- CASTRO-PEREZ, Roberto. Aspectos psicosociales del SIDA: Estigma y prejuicio. *Salud Pública*, México, v. 30, n. 4, 1988.
- DUBE, Musa. *Africa Praying: A Handbook on HIV/AIDS Sensitive Sermon Guidelines and Liturgy*. Ginebra: Consejo Mundial de Iglesias, 2003.
- DURKHEIM, E. *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press, 1964. p. 108.

- FRIEDSON, E. *Profession of Medicine. A Study of the Sociology of Applied Knowledge*. New York; London: University of Chicago Press, 1970.
- GAMARRA, Saturnino. *Teología espiritual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004. (Sapientia Fidei, v. 7).
- GEBARA, Ivone. *El rostro oculto del mal*. Una teología desde la experiencia de las mujeres. Madrid: Trotta, 2002.
- GOFFMAN, E. *Estigma*. La identidad deteriorada. Buenos Aires: Amorrortu, 2006. (1. ed. 1963).
- GOLDANI, Ana Maria. Demografia da exclusão: construção de uma agenda da perspectiva do Sul. In: COLETA OLIVEIRA, Maria. *Demografia e exclusão social*. Campinas: Editora UNICAMP, 2001. p. 47-58.
- GONZALES, Justo. *Christian Thought Revisited: Three Types of Theology*. Maryknoll, NY: Orbis, 1999.
- GONZÁLEZ, Walter. *La lepra de Mirian*. Disponível em: <www.unidamex.org.mx/Lectura_biblica/Numeros12_13.htm> - 21k>. Acesso em: 25 out. 2007.
- HERNÁNDEZ SILVA, Edgardo. Monografia em cumprimento parcial dos requisitos para finalizar o curso de interpretação bíblica. Disponível em: <<http://www.monografias.com/trabajos89/lepra-maria-numericos-12/lepra-maria-numericos-12.shtml>>. Acesso em: 20 maio 2012.
- LONERGAN, Bernard. *El método em Teología*. Salamanca: Sígueme, 1994.
- MAGESA, L. *Christian Ethics in Africa*. Nairobi: Acton Publishers, 2002.
- McGUERE, Meredith B. Religião, saúde e doença. *Concilium*, v. 234, n. 2, p. 93, 1991.
- MENA LÓPEZ, Maricel. Por causa de una mujer Etíope. Reflexiones sobre raza, género y religión en el mundo bíblico. IN: AQUINO, María Pilar; ROSADO-NUNES, Maria José; AJO, Clara Luz. *Teología Feminista Intercultural*. Exploraciones latinas para un mundo justo. Edições Dabar, 2008. p. 213-238.
- MENA LÓPEZ, Maricel. Violencia sexual y desplazamiento forzado a la luz del libro de los Jueces. *RIBLA*, 63. Disponível em: <<http://www.claiweb.org/ribla/ribla63/maricel.html>>. Acesso em: 2 jun. 2012.
- MUGAMBE, Jesse. *Christianity and African Culture*. Nairobi: Acton Publishers, 1989.
- NAVARRO, Rosana. *El lugar de la espiritualidad en la acción docente del teólogo*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- ODUYOYE, Mercy Amba. In: NJOROGE, N.; DUBE, M. *Talitha Cum: Theologies of African Women*. Pietermaritzburg: Cluster Publications, 2000.
- OLIVEIRA DE AGUIAR, Rodrigo. A diaconia profética como denúncia ao sexismo: mulheres vivendo com HIV/AIDS e as limitações ao trabalho de prevenção. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 27, p. 60, jan./abr. 2012.
- ONUSIDA. *Informe de un seminario teológico sobre el estigma relacionado con el VIH y el SIDA*. Ginebra, 2005.
- ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. Comissão Interamericana de Direitos Humanos. Item 48, 18 de outubro de 2006. Disponível em: <<http://www.cidh.oas.org/countryrep/ColombiaMujeres06sp/Informe%20Mujeres%20Colombia%202006%20Espanol.pdf>>. Acesso em: 1 jun. 2012.
- OXFAM. *La violencia sexual en Colombia, un arma de guerra*. septiembre de 2009. Disponível em: <<http://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-sexual-violence-colombia-sp.pdf>>. Acesso em: 3 jun. 2012.
- PATERSON, Gillian. *El estigma relacionado con el SIDA*. Pensar sin encasillamientos: el desafío teológico. La respuesta ecuménica al VIH/SIDA en África. Consejo Mundial de Iglesias, 2001. Disponível em: <<http://www.portalsida.org/repos/dd1300.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2012.

- PEACE BRIGADES INTERNATIONAL. Mujeres, las más perjudicadas por el desplazamiento forzado. *Boletín Especial*, Colombia, n. 14, enero 2010.
- PUELLO OROZCO, Yury. Mulheres, AIDS e Religião. *Católicas pelo direito de Decidir*, n. 10, 2002.
- REIMER, Haroldo. Profetismo. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luís. *Las nuevas antropologías*. Un reto a la Teología. Santander: Sal Terrae, 1983.
- SETEL, Philip W. *A Plague of Paradoxes: AIDS, Culture and Demography in Northern Tanzania (Worlds of Desire: The Chicago Series on Sexuality, Gender, and Culture)*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1999.
- SEVILLA GONZÁLEZ, María de la Luz. Discriminación, discurso y SIDA. *Cuicuilco*, México, v. 17, n. 49, jul./dic. 2010.
- SÖLLE, Dorothee. *Thinking About God: An Introduction to Theology*. London: SCM Press; Philadelphia: Trinity Press International, 1990.
- SONTAG, Susan. *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*. Madri: Taurus, 1996.
- SOTO PÉREZ, Enrique. La lepra en la Europa Medieval. El nacimiento de un mito. *Elementos: ciencia y cultura*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, v. 10, n. 049, marzo-mayo 2003.
- TOURIS, Claudia F. El aporte de la historia oral a la historia de las mujeres y los estudios de género. In: *Las encrucijadas del género*. Conversaciones entre teología y disciplinas. Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires (CESBA), 2004. p. 71-85.
- VASQUEZ, Andrea; STOLKINAR, Alicia. Procesos de estigma y exclusión en salud. Articulaciones entre estigmatización, derechos ciudadanos, uso de drogas y drogadependencia. *Anuario de Investigaciones*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, v. XVI, p. 295-303.
- WILTON, Nelson M. *Nuevo Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Nashville, TN: Editorial Caribe, 2000.



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

PRESENÇA RELIGIOSA NAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE ENFRENTAMENTO À AIDS NO BRASIL: UM ESTUDO DE CASO¹

Religious presence in public policy to confront AIDS in Brazil: a case study

Fernando Seffner²
Marcello Múscari³

Resumo: O propósito deste texto é examinar a estratégia na qual o Estado convida as religiões para o debate sobre políticas públicas visando a futuras parcerias. Ponto importante nesse movimento que faz o agente estatal é a atenção à laicidade. Trata-se aqui de pensar a laicidade do Estado menos como simples “separação” entre Estado e Igreja e mais como conjunto de regulações que asseguram a independência entre as duas esferas (Estado e religiões) e promovem as liberdades laicas, a saber: a garantia da mais ampla liberdade de consciência individual; a garantia da mais ampla liberdade de crença; a garantia da mais ampla liberdade de associação religiosa. O evento que aqui serve de estudo de caso foi o “1º Seminário AIDS e Religião do Estado do Rio Grande do Sul”, em 2008, em Porto Alegre/RS. Tivemos a oportunidade de acompanhar o processo de preparação, a realização e os desdobramentos do seminário. Apontamos situações que exigem sensibilidade tanto do Estado como das religiões. Selecionamos duas questões para analisar: o desafio da garantia de representatividade das religiões e o tratamento igualitário que o Estado necessita dispensar a cada confissão religiosa. A complexidade das situações analisadas aponta para a insuficiência do debate atual sobre laicidade no Brasil. Indicamos que os parâmetros que devem pautar as relações entre Estado e religiões no Brasil devem ter como fonte não apenas os princípios gerais da legislação, mas a análise dos modos de regulação presentes em situações específicas, como é o caso do seminário aqui analisado.

Palavras-chave: AIDS. Religiões. Espaço público. Políticas públicas de saúde.

¹ O artigo foi recebido em 09 de maio de 2012 e aprovado em 31 de agosto de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Educação e professor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS, Brasil. Pesquisador sênior junto ao Projeto Respostas Religiosas à AIDS no Brasil. Contato: fernandoseffner@gmail.com

³ Acadêmico de Ciências Sociais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre/RS, Brasil. Bolsista de iniciação científica junto ao Projeto Respostas Religiosas à AIDS no Brasil. Contato: mmuscari@gmail.com

Abstract: The purpose of this paper is to examine the strategy where the state calls on the religions to debate public policy looking toward future partnerships. An important point in this movement of the state agent is the attention given to the laity. We are dealing here with thinking less of the secularity of the state as a mere “separation” between church and state, and more as a set of regulations that ensure the independence between the two spheres (state and religion) and promote secular freedoms, namely: the guarantee of complete freedom of individual conscience, the assurance of complete freedom of belief, the guarantee of complete freedom of religious association. The event which served for the case study in this paper was the “1st Seminar on AIDS and Religion of the State of Rio Grande do Sul” in 2008 in Porto Alegre. We had the opportunity to monitor the preparation, implementation and developments of the seminar. We point out situations that require sensitivity of both the state and religions. We chose to analyze two issues: the challenge of ensuring representation of religion and the equal treatment that the state needs to dispense toward each religious confession. The complexity of the analysis points to the inadequacy of the current debate over secularism in Brazil. The parameters that should govern relations between state and religion in Brazil must take as input not only the general principles of law, but the analysis of the regulation modes present in specific situations such as the seminar analyzed here.

Keywords: AIDS. Religions. Public space. Public health policies.

Muito além da briga por usar ou não a camisinha

As confissões religiosas, em particular aquelas de matriz cristã, têm no regramento da vida sexual um de seus pontos de grande preocupação. Daí deriva um sem-número de prescrições ligadas à vida reprodutiva no interior do matrimônio, ao celibato, à exigência de amor como componente obrigatório da vida sexual, à valorização da monogamia e da indissolubilidade da união amorosa, à recusa ao uso de insumos e tecnologias que interfiram na vida reprodutiva ou sexual, às considerações em termos da nudez e do vestuário adequado à exposição pública dos corpos, à recusa do aborto ou outras estratégias de interrupção da gravidez, à condenação ou reservas em relação à homossexualidade, ao travestismo, à transexualidade, à bissexualidade etc. Seguramente temos diferenças importantes de compreensão e postura entre as diversas confissões cristãs e não cristãs em muitos desses pontos, mas é visível que para todas elas são temas delicados, ligados à continuidade da vida, ao cuidado com o corpo, aos limites morais e éticos do que se poderia chamar de uma “vida digna”.

A vida sexual e reprodutiva, ao longo de toda a história da humanidade, foi sempre acompanhada da possibilidade de ocorrência de doenças, como de resto qualquer outra manifestação de vida, visto que o adoecer é em si mesmo um dinamismo da vida, e não um episódio “anormal” ou uma “falha” da vida, como insinua hoje certo discurso biomédico que pretende “vencer” a morte e a doença, glorificando a vida sempre jovem. Nos últimos trinta anos, a AIDS despontou como a mais importante das doenças sexualmente transmissíveis (DSTs), tomando em boa parte o espaço outrora ocupado pela sífilis no imaginário social, tanto pelo seu vínculo com

o “desregramento” sexual como pelo seu caráter de doença que não tem cura.⁴ De modo paralelo, a AIDS tem operado como marcador social de estigma para grupos já tradicionalmente discriminados (como as prostitutas, os usuários de drogas, os garotos de programa, os homossexuais, os bissexuais) e por conta do forte movimento de criação de identidades ligadas à sexualidade e ao gênero, ela aparece associada a novas identidades, como aquelas de travestis, transexuais e transgêneros. Segue-se dessa curta descrição do panorama histórico recente que as questões que envolvem a AIDS têm sido cenário privilegiado de tensões entre as políticas públicas de saúde e as confissões religiosas. A mídia em geral parece ter feito da exploração dessa tensão um grande assunto, o que verificamos na constante contraposição de depoimentos de gestores de saúde e lideranças religiosas a propósito dos temas da sexualidade, da AIDS, da homossexualidade e correlatos.

O observador mais atento, porém, perceberá que essa relação de conflito entre as políticas públicas de AIDS e os valores morais das confissões religiosas não esgota as possibilidades de articulação entre esses dois grandes atores (Estado e religiões). Mais ainda se examinarmos a história política da epidemia de AIDS no Brasil, em que a sociedade civil sempre teve forte participação na resposta nacional, representada em geral pelas organizações não governamentais (ONGs). As confissões religiosas também habitam a esfera da sociedade civil organizada, dispõem de instituições diversas e, de forma variada, passaram a se envolver com pessoas vivendo com HIV/AIDS desde o início da epidemia, em geral para cuidado e apoio ao tratamento. Mas, nos últimos anos, muitas delas ingressaram no delicado terreno da prevenção às DSTs, onde residem as maiores diferenças entre as diretrizes das políticas públicas e os valores morais religiosos. O movimento não foi apenas feito pelas organizações religiosas. O Estado também passou a buscar organizações religiosas como parceiras em projetos específicos relacionados à AIDS, tanto em nível federal, a partir de diretrizes do Departamento de DST/AIDS e Hepatites Virais, como nos Estados, por via de ações específicas das coordenações locais de luta contra a AIDS.

O cenário que nos interessa destacar é este: seguramente nos últimos dez anos⁵, são visíveis estratégias de colaboração entre organizações religiosas e gestores de políticas públicas de AIDS, resultado de movimentos que envolvem atores desses dois campos (o Estado e as religiões). Por vezes, é a instituição religiosa que se aproxima do agente estatal e se propõe a realizar essa ou aquela ação. Por vezes, é o agente estatal que chama as instituições religiosas à colaboração. Essas modalidades de coo-

⁴ SEFFNER, F. Cidadania, doença e qualidade de vida: o caso da AIDS. In: VIOLA, Solon Annes & RITTER, Paulo (Orgs.). *Cidadania e Qualidade de Vida*. Canoas: UNILASALLE, 1998. p. 37-46. CARARA, Sérgio. *Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996.

⁵ Basicamente a partir do ano 2001, quando aconteceu a “Sessão Especial da Assembléia Geral das Nações Unidas sobre o HIV/AIDS”. A Declaração de Compromisso assinada pelos países-membro das Nações Unidas ao final dessa sessão enumera os fatores religiosos como importantes para se pensar as ações em AIDS. Disponível em: <http://www.aids.gov.br/sites/default/files/Declaracao_de_Compromissos_UN-GASS.pdf>. Último acesso em: 20 nov. 2011.

peração podem envolver financiamento estatal às ações das instituições religiosas, enquadrando essas instituições nos mesmos mecanismos de repasse de verba que tradicionalmente as políticas públicas de AIDS no Brasil têm utilizado para remunerar o trabalho das ONGs. As instituições religiosas são percebidas por agentes estatais vinculados às políticas de AIDS como parceiras privilegiadas para atingir populações específicas e grupos vulneráveis ao HIV, também na mesma ótica com que os programas de AIDS buscam ONGs ligadas a prostitutas, usuários de drogas injetáveis, homens homossexuais, travestis, caminhoneiros etc., financiando essas organizações para a realização de programas de prevenção e apoio, que resultam mais eficazes, uma vez que adotam a metodologia da educação entre os pares. Os regimes de colaboração entre instituições religiosas e políticas públicas de AIDS devem ser entendidos dentro desse contexto de longo alcance na resposta brasileira ao HIV, em que a participação da sociedade civil organizada sempre foi forte, trazendo uma marca que distingue a luta contra a AIDS no Brasil daquela levada a cabo em outros países, com importantes implicações para o quadro dos direitos humanos nas populações atingidas pela epidemia.

O propósito deste texto é examinar um dos casos em que o Estado chama as religiões para o debate sobre as políticas públicas de AIDS para abrir o caminho a futuras colaborações. Ponto importante nesse movimento que faz o agente estatal é a atenção à laicidade do Estado brasileiro. Trata-se aqui de pensar a laicidade do Estado menos como simples “separação” entre Estado e Igreja, tal como tradicionalmente ela é enfocada na mídia e em boa parte do debate político, e mais como conjunto de regulações que promovem as liberdades laicas, a saber: a garantia da mais ampla liberdade de consciência individual; a garantia da mais ampla liberdade de crença; a garantia da mais ampla liberdade de associação religiosa e a autonomia dos dois campos (Estado e religiões). A densidade democrática de um país pode ser analisada pelo exame das garantias que são oferecidas ao exercício das liberdades laicas. O Estado brasileiro não pode, por dever constitucional, privilegiar uma religião em detrimento de outra, mesmo que a sociedade brasileira se apresente majoritariamente vinculada à determinada crença religiosa, conforme demonstram as pesquisas e recenseamentos. E é no momento em que o Estado chama instituições religiosas a participar de uma política pública que essas garantias todas necessitam de cuidado sob pena do agente estatal semear, no interior das confissões religiosas, a distribuição de privilégios que acirram a rivalidade religiosa.

O evento que serve de estudo de caso neste texto é o “1º Seminário AIDS e Religião do Estado do Rio Grande do Sul”. Durante todo o ano de 2008, reuniu-se em Porto Alegre (capital do Estado do Rio Grande do Sul) um grupo de trabalho composto por representantes da Seção de Controle das DST/AIDS⁶, de denominações religiosas locais, de algumas organizações da sociedade civil engajadas na luta contra

⁶ Seção Estadual de Controle das DST e da AIDS da Secretaria de Saúde do Estado do Rio Grande do Sul. Será referida ao longo do texto somente como Seção Estadual ou como Seção de DST/AIDS. Órgão executivo da política estadual de atenção a DST/AIDS, proponente e financiador do seminário que serve de estudo de caso.

a epidemia e de pesquisadores do Projeto Respostas Religiosas à AIDS no Brasil, com o objetivo de construir conjuntamente este primeiro seminário. O acompanhamento minucioso que tivemos oportunidade de fazer tanto das reuniões de preparação como do seminário em si e de seus desdobramentos serve de mote para pensar as complexas relações entre Estado e confissões religiosas, mediadas por uma doença que tem na atividade sexual seu mais importante traço de reconhecimento, associada ainda mais a homossexualidade, travestismo, transexualidade, prostituição, uso de drogas injetáveis e outros temas que conflitam com as moralidades religiosas. É dessa posição simultânea de pesquisadores e componentes do Grupo de Trabalho que o presente texto foi construído.

Buscamos refletir sobre como, ao se construir a resposta à epidemia de AIDS, se definem também parâmetros e limites para a presença do religioso no espaço público. A laicidade não é, portanto, algo definido de uma vez e para sempre na letra da lei, mas sim um complexo processo de regulação entre o Estado e as confissões religiosas, sujeito a diferentes interpretações e acidentes de percurso. Não há um “modelo” a seguir em termos de laicidade, embora reconheçamos a necessidade de estabelecer princípios reguladores e conhecer a experiência de outros países e outros contextos, de onde podemos pensar alternativas para as situações brasileiras. Seguimos aqui teses já apresentadas por Giumbelli⁷ de que as religiões têm diferentes modos de se colocar e ser reconhecidas no espaço público brasileiro. O objetivo passa a ser narrar essa diversidade de formas de inserção para então refletir sobre suas possíveis repercussões e modos adequados de encaminhamento. Trabalhamos com a ideia de que, ao invés de um modelo canônico de laicidade, o que temos são experiências diversas, em diversos países, fruto de contextos culturais e políticos diversos, que dão diferentes contornos para a regulação do religioso no espaço público. No caso brasileiro, analisar processos em movimento, como é o caso das formas de cooperação entre políticas públicas de AIDS e instituições religiosas, pode fornecer preciosas pistas para pensar os modos mais adequados de efetuar essa regulação. Com isso, nos afastamos do sentido mais corriqueiro que o termo laicidade assumiu entre nós, o de separação, e investimos em pensar a laicidade como um horizonte a guiar as regulações do religioso no espaço público que deve assegurar as já citadas liberdades laicas, e que pode assumir múltiplos encaminhamentos.⁸

⁷ GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar; Pronex, 2002; _____. Religião, Estado e Modernidade: notas a respeito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 47-62, dez. 2004; _____. A presença do religioso no espaço público no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

⁸ O vocábulo laicidade tem seu sentido principal entre nós extremamente ligado à ideia de separação. Certamente isso se explica pelas quase “promíscuas” relações entre o Estado brasileiro e a igreja católica ao longo de séculos. Quando pensamos laicidade como um dispositivo regulador, não estamos eliminando a possibilidade de separação entre os entes, com certeza necessária. Indicamos apenas a insuficiência de pensar laicidade apenas como sinônimo de separação, ainda mais para o caso em que nos propomos estudar, onde o próprio Estado chama as organizações religiosas para estabelecer parcerias de execução de políticas públicas.

Todo esse esforço de pesquisa insere-se dentro do Projeto Respostas Religiosas à AIDS no Brasil. O projeto reconhece a pouca atenção recebida na área de pesquisa pelo papel que as organizações religiosas, parcela específica da sociedade civil, vêm desempenhando na resposta ao HIV/AIDS desde os primórdios da epidemia. Mais ainda, reconhece que em poucos países o complexo impacto da religião e de organizações religiosas com relação à epidemia tem sido tão forte quanto no Brasil. Fruto dessas duas constatações, a ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS⁹, em parceria com o Centro de Gênero, Sexualidade e Saúde da Escola de Saúde Coletiva da Universidade de Columbia (Nova Iorque), estruturou um projeto de pesquisa de longo prazo que busca desenvolver uma análise comparativa das várias maneiras como a religião católica, as religiões evangélicas (protestantes históricos e pentecostais) e as religiões afro-brasileiras têm respondido ao HIV/AIDS no país, nos níveis populacional, institucional e político. A pesquisa está estruturada para investigação em dois níveis: coleta de dados e acompanhamento de ações locais em quatro sítios – Porto Alegre, Rio de Janeiro, São Paulo e Recife – com ênfase nas áreas metropolitanas, mas abrangendo também algumas cidades e locais específicos pelo interior dos Estados onde se localizam essas capitais, e coleta de dados em instituições de âmbito nacional sediadas em Brasília, envolvendo tanto as organizações religiosas ali centralizadas quanto instâncias do poder federal na área da saúde.

O empreendimento utiliza uma combinação de metodologias qualitativas e quantitativas, que incluem: pesquisa em arquivos, acompanhamento do noticiário da imprensa, observação participante em grupos e celebrações, entrevistas com informante-chave, histórias de vida e estudos de caso.¹⁰ Buscamos documentar a importância que cada um desses três agrupamentos religiosos tem atribuído à questão da AIDS. Visamos também avaliar, por meio dos estudos de caso, as maneiras como as respostas de cada tradição religiosa têm interagido com a comunidade local, com o universo mais amplo da sociedade civil, com grupos populacionais específicos (como os jovens, por exemplo) e com agências particulares do Estado Nação (programas de AIDS no nível municipal, estadual e federal, por exemplo), produzindo impactos sobre uma resposta mais ampla à AIDS. A ênfase no Estado Nação está relacionada à questão da laicidade do Estado e das políticas públicas, pressuposto constitucional brasileiro e um dos quesitos de investigação.

⁹ Este artigo analisa dados do projeto Respostas Religiosas ao HIV/AIDS no Brasil financiado pelo U.S. National Institute of Child Health and Human Development (1 R01 HD05118-01). Coordenador principal: Richard Parker (Columbia University) e realizado no Rio de Janeiro (coord. Veriano Terto Jr. /Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS); São Paulo (coord. Vera Paiva/USP); Porto Alegre (coord. Fernando Seffner/UFRGS) e Recife (coord. Luiz Felipe Rios/UFPE). O conteúdo é de responsabilidade dos autores e não representa a posição oficial do Eunice Kennedy Shriver National Institute of Child Health and Human Development ou do National Institutes of Health. Informações adicionais através do site: <www.abiaids.org.br>. Último acesso em: 20 nov. 2011.

¹⁰ O projeto foi aprovado no Conselho Nacional de Ética em Pesquisa do Brasil (registro CONEP 12352, parecer 1833/2005), e utiliza termos de consentimento livre e esclarecido em todas as intervenções.

A exposição neste texto está organizada em duas partes principais.¹¹ Apresentamos inicialmente alguns elementos da história social da AIDS no Brasil. Depois, descrevemos o processo de constituição e funcionamento do grupo de trabalho AIDS e Religião, e da realização do 1º Seminário AIDS e Religião do Estado do Rio Grande do Sul, selecionando dois pontos para discussão e aprofundamento, dentre muitos outros que poderiam ter sido escolhidos. Desta forma, à medida que narramos a trajetória, já problematizamos os pontos. Não temos propriamente “conclusões” a oferecer, mas sim “reflexões” acerca da complexidade das relações entre o Estado e as religiões, quando ela é posta em movimento.

Da AIDS como “castigo divino” à organização do seminário estadual AIDS e religiões no Rio Grande do Sul

O surgimento da epidemia de HIV/AIDS em torno de 1980 causou efeitos diversos nos países. No caso brasileiro, a emergência da epidemia coincidiu com o início do processo de redemocratização, o que estimulou a participação da sociedade civil organizada na definição dos rumos do enfrentamento da doença, com importantes impactos no desenho das políticas públicas de saúde.¹² Ao longo desses já trinta anos de enfrentamento, a luta contra a epidemia conviveu com movimentos de consolidação do Sistema Único de Saúde, o SUS, e com a emergência das políticas de identidade, em particular aquelas ligadas à sexualidade, que mostraram sua força organizando grupos de homens homossexuais, de mulheres lésbicas, de travestis, de transexuais, de transgêneros, de prostitutas, em conjugação com o movimento feminista em muitos casos, e conquistando não apenas o direito de expressão na cena pública, mas importantes direitos sociais. A particularidade de a epidemia ter-se iniciado no país no momento da redemocratização implicou a percepção de que a infecção pelo HIV estava – e ainda está – vinculada a questões de distribuição de poder na sociedade, advogando-se que a AIDS “tem sido entendida cada vez mais como estando conectada a questões de desigualdade e injustiça econômicas e sociais”¹³.

Nesse contexto, nos anos 1981-1982 ainda não havia no Brasil nenhuma tentativa organizada de resposta à epidemia, e a enfermidade ganhou publicidade através de termos como “câncer *gay*” e “praga *gay*”, difundidos pela mídia, única fonte de informação sobre a nova doença. Tal característica fez com que alguns autores entendessem a AIDS no período como um “mal de folhetim”, visto que toda informação

¹¹ A primeira versão da discussão aqui abordada foi apresentada sob forma de comunicação nas “XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas em América Latina”, Punta Del Este, 2011, em *paper* intitulado “A construção simultânea da resposta à AIDS e das presenças do religioso no espaço público”, de autoria de Marcello Múscari, debatida no GT 1 “Laicidad em América Latina: configuraciones y discursos”. O trabalho encontra-se no CDROM dos anais do evento, ISBN 978-9974-614-53-6. Informações sobre o evento podem ser obtidas em: <<http://www.acsrn.org/Jornadas2011/>>. Último acesso em: 20 nov. 2011.

¹² GALVÃO, Jane. *AIDS no Brasil: a agenda de construção de uma epidemia*. São Paulo: Editora 34, 2000.

¹³ PARKER, Richard. *Na contramão da AIDS: sexualidade, intervenção, política*. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 120.

provinha da mídia, principalmente de jornais e revistas, antes mesmo que os primeiros casos da doença tivessem sido notificados no país.¹⁴ Desta forma, considera-se a mídia como promotora da primeira resposta à AIDS no Brasil e, na época, a única a difundir informações em escala nacional.

Em 1985, em São Paulo, foi criado o GAPA – Grupo de Apoio à Prevenção à AIDS, considerada a primeira ONG/AIDS brasileira. No ano seguinte, no Rio de Janeiro, foi criada a ABIA – Associação Brasileira Interdisciplinar de AIDS, primeira entidade brasileira fundada e presidida por uma pessoa assumidamente soropositiva: Herbert de Souza, o Betinho. Em 1989, na mesma cidade, foi criado o primeiro grupo Pela VIDDA – Valorização, Integração e Dignidade do Doente de AIDS, formado basicamente por pessoas soropositivas.¹⁵ Data também de 1985 o primeiro artigo sobre AIDS escrito por uma pessoa importante na hierarquia católica e que teve grande repercussão. Em texto publicado no *Jornal do Brasil*, Dom Eugênio de Araujo Salles, cardeal arcebispo do Rio de Janeiro, aponta a “AIDS como uma punição e castigo divino, um revide da natureza contra as inversões que estavam acontecendo no campo da sexualidade”¹⁶. Contrapondo o posicionamento do cardeal católico temos outra série de iniciativas vinculadas a grupos religiosos. Em São Paulo, em 1987, foi fundado o Centro de Convivência Infantil Filhos de Oxum, atendendo crianças soropositivas e cujo dirigente era um pai de santo; a Aliança Pela Vida – ALIVI, fundada em 1988 e de inspiração católica, orientada para o atendimento de adultos soropositivos; o projeto ARCA – Apoio Religioso Contra a AIDS, de 1987, promovido pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER) e que buscava sensibilizar diferentes tradições religiosas para o enfrentamento da epidemia; e, no mesmo ano, o Projeto Esperança, ligado à Arquidiocese de São Paulo, mesclando atendimento jurídico, apoio religioso e distribuição de cestas básicas a soropositivos.

É fundamental para situar o objeto que se constrói neste texto a compreensão do papel central que assumiram as organizações da sociedade civil na delimitação dos rumos da política brasileira de AIDS. Talvez a característica mais marcante e singular da resposta brasileira, conforme já comentado anteriormente, seja seu desenvolvimento amplamente pautado sobre os ideais de direitos humanos universais. Essa marca é resultado de um conjunto de fatores, onde a participação das ONGs/AIDS se destaca, ao lado do amplo processo de democratização que a sociedade brasileira viveu em todo esse período, da consolidação do SUS e das conquistas do chamado movimento LGBT. A luta contra a AIDS vem sendo acompanhada de uma luta contra o preconceito e a discriminação das pessoas vivendo com HIV/AIDS. Nessa relação se firmou um dos pilares da resposta brasileira à AIDS: a valorização das ações de organizações da sociedade civil, em particular das ONGs.¹⁷ O ingresso progressivo de instituições

¹⁴ GALVÃO, 2000.

¹⁵ GALVÃO, 2000, p. 61.

¹⁶ GALVÃO, 2000, p. 56.

¹⁷ LEAL, Andréa. “*No peito e na raça*”: A construção da vulnerabilidade de caminhoneiros: um estudo antropológico de políticas públicas para HIV/AIDS no Sul. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2008.

religiosas no campo da luta contra a AIDS impacta também as ONGs, especialmente porque instituições de peso político, como a igreja católica, são aliadas na luta pelos direitos humanos em temas como racismo, pobreza, violência policial, previdência e outros, mas não adotam a mesma posição quando se faz o vínculo de temas como homofobia, aborto, feminismo, diversidade sexual, direitos sexuais e reprodutivos com o campo dos direitos humanos. Dessa forma, quando representantes de instituições religiosas passam a sentar em fóruns de ONGs/AIDS ao lado de outros militantes, bem como a concorrer em editais de financiamento, produzem estranhamento. A tentativa de iniciar nacionalmente um diálogo sobre AIDS envolvendo Estado e instituições religiosas têm um marco importante em 2006 com a realização do “1º Seminário Nacional AIDS e Religião”, organizado em Brasília pelo Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais, então Programa Nacional de DST/AIDS. Esse evento se configura como o mais imediato antecedente do seminário que se conformou como o universo de pesquisa deste texto.

Sempre cabe mais um e sempre ficam muitos de fora: a constituição do grupo de trabalho AIDS e religião do Rio Grande do Sul

No início de 2008, a Seção Estadual de DST/AIDS, com o objetivo de organizar o Primeiro Seminário AIDS e Religião do Rio Grande do Sul, iniciou o processo de composição do que veio a se tornar o Grupo de Trabalho AIDS e Religião do Rio Grande do Sul. A ideia original foi convidar representantes de todas as matrizes religiosas¹⁸ que se conseguiu “mapear” no Estado. Pode-se dizer que a Seção Estadual se valeu de modos bem diversos para acessar aqueles que viriam a ser os representantes de cada denominação junto ao grupo. A matriz católica foi a primeira convidada a compor o GT por ser, segundo a fala corrente, a única reconhecida previamente já como parceira na luta contra a epidemia. A matriz africana foi acessada por intermédio do CODENE/RS – Conselho Estadual de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra no Rio Grande do Sul, que indicou duas associações para compor o grupo: a ASSOBECATY – Associação Beneficente Cultural Africana Templo de Yemanjá, e o CEDRAB – Centro em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras. Com a matriz espírita o contato foi feito através da Federação Espírita do Rio Grande do Sul. Os budistas foram lembrados pela médica que coordena o programa de AIDS do município de Viamão, onde eles possuem três templos conhecidos, e que eram conhecidos dela. A matriz indígena foi contatada por meio da FUNAI. A judaica foi lembrada por outra funcionária, ela própria membro dessa denominação religiosa, e ficou então representada pela União Israelita de Porto Alegre. A matriz luterana esteve representada pela IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil,

¹⁸ Matriz religiosa foi o termo corrente entre os componentes do GT para se referir às religiões ali presentes. Aqui reproduzimos a noção na condição de categoria êmica. Ela indica, de modo claro, as dificuldades em nominar todas as religiões que existem, e a tentativa de diminuir essa dispersão agrupando os “semelhantes”, objetivo que se frustrou ao longo do tempo.

em boa parte porque há uma ONG/AIDS no município de São Leopoldo que mantém relações próximas com essa igreja. Nessa fase de estruturação do grupo de trabalho, foi consenso que também membros de ONGs/AIDS do Rio Grande do Sul deveriam estar presentes. Foram então convidados um representante do Fórum de ONGs/AIDS do Rio Grande do Sul, e um representante da Rede Nacional de Pessoas Vivendo com AIDS, a RNP+. Também houve consenso de que alguns gestores de saúde deveriam participar, além dos funcionários da própria Seção Estadual de DST/AIDS. Dessa forma, uma médica que gere um programa municipal de DST/AIDS e que também pertence ao grupo de médicos do Estado que auxilia na avaliação e formulação de políticas integrou o grupo. Por fim, nós próprios, membros do Projeto Respostas Religiosas à AIDS no Brasil, fomos admitidos a participar, desde o primeiro encontro, numa condição de observadores, mas que logo se transformou em colaboradores.

A partir do entendimento de que os pontos de vista das diversas matrizes religiosas deveriam contribuir com a organização do evento e delimitação da sua pauta, o Grupo de Trabalho buscou, durante todo o período de preparação do evento, convidar novos participantes de religiões ainda não acessadas. Foram listadas outras denominações religiosas, como islâmicos, pentecostais, Testemunhas de Jeová, evangélicos diversos, adventistas, batistas, metodistas, anglicanos, mas os integrantes do grupo experimentaram dificuldades para entrar em contato com seus representantes, e as próprias instituições responderam de modo diverso ao convite. De toda forma, muitos contatos foram tentados, mas tal esforço não surtiu muito efeito, e o grupo foi encontrando seu modo de trabalhar, mas sempre pensando que no momento do seminário os participantes seriam convidados entre membros de muitas e diferentes denominações religiosas. Ou seja, mesmo que não tivessem participado das reuniões do grupo de trabalho, no momento do seminário a divulgação via imprensa poderia aproximar todas as confissões religiosas, esse era o pressuposto. A carta-convite, que foi sendo enviada a cada denominação religiosa, definia a questão das vagas e do público-alvo nos seguintes termos: “Estamos disponibilizando 10 vagas para cada matriz religiosa, preferencialmente 5 vagas para Porto Alegre e região metropolitana e 5 vagas para o interior, com hospedagens e alimentação. A matriz religiosa vai distribuir as vagas de acordo com sua necessidade. O importante é respeitar as 10 vagas, podendo ter número maior ou menor para Porto Alegre ou interior. As matrizes que não utilizarem as vagas que lhes competem, favor avisar com antecedência, pois repassaremos as excedentes para as outras que têm necessidade”.

Ainda que nas programações provisórias estivessem previstas treze matrizes religiosas, o grupo estabeleceu-se com a participação de um número bem menor do que esse. Estiveram presentes em pelo menos uma reunião do GT representantes das confissões religiosas: indígena, budista, católica, africana, judaica, espírita e luterana. Dessas, os representantes espíritas e indígenas tiveram participação pouco intensa em relação à sua presença no evento: os espíritas compareceram somente aos três primeiros encontros e o ponto de vista dos indígenas foi representado através de um indígena funcionário da FUNAI, em encontro às vésperas da realização do seminário, basicamente para discutir questões operacionais. Somente a matriz católica participou de todas as reuniões, ora através de uma representante da Casa Fonte Colombo, ora de

um representante da Pastoral da AIDS. Vale dizer que essas duas instituições católicas dividem o mesmo prédio em Porto Alegre.¹⁹

Coloca-se aqui uma primeira questão, a da representatividade e do tratamento igualitário que o Estado deve dispensar a cada uma das religiões, e dos problemas em fazer cumprir esse preceito. Em primeiro lugar, o universo das confissões religiosas é enorme, bastante fragmentado, e apresenta um grau variado de interesse ou inserção na luta contra a AIDS. O grupo de trabalho, embora tenha feito esforços em convidar outras denominações religiosas, encontrou dificuldades, pois na maior parte dos casos os convites eram feitos a partir de redes de relações pessoais, que até trouxeram novas pessoas, mas que efetivamente não “representavam” a denominação religiosa, e que não aderiam ao grupo. Mesmo porque muitas delas não têm mecanismos internos que possibilitem isso do modo como tem o Estado. A função de representante de uma confissão religiosa no grupo de trabalho envolvia realizar um processo de consulta aos demais membros daquela confissão, tanto no que se refere aos temas e modos de organização do seminário, como para a escolha dos que iriam participar no momento do seminário e principalmente falar em nome da confissão religiosa. Embora não fosse um evento com caráter deliberativo, desde o início esteve presente a ideia de lançar uma carta, à moda de um manifesto, ao final do seminário, o que efetivamente foi feito. A carta foi “assinada” pelas denominações religiosas presentes no evento. Colocar o nome de sua confissão religiosa no documento implicava concordância com seus pontos e poderia trazer algum eventual constrangimento para os representantes, em especial se posteriormente os demais membros da confissão religiosa não concordassem com os termos da carta.

Todas essas questões trouxeram dificuldades insuperáveis em termos de representação. O que na prática ocorreu é que o grupo de trabalho foi ganhando consistência a partir dos membros que efetivamente participavam, foi construindo a pauta do evento, dividindo as tarefas entre os presentes, selecionando nomes de pessoas para compor as mesas, para serem palestrantes, foi definindo a dinâmica de trabalho (momentos de oficina, mesas de debate, relatoria, número total de vagas, data do encontro, local do encontro, modos de divulgação etc.). Depois de várias discussões, o objetivo do encontro ficou definido nos seguintes termos, que constavam na carta-convite e nos materiais de divulgação: “iniciar um processo de aproximação e reflexão com as matrizes religiosas na busca de um diálogo que contribua para as ações de educação e prevenção e que colabore na superação do estigma, do preconceito e da discriminação relacionadas à AIDS ainda presentes em nossa sociedade”.

Poucas semanas antes da data do encontro, muitas das treze matrizes previstas ainda não haviam respondido positivamente ao convite. O grupo decidiu, então, que as vagas seriam oferecidas às religiões que conseguissem ocupá-las. Assim, inscreveram-se e participaram efetivamente do seminário 23 pessoas vinculadas aos cultos

¹⁹ Para maiores detalhes ver EMIL, L. R.; SEFFNER, F.; STEIL, C. A. Dinâmicas entre catolicismo e AIDS: processos de reprodução, transformação e (in)formação. *RECIIS. Revista eletrônica de comunicação, informação & inovação em saúde*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 53-71, 2010.

afro-brasileiros, 34 católicos romanos, 4 anglicanos, um budista, 2 à matriz cristã, 4 membros de centros espíritas, 4 evangélicos sem pertença a uma denominação específica, 3 integrantes da Assembléia de Deus, 2 membros da Igreja do Evangelho Quadrangular, 3 integrantes da religião judaica, 10 protestantes históricos da IECLB, 2 seguidores da Igreja Universal do Reino de Deus, 2 lideranças indígenas Kaingang e 1 liderança indígena Guarani.²⁰

Quem fala, quanto tempo fala, do que fala e do que não fala

Ao longo das reuniões, o clima sempre foi de cooperação e cordialidade entre os presentes. Mas ficaram evidentes diferenças de compreensão do religioso e da epidemia por parte dos integrantes das matrizes religiosas, desses em relação aos trabalhadores dos serviços de saúde e mais particularmente em relação aos militantes das ONGs/AIDS. Tornou-se claro, sem nunca ter sido objeto direto de discussão, que muitas questões dividiam os presentes, não apenas em termos de fé, mas na relação com as políticas públicas de AIDS e com os movimentos sociais. O grupo acabou por decidir que o evento deveria ser primordialmente “ecumênico²¹”, considerando que espaços para embates inter-religiosos e entre religiosos e militantes em AIDS já existem e não costumam “contribuir” para o enfrentamento da epidemia. Isso implicou decidir, de modo não muito claro, mas suficientemente explícito, do que se poderia falar e do que não seria conveniente falar durante o encontro. Buscou-se, enfim, construir uma pauta que fugisse de temas polêmicos²² e enfatizasse as contribuições e parcerias dos religiosos na luta contra a AIDS. O seminário foi assim pensado em quatro eixos: 1) Práticas bem-sucedidas em ações de prevenção e assistência ao HIV/AIDS; 2) Importância da formação de multiplicadores entre as pessoas vinculadas às diferentes matrizes; 3) Elaboração e distribuição de material informativo que, fornecendo informações corretas sobre HIV/AIDS, contemple as peculiaridades de cada matriz religiosa; 4) Implementação de redes de solidariedade voltadas para as pessoas que vivem com HIV/AIDS pelas matrizes religiosas²³.

²⁰ Dados extraídos da lista de presença oficial do encontro e das fichas de inscrição, o que contabiliza 95 participantes diretamente vinculados a instituições religiosas. Além desses, o evento contou com mais 85 participantes entre representantes de ONGs/AIDS, trabalhadores da área da saúde e os organizadores, totalizando 180 inscritos. Numerosas outras pessoas, tanto adeptos de religiões como funcionários do sistema de saúde e militantes de ONGs/AIDS circularam pelos três dias do evento, em número que estimamos em mais 70 pessoas, o que totaliza um público de 250 pessoas.

²¹ Esse termo, sugerido pelos católicos e luteranos, foi utilizado quase sempre como sinônimo de diálogo, embora seu sentido possa ser controverso. Em conversas reservadas, algumas lideranças afro manifestaram seu desconforto com essa palavra, que parece indicar uma aceitação “generosa” que fazem os católicos para que os demais possam partilhar de eventos nos quais ela, a religião católica, reafirma sua predominância.

²² Como, por exemplo, a condenação do uso da camisinha pelo papa ou as afirmações de sua ineficácia e a promoção da cura pela fé por parte de alguns segmentos evangélicos.

²³ Esses tópicos constaram com essa mesma redação na programação final do evento e foram divulgados durante os dias do mesmo.

Ao longo dos três dias do evento, apesar dos cuidados anteriores e da sensibilidade dos participantes para evitar confrontos, surgiu um grande número de questões para as quais não há solução à vista, em termos de mediação, negociação ou consenso com as políticas públicas. No âmbito deste texto não temos como explorar a riqueza das situações vivenciadas, que podem indicar preciosos caminhos para pensar o estabelecimento de parcerias de trabalho entre o Estado e as religiões, garantindo as liberdades laicas. Ficou claro que as religiões presentes ao encontro, embora as diferenças entre si, com os gestores de saúde e com os movimentos sociais, entendiam que os conhecimentos produzidos pelo discurso biomédico acerca da epidemia de AIDS eram indiscutíveis, e que toda a colaboração com as políticas públicas precisava partir desse reconhecimento. Isso não significa que todas as religiões ali presentes aceitassem do mesmo modo as chamadas “verdades científicas” na área da AIDS. Mas todas concordaram em aceitar alguns limites ao discurso religioso, especialmente em dois pontos: não é possível duvidar da eficácia dos insumos biomédicos (isso vale para o preservativo e também para os medicamentos e exames) e não é possível pregar a cura da AIDS por meios espirituais. Isso não foi afirmado pelos religiosos presentes dessa forma tão explícita, mas compôs a fala de todos e serviu como dupla sinalização. Por um lado, mostrou disposição e boa vontade para futuras parcerias com o Estado na luta contra a AIDS. Por outro, sinalizou claramente o afastamento das religiões ali presentes em relação a “outras” religiões que não aceitam isso, e que não estavam presentes no evento, como foi dito nas entrelinhas e até de modo um tanto explícito, referindo-se sempre aos “evangélicos” de modo genérico, mas tendo como endereço certo as religiões neopentecostais que investem na propaganda da cura de doenças, dentre elas a AIDS, pela televisão ou em seus cultos. Dessa forma, mesmo sem pretender que isso acontecesse e mesmo com os cuidados tomados, o Estado operou no sentido de alimentar a rivalidade religiosa, de um modo que se apresentou praticamente incontornável nos marcos do evento, e que demonstra claramente como são necessárias reflexões e estudos para viabilizar a garantia das liberdades laicas.

O caminho se faz ao andar

As tensões surgidas entre os três grupos de participantes do evento (integrantes de confissões religiosas, servidores da área da saúde e militantes de ONGs/AIDS) podem ser lidas de modos muito diversos. As queixas e acusações recíprocas de estigma, preconceito e discriminação (funcionários da saúde queixam-se das más influências de líderes religiosos na adesão ao tratamento dos pacientes; religiosos queixam-se das políticas públicas que estimulam o sexo livre; militantes de AIDS queixam-se dos preconceitos dos religiosos em relação à homossexualidade, à prostituição etc.) são aqui pensadas como sinalizadores para a construção de uma resposta nacional brasileira à AIDS que revele sensibilidade e criatividade, tendo em vista a diversidade cultural do país. Entendemos o seminário AIDS e religiões como uma daquelas zonas

fronteiriças de Hannerz²⁴. Segundo ele, é nos interstícios, nos espaços intermediários entre zonas culturais distintas e razoavelmente estáveis que ocorrem inovações e experiências. Em suas palavras, “os *tricksters* prosperam nas zonas fronteiriças”²⁵. Religiosos, militantes em AIDS e prestadores de serviço em saúde são obrigados a deslocamentos de sentido quando dialogam conjuntamente sobre os rumos que segue no Brasil a resposta à epidemia de HIV/AIDS. Essa tensão implica alargamento da resposta nacional à AIDS, inclusive no sentido do respeito aos direitos humanos. E é também nesses ambientes que encontramos elementos para pensar uma laicidade viva, que atenda a complexidade das posições dos atores sociais em jogo e respeite a diversidade cultural do país.

Referências bibliográficas

- CARRARA, Sérgio. *Tributo a Vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996.
- EMIL, L. R.; SEFFNER, F.; STEIL, C. A. Dinâmicas entre catolicismo e AIDS: processos de reprodução, transformação e (in)formação. *RECIIS. Revista eletrônica de comunicação, informação & inovação em saúde*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 53-71, 2010.
- GALVÃO, Jane. *AIDS no Brasil: a agenda de construção de uma epidemia*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar; Pronex, 2002.
- _____. Religião, Estado e Modernidade: notas a respeito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 47-62, dez. 2004.
- _____. A presença do religioso no espaço público no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.
- HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997.
- LEAL, Andréa. “*No peito e na raça*”: A construção da vulnerabilidade de caminharneiros: um estudo antropológico de políticas públicas para HIV/AIDS no Sul. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2008.
- PARKER, Richard. *Na contramão da AIDS: sexualidade, intervenção, política*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- SEFFNER, F. et al. Respostas Religiosas à AIDS no Brasil: impressões de pesquisa acerca da Pastoral de DST/AIDS da Igreja Católica. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, v. 10, p. 159-180, 2008.

²⁴ HANNERZ, Ulf. Fluxos, Fronteiras, Híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 7-39, 1997. O autor analisa questões de etnicidade, mas pensamos aqui a viabilidade de seus procedimentos para pensar pertencimentos religiosos e identidades sexuais mediadas por uma doença.

²⁵ HANNERZ, 1997, p. 29.

SEFFNER, F. Cidadania, doença e qualidade de vida: o caso da AIDS. In: VIOLA, Solon Annes & RITTER, Paulo (Orgs.). *Cidadania e Qualidade de Vida*. Canoas: UNILASALLE, 1998. p. 37-46.

Teologia e
Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

BATISMO E INICIAÇÃO CRISTÃ FRENTE À DESINSTITUCIONALIZAÇÃO DA RELIGIÃO¹

Baptism and Christian initiation in face of the religion's deinstitutionalization

Júlio César Adam²

Resumo: Este artigo procura entender o batismo como um rito de iniciação e sua relevância na vida das pessoas em tempos de fragmentação, descontinuidade e desinstitucionalização. Mais do que nunca é importante para a Teologia Prática se perguntar pelo papel dos ritos de iniciação na atualidade, os tradicionais e os novos, bem como refletir, a partir de tendências da cultura, a prática e a vivência do batismo e sua relevância ética na igreja e no mundo.

Palavras-chave: Batismo. Iniciação cristã. Desinstitucionalização e desregulação religiosa.

Abstract: This article aims to understand the Baptism as an initiation rite and its importance in people's life in an age of fragmentation, discontinuity and deinstitutionalization. More than ever it is important for the practical theology to ask itself about the role of the initiation rites nowadays – the traditional and the new ones – as well as to reflect, based on the cultural tendencies, the practice and the experience of the Baptism and its ethical relevance to the Church and to the world.

Keywords: Baptism. Christian initiation. Religious deinstitutionalization and deregulation.

Introdução

Pretende-se neste artigo refletir sobre a prática do batismo como rito de iniciação cristã e sua relevância na vida das pessoas, principalmente das novas gerações, frente à realidade de desinstitucionalização e desregulação religiosa que vivemos. Entende-se por desregulação religiosa as mudanças que estão ocorrendo no campo religioso atual e que modificam a prática e compreensão, neste caso, do batismo. A desinstitucionalização é parte desse movimento e significa o afrouxamento dos vínculos

¹ O artigo foi recebido em 02 de março de 2012 e aprovado em 24 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

² Doutor em Teologia, professor na Faculdades EST, São Leopoldo/RS, Brasil. Contato: julioadam@est.edu.br

institucionais e afetivos dos membros batizados às suas respectivas comunidades de fé e às atividades lá realizadas.³ Ambas estão relacionadas, sendo a desregulação algo mais interno das comunidades religiosas e a desinstitucionalização algo mais externo, da cultura e sociedade como um todo.

Toma-se como ponto de partida a realidade do Brasil, onde as igrejas históricas enfrentam um significativo distanciamento de seus membros, principalmente as juventudes, das práticas e das vivências comunitárias. Ao mesmo tempo, esses mesmos membros, segundo pesquisas recentes, não necessariamente abandonam a crença religiosa.⁴ Muito pelo contrário, há, inclusive, um incremento da religiosidade e da crença. Vive-se um verdadeiro crer sem pertencer, através de uma crença subjetiva, privada, híbrida, mágica, extremamente pragmática e ligada à experiência pessoal. No que se refere especificamente à prática do batismo, nas igrejas históricas, há, sim, uma adesão isolada ao batismo das crianças, e inclusive a busca e adesão da confirmação dos adolescentes, mas um total abandono da vivência comunitária.

Além disso, o contexto religioso em questão se caracteriza por um incrível crescimento de movimentos religiosos e novas igrejas de cunho neopentecostal e carismático, que atraí inúmeros visitantes transitórios e interessados, e onde o batismo de adultos e o rebatismo desempenham um papel marcante. O batismo de adultos e elementos que lembram em muito a prática batismal dos três primeiros séculos⁵ (como os ritos de exorcismo e renúncia ao mal, imersão nas águas, batismo no Espírito Santo, mudança radical de vida, entre outros aspectos) compõem esse cenário.

Para a Teologia Prática parece ser importante entender esse fenômeno da desregulação e desinstitucionalização e, ao mesmo tempo, refletir liturgicamente sobre a prática do batismo nas igrejas históricas frente ao fenômeno. Suspeita-se que, por um lado, o abandono da vida comunitária pós-batismo é decorrência da dificuldade da própria igreja no tocante à compreensão do batismo e à manutenção da identidade confessional, ou seja, há uma dificuldade interna na igreja. Por outro lado, as mudanças, características da modernidade, têm colocado a prática e a compreensão do batismo em movimento, o que seria uma mudança externa à instituição. Em que medida essas duas dificuldades estão relacionadas é de se perguntar.

³ Hervieu-Léger chama as mudanças que vêm ocorrendo no campo religioso de “religião em movimento”. HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

⁴ RIBEIRO, Jorge Cláudio. *Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Loyola; Olho d'Água, 2009.

⁵ WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. p. 153-165.

A religião e o batismo a partir do aspecto externo da desinstitucionalização

Uma das principais características das mudanças no campo religioso tem a ver com a própria experiência humana na modernidade.⁶ Talvez desde sempre, a religião e a religiosidade existem não para ser entendidas, mas para ser subjetivamente experimentadas, como uma forma de contato pessoal com o sagrado, na busca pelo sentido da existência. Na atualidade, essa característica se tornou decisiva para se viver a religião. A experiência subjetiva revigora a própria religiosidade, em uma verdadeira revanche do sagrado frente ao processo de secularização. Berger chega a falar, inclusive, de uma *dessecularização*.⁷ Bauman aponta o próprio fundamentalismo religioso como constitutivo da modernidade.⁸

O reavivamento religioso intimista é uma resposta frente ao não cumprimento das promessas da modernidade. “Ainda se anseia por uma existência mais satisfatória e, surpreendentemente, a modernidade recicla mitos tradicionais que são imensos reservatórios de sentido e um vigoroso protesto contra o *nonsense*.”⁹

As religiões enquanto código institucional restrito perdem seu protagonismo e liderança, mas não perdem seu potencial de metamorfosear na individualidade das pessoas e da cultura popular. Eventos midiáticos compõem, neste sentido, uma verdadeira religiosidade fora da religião institucional, mas, ao mesmo tempo, alimentados por conteúdos e práticas das próprias matrizes religiosas institucionais. “É sagrado o texto, é religiosa a experiência que – não importando sua origem – ajudam (a pessoa) a responder a desafios, elaborar sentidos e inaugurar relações fecundas com a totalidade da vida.”¹⁰

Poderíamos, por isso, falar de uma verdadeira destradicionalização da religião. Segundo Paul Heelas, a destradicionalização afeta não apenas a esfera religiosa, mas todas as demais, como a família, a política e a tradição em geral, onde há uma nítida substituição da autoridade.

⁶ “A pluralidade e fragmentação religiosa, portanto, são frutos da própria dinâmica moderna. A secularização multiplica os universos religiosos, de forma que a sua diversidade pode ser vista como interna e estrutural ao processo da modernidade. A secularização e a diversidade religiosa estão associadas diretamente a um mesmo processo histórico que possibilitou que as sociedades existissem e funcionassem sem precisar estar fundadas sobre um único princípio religioso organizador.” STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, out. 2001. p. 116.

⁷ BERGER, Peter. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001. p. 15.

⁸ “O fundamentalismo é um fenômeno inteiramente contemporâneo e pós-moderno, que adota totalmente as ‘reformas racionalizadoras’ e os desenvolvimentos tecnológicos da modernidade, tentando não tanto ‘fazer recuar’ os desvios modernos quanto ‘os ter e devorar ao mesmo tempo’ – tornar possível um pleno aproveitamento das atrações modernas, sem pagar o preço que elas exigem. O preço em questão é a agonia do indivíduo condenado à auto-suficiência, à autoconfiança e à vida de uma escolha nunca plenamente fidedigna e satisfatória.” BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 226.

⁹ RIBEIRO, 2009, p. 77.

¹⁰ RIBEIRO, 2009, p. 79.

Destradicionalização envolve uma mudança de autoridade: de “fora” para “dentro”. Implica o declínio da crença numa ordem preestabelecida ou natural das coisas. Assuntos individuais exercem autoridade diante da desordem e incerteza por eles mesmos gerados. “Autoridade” é deslocada de fontes estabelecidas, vindo a apoiar-se sobre si mesma.¹¹

O fenômeno tem sido abordado em dois enfoques: Um que vê a destradicionalização de forma radical, ou seja, com o fim definitivo da tradição, e outro que a vê apenas como uma mudança em torno das tradições, mas não necessariamente seu radical desaparecimento. Em ambos os casos, a perda do vínculo externo se desenvolve basicamente pelo processo de individualização, por um lado, e por outro, pelo processo de diversificação, pluralismo e fragmentação da cultura e da sociedade, ambos como consequências diretas da modernidade. O modelo capitalista e o consumo estão diretamente relacionados com esse processo de mudança.¹²

Ribeiro fala da desregulação religiosa que se caracteriza não só pela contínua queda da pertença religiosa, mas basicamente pela autonomia por parte dos praticantes de interpretar e viverem a religião a seu modo. Desregulação se caracteriza ainda pelo crescimento dos sem-religião e a religiosidade difusa, principalmente entre jovens.¹³

Hervieu-Léger usa o termo “desinstitucionalização”, que, segundo ela, se caracteriza por:

A perda da força da observância, o desenvolvimento de uma religião “a la carte”, a proliferação das crenças combinadas a partir de várias fontes, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa, o desdobramento de uma religiosidade peregrina: todos esses fenômenos são indicadores de uma tendência geral à erosão do crer religioso institucionalmente validado¹⁴.

¹¹ “Detraditionalization involves a shift of authority: from ‘without’ to ‘within’. It entails the decline of the belief in pre-given or natural orders of things. Individual subjects are themselves called upon to exercise authority in the face of the disorder and contingency which is thereby generated. ‘Voice’ is displaced from established sources, coming to rest with the self.” HEELAS, Paul. Introduction: Detraditionalization and its Rivals. In: HEELAS, Paul; LASH, Scott; MORRIS, Paul (Eds.). *De-traditionalization: critical reflections authority and identity at a time of uncertainty*. Oxford; Cambridge: Blackwell Publisher, 1996. p. 2. (tradução nossa).

¹² Como aponta Lipovetsky: “[...] compram-se marcas onerosas não mais em razão de uma pressão social, mas em função dos momentos e das vontades, do prazer que delas se espera, muito menos para fazer exibição de riqueza ou de posição que para gozar de uma relação qualitativa com as coisas ou com os serviços. Mesmo a relação com as marcas psicologizou-se, desinstitucionalizou-se, subjetivou-se. [...] uma reinterpretação global do cristianismo, que se ajustou aos ideais de felicidade, de hedonismo, de desabrochamento dos indivíduos difundidos pelo capitalismo de consumo: o universo hiperbólico do consumo não foi o túmulo da religião, mas o instrumento de sua adaptação à civilização moderna da felicidade terrestre”. LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Cia das Letras, 2007. p. 49, 131.

¹³ RIBEIRO, 2009, p. 80.

¹⁴ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 170.

Na desinstitucionalização, a bricolagem e a reinvenção religiosa passam a circular livremente e cada um, individualmente, elabora seu sistema de crença a *la carte* e com autonomia, totalmente à revelia da instituição religiosa. O estilo emocional e espetacular, a catarse, o mágico, a experiência íntima, a individualização e a livre disposição dos produtos religiosos por parte do crente são os critérios para a vivência religiosa, como aponta Bobsin:

Lastreadas pela globalização, as ideias religiosas ou as mercadorias circulam livremente pelo mundo, com a diferença de que estas não sofrem prejuízos, ao passo que aquelas assumem novas características. Pode-se tomar como exemplo a ideia da reencarnação. Arrancada do mundo do hinduísmo, Índia, é reinterpretada por Allan Kardec na Europa do século XIX e ressignificada pelo espiritismo brasileiro, sendo transfigurada pela New Age, perdendo, assim, não só o seu território e sua função social numa sociedade de castas ou hierárquica, mas também seus impulsos éticos¹⁵.

Para falar do fenômeno Hervieu-Léger usa a metáfora do *peregrino* e do *convertido*. Tanto o peregrino como o convertido estão no centro e são protagonistas do seu modo de crer. Ambos estão em movimento em nome da crença. Enquanto o peregrino circula na busca de elementos religiosos tradicionais combináveis com sua biografia, fazendo uma bricolagem, o convertido escolhe uma proposta na qual possa definitivamente se identificar e pertencer e que o envolva no mais profundo do seu ser, através da experiência. Para o convertido, já que a religião não muda mais o mundo, ela muda ao menos o indivíduo.

No âmbito da religião, como nos demais, a capacidade do indivíduo para elaborar seu próprio universo de normas e de valores a partir de sua experiência singular, tende a impor-se, como vimos, vencendo os esforços reguladores das instituições. Os crentes modernos reivindicam seu direito de “bricolar”, e, ao mesmo tempo, o de “escolher suas crenças”. Mesmo os mais convictos e os mais integrados a uma determinada confissão fazem valer seus direitos à busca pessoal pela verdade. Todos são conduzidos a produzir por si mesmos a relação com a linhagem de crença na qual eles se reconhecem.¹⁶

A bricolagem religiosa dos peregrinos não significa necessariamente um valeduto, pois de alguma maneira a validação a partir de um princípio organizador ou de um grupo.

[...] quanto mais os indivíduos “bricolam” o sistema de crenças correspondente a suas próprias necessidades, tanto mais eles aspiram a intercambiar esta experiência com outros indivíduos que partilham o mesmo tipo de aspirações espirituais. [...] Para estabilizar as significações que produzem a fim de dar um sentido a sua experiência cotidiana

¹⁵ BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002. p. 15.

¹⁶ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 63-64.

na, os indivíduos raramente podem se contentar com sua própria convicção. Eles têm necessidade de encontrar no exterior a garantia de que suas crenças são pertinentes.¹⁷

Exatamente por isso aumenta o consumo de bens culturais como livros, filmes, revistas, músicas etc., que de alguma maneira validam e dão sentido à nova forma de crer.

Por último, cabe mencionar que o fenômeno da religião em movimento tem consequências diretas para o comportamento ritual. Segundo Bieritz, nas sociedades modernas, os rituais cada vez mais perdem seu poder transformador. Eles sucumbem à tendência de privatização e são deslocados para o âmbito do tempo de lazer. A participação em rituais fica por conta da “livre” escolha dentre uma oferta de possíveis alternativas, os rituais são tidos como ocupações voluntárias do tempo de lazer, e grandemente excluídos dos processos centrais e econômicos, p. ex.

Segundo o autor, sob a pressão de sempre novos impulsos de individualização, desaparece sempre mais a necessidade de um acompanhamento ritual do ciclo de vida, bem como da capacidade de comunicação ritual. Estaria ocorrendo um deslocamento dos ritos para o âmbito da carreira, do consumo, do entretenimento, da terapia, como uma forma de legitimação e orientação de papéis.¹⁸

As consequências dessa mudança, no caso dos ofícios casuais, podem ser percebidas em casos como o adiamento do batismo por diversos anos e a bênção matrimonial só após vários anos de vida conjugal. Os clássicos rituais liminares transformam-se em uma espécie de novos rituais de orientação e recreação, conscientemente celebrados no caminho, nos planos do curso de vida. Eles não marcam mais a assunção de novos papéis, mas uma confirmação de papéis já exercidos. Parece que estamos a presenciar o surgimento de novas necessidades rituais que se sobrepõem às necessidades originais, vinculadas aos momentos de transição da vida.

Perda da força mobilizadora do batismo diante das mudanças no campo religioso

Como vimos, o fenômeno da religião em movimento se caracteriza principalmente pela não participação nos ritos e atividades da comunidade e pela livre vivência e interpretação individual dos conteúdos religiosos. Em ambos os aspectos, a autonomia do indivíduo diante de sua crença e a pouca ou nenhuma ingerência da instituição religiosa frente a essa autonomia são marcas predominantes. Esse fenômeno vai obrigatoriamente gerar mudanças tanto na prática como na compreensão do batismo, como rito de iniciação cristã. Houve mudanças na prática e compreensão do batismo

¹⁷ HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 158.

¹⁸ BIERITZ, K.-H. Antropologische Grundlegung. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Ed.). *Handbuch der Liturgik*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. p. 96-127. [Em português: *Manual de Ciência Litúrgica*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. v. 1: Fundamentos do culto cristão]. p. 125ss.

muito antes da chamada modernidade. Certamente, no entanto, mudanças ocorridas no passado virão a ter relação direta – não isoladamente, obviamente – com as mudanças que percebemos hoje no campo religioso.

Originalmente o batismo era um rito de iniciação para uma sociedade alternativa. Ele se caracterizava por um todo complexo antes, durante e após o banho batismal. Neste sentido, em seu aspecto antropológico, o rito do batismo marcava não só a passagem para dentro da instituição Igreja, mas determinava a essência da vida da própria Igreja, definia o ser cristão. Por isso nada era mais importante para a comunidade cristã que sua prática batismal. Do batismo decorria o restante da vida cristã.¹⁹

Com o passar dos séculos, no entanto, houve uma perda significativa da força mobilizadora e agregadora do rito. O batismo fragmentou-se enquanto rito, e seu sentido teológico e eclesiológico foi sendo racionalizado, teologizado, distanciando da vivência integral da fé comunitária. Historicamente houve um reducionismo ritual na igreja.²⁰ Os sacramentos foram submetidos a uma visão jurídica, e o critério era a pergunta pelo mínimo necessário para que o rito tivesse validade. No caso do batismo seria um ato com água ao qual se junta a palavra de instituição. E o próprio ato com água se reduziu à aspersão de algumas gotas de água. Isso foi prejudicial para a compreensão do rito, como aponta Brand:

Na medida em que ele não mais expressa a passagem de fora da comunhão para dentro dela como sendo um passo de tremenda importância; na medida em que não fornece um evento-base a partir do qual pode ser derivado todo o complexo de conceitos batismais; e na medida em que não é obviamente uma ação da Igreja toda, o rito trai aqueles que são batizados [...].²¹

Também por causa da visão jurídica, a relação do batismo com os demais ritos e atividades da comunidade foi se perdendo. O batismo passou a ser um rito isolado das outras atividades do cristão.²² Aqui temos elementos que hoje certamente contribuem para a individualização do batismo e seu sentido mágico e isolado na vida do crente. Tornou-se um rito para o indivíduo, independente do engajamento comunitário.

¹⁹ WHITE, 1997, p. 153ss; KALMBACH, Pedro. *Bautismo y educación: Contribuciones para el actuar pedagógico comunitario*. Buenos Aires: edição do autor, 2005.

²⁰ KRETSCHMAR, Georg. Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche. In: MÜLLER, Karl Ferdinand; BLANKENBURG, Walter (Ed.). *Leiturgia: Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*. Kassel; Wilhelmshöhe: Johannes Stauda, 1970. v. 5, p. 342; BRAND, Eugene. *Batismo: uma perspectiva pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1982. p. 47-49.

²¹ BRAND, 1982, p. 49.

²² Como nos lembra Chupungco: “Batismo é a passagem original e essencial dos cristãos. Seu espírito e dinamismo são renovados em outros atos de passagem como um momento crítico de doença, o compromisso do matrimônio ao longo da vida, e o chamado final de Deus para a vida eterna” (“Baptism is the original and essential passage of the Christian. Its spirit and dynamism are renewed in other acts of passage such as the critical moment of sickness, the life-long commitment of marriage, and God’s final summons to eternal life”). CHUPUNGCO, Anscar J. Baptism, Marriage, Healing, and Funerals: principles and criteria for inculturation. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Baptism, Rites of Passage, and Culture*. Geneva: LWF, 1998. p. 48. (tradução nossa).

Outro fator que pode ter gerado desagregação tem a ver diretamente com a antiqüíssima prática do batismo de lactantes. Com esta prática – teologicamente justificável – o rito se converte rapidamente em um rito de nascimento, de maternidade e paternidade. O batismo se torna mais um rito do ciclo da vida, que um rito de iniciação à uma sociedade alternativa.²³

É comum que liturgias de batismos encerrem com uma bênção ao pai e à mãe, assim como também é comum o uso de Marcos 10.13-16 – que não é um texto batismal – como uma das principais leituras bíblicas. Esses ritos agregados ao batismo são importantes, mas mesclados ao batismo, acabam ofuscando sua especificidade como rito de iniciação. Por isso as pessoas levam seus filhos para serem batizados, mas dissociam a adesão à vida comunitária posterior como consequência intrínseca do batismo. Temos aqui claramente um tipo de bricolagem autônoma por parte dos crentes. Ao rito se dá um significado independente do ensino da instituição.

No contexto do Brasil, a forte influência da religiosidade popular e sincrética imprimiu na cultura a compreensão do rito de batismo como um passe mágico para salvar os bebês de males do corpo e da alma. O batismo funciona como proteção, amuleto, contra a morte e doenças e, em casos de morte, passaporte para o céu. Essa é certamente uma das formas de bricolagem ritual mais antiga e permanente que temos.

Outra distorção tem a ver com a compreensão em torno da figura dos padrinhos e madrinhas. Esses cumprem hoje quase que tão somente um papel social do que de fato a função batismal de padrinhos/madrinhas de fé. Por isso não existe um trabalho contínuo de formação e vivência do batismo após o rito batismal²⁴, depositando-se toda a catequese pós-batimal para o período do ensino confirmatório. Por trás dessa compreensão social dos padrinhos e madrinhas temos um exemplo típico da individualização do rito e seu uso autônomo como rito de lazer, de entretenimento, consumo e reforço de vínculos pessoais e sociais, como aponta Bieritz.

Relacionado a este último aspecto, junta-se um outro fator de fragilização na vivência e compreensão do rito: a fragmentação do próprio rito. Já a Comissão de Fé e Constituição do Conselho Mundial de Igrejas, em 1997, chamava atenção para isso:

O batismo foi, seguidamente, separado da catequese, da eucaristia e da vida comunitária. O ato de lavagem com água foi, frequentemente, dissociado da admissão à mesa do Senhor. A confirmação foi, às vezes, celebrada anos depois do batismo, sem fazer referência ao batismo. O processo do batismo apenas bem raramente conheceu uma relação com a vida em suas muitas dimensões, e menos ainda em sua dimensão ética. Em muitos casos, o batismo com água e o dom do Espírito foram desconectados, tornando-se, seguidamente, dois “batismos”²⁵.

²³ GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

²⁴ Ver as catequese batismais de Cirilo de Jerusalém. Também a pesquisa sobre a relação entre batismo e educação: KALMBACH, 2005.

²⁵ “Baptism has often been separated from catechesis and from eucharist and community life. The actual water-bath and admission to the Lord’s table have frequently been dissociated. Confirmation has sometimes been held years after baptism itself, without baptismal reference. The process of baptism has too seldom

Em torno da própria confirmação há outras confusões e fragmentações. Por necessidades práticas, já no séc. V ela estava separada do ato do batismo. A unção feita pelo bispo era feita quando as crianças atingissem os sete anos de idade, como um novo sacramento, o crisma. Os reformadores fizeram da confirmação um período de catequese, culminando num ato litúrgico. Em ambos os casos, a confirmação significava uma condição para a participação na ceia do Senhor.²⁶

Diante do exposto uma vivência e adesão mais plenas do batismo ficam realmente muito comprometidas. Ou seja, as distorções ocorridas no seio da igreja não só dificultam uma vivência do rito como iniciação cristã, mas também reforçam e abrem espaços para compreensões e práticas no campo religioso em desregulação e movimento. É difícil, inclusive, se demarcar qual a relação entre o enfraquecimento interno do batismo como iniciação cristã e o fenômeno de desinstitucionalização e desregulação religiosa na contemporaneidade. Em que medida um seria consequência do outro? Uma coisa é certa: o cruzamento dos dois movimentos de enfraquecimento do rito de iniciação é fatal para a prática batismal das igrejas históricas. É quase que um milagre que a igreja se sustente a partir de um rito de iniciação que já não cumpre seu papel, agravado ainda por um contexto de desregulação e desinstitucionalização religiosa. Nesse cenário, a proliferação de tendências de rebatismo e de outras buscas isoladas pela eficiência e coerência do ritual de forma alguma deveria ser vista com estranheza. E mais: a fundamentação teológica não é suficiente para contrapor essas tendências.

Vemos, assim, claramente o peregrino e o convertido e sua relação com o batismo no contexto atual. Para o peregrino, o batismo vai compor sua bricolagem, autônoma e individual. Para o convertido, um rebatismo ou uma ressignificação do batismo vai ser necessário.

Conclusão: três possibilidades

Diante da realidade acima exposta faz-se necessário repensar a prática do batismo hoje. Não é tarefa fácil pensar o batismo e resgatar seu significado e seu sentido para dentro da vida das pessoas. Convém lembrar, no entanto, que as pessoas, de um modo geral, continuam sedentas por sentido e pertencimento e buscam repostas para seu anseio a partir da religião e, em especial, através da adesão ao rito do batismo. A reflexão sobre a prática do batismo pode vir, pois, ao encontro desse anseio. A partir disso, sugerem-se três caminhos para provocar e animar a reflexão:

known relationship to life in its many dimensions, not least the ethical. In many instances water-baptism and the gift of the Spirit have been disconnected, often becoming two ‘baptisms’”). COMMISSION ON FAITH AND ORDER. *Becoming a Christian: the Ecumenical Implications of Our Common Baptism: Report of the Consultation*. In: BEST, Thomas F.; HELLER, Dagmar (Ed.). *Becoming a Christian: the Ecumenical Implications of Our Common Baptism*. Geneva: WCC, 1999. (Faith and Order Paper, 184). p. 80 apud KIRST, N. Batismo: fundamentos e balizas para a prática da iniciação cristã. In: WACHHOLZ, W. (Coord.). *Batismo: teologia e prática*. São Leopoldo: EST, 2006. p. 117.

²⁶ Nas igrejas que batizam adultos, o batismo de adolescentes funciona como rito de passagem para a adolescência.

a) Batismo líquido: Ao que tudo indica há sim uma grande mudança na forma das pessoas vivenciarem a crença. O crer sem pertencer resume essa grande tendência dos tempos líquidos. Surgem novas formas de relacionar-se com os ritos da tradição: os ritos marcam não mais para dentro da tradição e da instituição, mas marcam a vida das pessoas, e a forma como marcam e são interpretados é tarefa da pessoa, em sua individualidade. O peregrino, batizado ou não, está em busca de expressão, afirmação, orientação e comunhão para sua fé individual. A bricolagem religiosa é algo feito não só pelas pessoas individualmente, mas é algo feito pela própria cultura. A mídia, a cultura do cotidiano e a cultura pop estão profundamente atravessadas por elementos religiosos em uma complexa construção bricolada. Diante desse quadro, o batismo torna-se apenas um elemento a mais dentro de um universo de elementos religiosos à disposição. Seria talvez o caso de aceitar simplesmente que grande parte dos batizados fazem parte de uma comunidade líquida e que a experiência do batismo é vivida fora da vivência única e necessariamente comunitária. O exemplo da comunidade de Taizé, segundo Hervieu-Léger, seria um típico exemplo de vivência peregrina da fé e do batismo. Mais do que investir no esclarecimento teológico do sentido do batismo como rito de iniciação, a igreja deveria divulgar de forma ampla, usando os meios de comunicação de massa ou através de movimentos e ritos abertos – como o movimento de Taizé, ou grandes encontros eclesiais, p. ex. – o sentido de ser cristão e, assim, expandir o chamado para a responsabilidade humana, a ética, o compromisso social e ambiental. Teríamos, nesse caso, a vivência de um batismo líquido, no sentido de Bauman²⁷, em uma comunidade planetária, mais que local. Gostemos ou não desse caminho – inviável para a manutenção da igreja comunitária –, ele é o mais utilizado no momento, naturalmente seguindo tendências por vezes pouco condizentes com a teologia e a tradição da igreja.

b) Inculturação do batismo: A cultura contemporânea é marcada pela diversidade e é composta por pessoas que carecem de orientação. Inculturar o batismo talvez seja uma das melhores formas de fazê-lo compreensível e acessível às pessoas de hoje, não esquecendo que: “Elementos culturais são integrados no *ordo* baptismal, não meramente porque são significativos e relevantes para congregação local, mas, acima de tudo, porque eles são hábeis para ilustrar a essência do batismo com clareza catequética”²⁸. Não seria a inculturação um contraponto para a bricolagem? Uma forma de hibridismo? A igreja neopentecostal “Bola de Neve Church” certamente exagera na inculturação quando realiza o batismo de seus jovens em um parque aquático, sendo o banho baptismal um salto no grande escorredor para dentro da piscina. As igrejas históricas não chegariam a tal extremo, mas poderia encontrar outros meios de inculturar o batismo, de forma que ele seja vivido. Os ritos cristãos são uma forma de a comunidade acompanhar e carregar seus membros em amor através das passagens

²⁷ BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

²⁸ “Cultural elements are integrated into the baptismal *ordo*, not merely because they are meaningful and relevant to the local congregation, but above all because they are able to illustrate the core of Baptism with catechetical clarity”. CHUPUNGCO, 1998, p. 55.

da vida.²⁹ Pessoas, em especial os jovens, carecem de vínculos, conexão com pessoas, com ideias e princípios, buscam canais para construir e fortalecer a identidade, buscam formas de expressão para suas vidas, suas tantas jornadas e passagens e as crises por elas geradas, carecem de ritos que ajudem a lidar com a culpa, ritos de perdão e reconciliação que possibilitem começar de novo, buscam, de diferentes formas – como consumo e prazer –, sentido para a vida. Todos esses elementos fazem parte do sentido do rito do batismo. Assim como na igreja primitiva, o rito teria que ser hoje inculturado. A inculturação do rito do batismo não deve abafar a essência do rito, nem esquecer o critério contracultural do cristianismo, mas, como diz Chupungco, “Batismo não é apenas uma celebração da fé: ele também envolve humanos que estão imersos em sua cultura e tradições”³⁰. Se faz necessário investigar a cultura contemporânea com vistas à inculturação do batismo: quais ritos ajudam na construção da identidade? Qual é a relevância das comunidades virtuais para os jovens hoje? Como e onde as pessoas se encontram? Quais ritos, gestos e elementos da cultura pop são usados para marcar as passagens? Quais conteúdos são acessados na cultura pop, na cultura midiática, de consumo e quais os anseios humanos se escondem por trás deles?

c) Resgate do rito do batismo: Um terceiro caminho seria o resgate do sentido do rito do batismo, como rito de iniciação, em sua inteireza, para uma vivência plena através da educação continuada na fé. Como escreveu White em relação ao culto, a descoberta das raízes nos darão asas. Nesta proposta, o batismo deveria ser assumido como fonte, princípio e norte de toda a ação pastoral da comunidade. Uma ação pastoral integral a partir do batismo, que incluiria desde questões como planejamento, orçamento, programas e todas as atividades pastorais, diaconais e litúrgicas da comunidade.

Ao assumir a tarefa de batizar, a comunidade toma sobre si a responsabilidade pedagógica, proporcionando uma educação cristã que possibilite a todos viver a partir de seu batismo. Isso seria muito mais do que apenas um breve curso para pais e padrinhos antes do batismo e mais do que o controvertido período de catequese antes da confirmação. Educação na fé não pode se limitar a uma certa idade ou a um grupo determinado. Também não pode se restringir a mera transmissão de conhecimentos bíblico-teológicos, confessionais. É aprendizado na vivência da fé, do batismo até o fim da vida.

Para isso se fazem necessários o desenvolvimento e a capacitação de equipes de apoio batismal, unindo os diferentes ministérios – pastoral, catequético, diaconal, missionário, musical – e membros da comunidade.

É preciso recuperar toda a inteireza do rito batismal: todos os significados do batismo que encontramos no Novo Testamento; elementos como a renúncia do mal e a imposição de mãos com a outorga do Espírito Santo; a oração sobre a água, a Ceia

²⁹ WHITE, 1997, p. 204.

³⁰ “Baptism is not only a celebration of faith; it also engages humans Who are steeped in their culture and traditions.” CHUPUNGO, 1998, p. 55. (tradução nossa).

do Senhor, como parte essencial da liturgia do batismo, incluindo nela também as crianças. Tudo isso não deveria faltar no rito batismal.

Um último elemento importantíssimo a ser resgatado são os cultos de recordação dos votos batismais.³¹ A recordação dos votos batismais pode evitar a prática recorrente do rebatismo, tanto para os chamados peregrinos como para os convertidos. Cultos comunitários de recordação do batismo também são ocasiões privilegiadas para a comunidade acolher novos membros, pessoas que fazem uma profissão de fé, pessoas que retornam após um período de afastamento, e outras.³²

O resgate do rito do batismo a partir de suas raízes históricas não é garantia de uma prática e de uma compreensão coesa e fixa do batismo por parte do crente moderno. Qualquer exercício por parte da instituição, por mais bem articulado que seja, não conseguirá reverter as tendências da modernidade. Ou seja, o batismo continuará entregue à fluidez moderna, que implica também mudanças no campo religioso. O resgate do rito por parte da igreja seria, no entanto, um fortalecimento do rito como referencial da tradição para os membros praticantes das comunidades, em primeiro lugar, e, em segundo lugar, para dentro do fenômeno da cultura e da religião em movimento, uma contribuição mais explícita, mesmo que parcial, por parte da igreja na configuração da crença da contemporaneidade.

Por fim, ainda cabe dizer que os três caminhos aqui apresentados não deveriam ser excludentes, tanto no labor acadêmico da teologia prática como na prática comunitária das igrejas históricas do Brasil.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BERGER, Peter. *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001.
- BIERITZ, K.-H. Antropologische Grundlegung. In: SCHMIDT-LAUBER, Hans-Christoph; MEYER-BLANCK, Michael; BIERITZ, Karl-Heinrich (Ed.). *Handbuch der Liturgik*. 3. ed. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003. p. 96-127. [Em português: *Manual de Ciência Litúrgica*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2011. v. 1: Fundamentos do culto cristão].
- BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002.
- BRAND, Eugene. *Batismo: uma perspectiva pastoral*. São Leopoldo: Sinodal, 1982.
- CHUPUNGO, Anscar J. Baptism, Marriage, Healing, and Funerals: principles and criteria for inculturation. In: STAUFFER, S. Anita (Ed.). *Baptism, Rites of Passage, and Culture*. Geneva: LWF, 1998. p. 47-69.

³¹ Na igreja antiga, as pessoas eram quase que ao natural lembradas constantemente do seu batismo. Na Primeira Apologia de Justino, o Mártir (Roma, ca. 150-155) temos uma referência a um ato de recordação do batismo: “Nós, depois disso [de terem recebido o batismo e a eucaristia, após terem sido iniciados], recordamos constantemente para o futuro entre nós estas coisas”. JUSTINO, São. Textos catequético-litúrgicos de São Justino Mártir (Apologia I e Diálogo com o judeu Trifão). In: ROMA, Hipólito de. Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no séc. III. Petrópolis: Vozes, 1971. p. 67, 1.

³² KIRST, 2006, p. 125.

- COMMISSION ON FAITH AND ORDER. Becoming a Christian: the Ecumenical Implications of Our Common Baptism: Report of the Consultation. In: BEST, Thomas F.; HELLER, Dagmar (Ed.). *Becoming a Christian: the Ecumenical Implications of Our Common Baptism*. Geneva: WCC, 1999. (Faith and Order Paper, 184).
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- HEELAS, Paul. Introduction: Detraditionalization and its Rivals. In: HEELAS, Paul; LASH, Scott; MORRIS, Paul (Eds.). *De-traditionalization: critical reflections authority and identity at a time of uncertainty*. Oxford; Cambridge: Blackwell Publisher, 1996. p. 1-20.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JUSTINO, São. Textos catequético-litúrgico de São Justino Mártir (Apologia I e Diálogo com o judeu Trifão). In: ROMA, Hipólito de. *Tradição apostólica de Hipólito de Roma: liturgia e catequese em Roma no séc. III*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- KALMBACH, Pedro. *Bautismo y educación: Contribuciones para el actuar pedagógico comunitario*. Buenos Aires: edição do autor, 2005.
- KIRST, Nelson. Batismo: fundamentos e balizas para a prática da iniciação cristã. In: WACHHOLZ, Wilhelm (Ed.). *Batismo: teologia e prática*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006. p. 107-128.
- KRETSCHMAR, Georg. Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche. In: MÜLLER, Karl Ferdinand; BLANKENBURG, Walter (Ed.). *Leiturgia: Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes*. Kassel; Wilhelmshöhe: Johannes Stauda, 1970. v. 5.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- RIBEIRO, Jorge Cláudio. *Religiosidade jovem: pesquisa entre universitários*. São Paulo: Loyola; Olho d'Água, 2009.
- STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.
- WHITE, James F. *Introdução ao culto cristão*. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

Ciências da Religião
e Interdisciplinaridade



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

LUTANDO COM A HOMOSSEXUALIDADE¹

Struggling with homosexuality

R. Ruard Ganzevoort²

Erik Olsman³

Mark van der Laan⁴

Resumo: A homossexualidade tem se tornado um assunto divisor em muitas comunidades religiosas. Em parte por causa disso, indivíduos que crescem em tais comunidades e experimentam atrações pelo mesmo sexo precisam negociar as mensagens sobre homossexualidade com suas próprias experiências. Este artigo explora as estratégias de identidade de comunidades religiosas como o pano de fundo para as lutas individuais de identidade. Seguindo uma discussão das gramáticas de Bauman sobre identidade/alteridade, esse descreve quatro discursos diferentes empregados nos meios protestantes e evangélicos conservadores: santidade, subjetividade, obediência e responsabilidade, e quatro modos de negociação: estilo de vida cristã, estilo de vida *gay*, comutação (compartimentalização) e integração. Ao combinar uma análise de discursos no nível comunitário com estratégias individuais, esta pesquisa narrativa ajuda a melhor compreender as interações de cultura (de grupo) e enfrentamento individual.

Palavras-chave: Homossexualidade. Estratégias de identidade. Conflito. Narrativa.

Abstract: Homosexuality has become a divisive issue in many religious communities. Partly because of that, individuals growing up in such a community and experiencing same sex attractions need to negotiate the messages about homosexuality with their own experiences. This paper explores the identity strategies of religious communities as the background of individual identity struggles. Following a discussion of Bauman's grammars of identity/alterity, it describes four different discourses employed in

¹ O artigo foi recebido em 28 de janeiro de 2012 e aprovado em 14 de abril de 2012 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*. Traduzido do original em inglês “Struggling with homosexuality” por Geraldo Korndörfer.

² Professor de Teologia Prática na Universidade Livre de Amsterdã, Holanda. Contato: r.r.ganzevoort@vu.nl

³ Estudou Teologia na Universidade Livre de Amsterdã, Holanda. É conselheiro espiritual (*free lance*) em psiquiatria e pesquisador–PhD em Éticas Médicas na Universidade de Amsterdã, Holanda. Contato: h.j.olsman@amcuva.nl

⁴ Estudou Teologia na Universidade Livre de Amsterdã, Holanda, e é pastor em cuidado para idosos. Contato: laan801@gmail.com

conservative protestant and evangelical circles: holiness, subjectivity, obedience, and responsibility and four modes of negotiation: Christian lifestyle, gay lifestyle, commuting (compartmentalization), and integration. By combining an analysis of discourses on the community level with individual strategies, this narrative research helps to better understand the interactions of (group) culture and individual coping.

Keywords: Homosexuality. Identity strategies. Conflict. Narrative.

Muitos dos conflitos na igreja contemporânea estão relacionados com a sexualidade. Questões como celibato, aborto, abuso sexual, divórcio e atividade sexual pré-conjugal facilmente suscitam debates eclesiásticos. Mas nenhuma dessas questões causa tanta divisão como a discussão sobre a homossexualidade, que inclusive levou a um cisma na comunidade anglicana. Neste artigo, exploramos os conflitos envolvendo a homossexualidade, tanto no nível da igreja como no nível de crentes individuais com sentimentos homossexuais. Começamos nossa exploração examinando a importância de histórias conflitantes.

Histórias conflitantes

Construímos as histórias de nossa vida para edificar um mundo em que possamos viver. Essas histórias se desenvolvem em constante interação com as pessoas ao redor de nós. Essas desempenham um papel em nossa história, nós desempenhamos um papel nas histórias delas e procuramos prestar contas de nossa vida mediante nossas histórias de vida. Histórias canônicas, como aquelas da tradição religiosa, ajudam a moldar nossas histórias individuais. Isso não significa que todas essas narrativas se harmonizem com facilidade, apoiem umas às outras e se enriqueçam mutuamente. Isso talvez seja o caso algumas vezes, mas certamente não acontece sempre. Nossas histórias também estão continuamente em conflito com outras histórias, histórias de outras pessoas que são importantes para nós, histórias de pessoas que não queremos receber em nossas vidas, e histórias de estranhos. Da mesma maneira, as diferentes histórias em nossa cultura estão constantemente em conflito umas com as outras, assim como estão as histórias da Bíblia.⁵ A Bíblia não constitui uma mensagem monolítica, mas uma biblioteca repleta de histórias, contra-histórias, histórias recontadas etc. Pode-se perguntar, então, pela verdadeira mensagem da Bíblia. Provavelmente a coleção de histórias um tanto incoerente e, às vezes, conflitante é significativa precisamente em sua complexidade, porque dessa maneira ela está em condições de abordar a complexidade de nossas próprias vidas. O que temos de aprender não é como encontrar aquele único significado verdadeiro, mas como viver com os fragmentos, como lidar com os conflitos e como responder fielmente.

⁵ BRUEGGEMAN, W. *Theology of the Old Testament*. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress, 1997.

Faz sentido compreender esses conflitos entre as narrativas de nossas vidas e entre as narrativas do mundo como essencialmente conflitos entre diferentes desejos. Nossas histórias são impulsionadas pelo desejo. Elas são definidas pelo anseio por um mundo narrativo coerente em que viver e são definidas pelo desejo de sermos conhecidos e aceitos por nosso público, por alguém. Esses desejos assumem formas diferentes nas vidas das pessoas e nas maneiras com que grupos diferentes interagem uns com os outros e com o mundo em geral. Tomando pistas da história sobre a tentação de Jesus em Lucas 4, podemos desenvolver uma taxonomia de desejos. Às vezes, os desejos tomam a forma de realização de nossas necessidades diretas; às vezes, eles lidam com poder ou autonomia, e às vezes – e muito profundamente –, tratam de vulnerabilidade e segurança. É uma tentação, conta-nos a história, satisfazer-se com a realização do desejo em qualquer um desses níveis. Em vez disso, nosso desejo deveria manter-se aberto e vivo no anseio pela realização completa no Reino.

Considerando que esses desejos são motivos tão poderosos em nossas vidas que jamais podem ser realizados completamente, continuamos experimentando que há algo faltando em nossas vidas e a necessidade de resolver isso. Isso quase inevitavelmente nos leva ao conflito com nós mesmos e com outros. As pessoas não fazem o que queremos que façam, não desempenham o papel em nossa história que tentamos fazer com que desempenhem. Necessidades não são satisfeitas, e às vezes outros têm ou recebem aquilo do qual nós também necessitamos, mas não recebemos. E as pessoas não aceitam ou compreendem nossa história da maneira como queremos e jamais nos amam completamente. Somos impulsionados pelo desejo não realizado e nos encontramos com outras pessoas que têm desejos não realizados. Às vezes, encontramos e realizamos os desejos uns dos outros, às vezes nós nos chocamos porque este mundo, ou o espaço de vida dentro de uma sociedade, igreja ou família não é suficientemente grande para acomodar todos esses desejos. Quando um dos nossos desejos é construir um mundo um tanto coerente, como podemos conviver com pessoas que compartilham este mundo e seguem desejos completamente diferentes?

Portanto cada grupo que compartilha um certo espaço de convivência deve encontrar modos de negociar os conflitos. Alguns o fazem impondo a conformidade a seus membros. Outros procuram estruturar os intercâmbios entre os membros em uma forma de compromisso. E outros simplesmente deixam as forças do desejo correr desenfreadas de modo que os jogadores mais fortes têm seus desejos satisfeitos da forma mais plena. Isso não só acontece no nível do estado-nação ou da economia, mas também na igreja. Uma complicação adicional nos conflitos dentro da igreja é que a identidade religiosa tanto do grupo como dos membros passa a fazer parte do jogo, o que o torna mais profundo em significado, mas também mais difícil de negociar ou de resolver mediante o compromisso. Muitas vezes, gostamos de crer que se trata de um conflito sobre quem está certo, sobre o que a Bíblia diz, sobre o que a igreja é e deve ser, mas se trata sobretudo de uma questão de narrativas conflitantes, de desejos conflitantes.

Os conflitos envolvendo a homossexualidade estão diretamente relacionados com questões de identidade e desejo. Esses conflitos não só dilaceram igrejas em termos mundiais, mas também incidem profundamente sobre as vidas e as histórias

de vida de indivíduos e sobre o que comunidades e igrejas consideram sagrado. Independentemente de como se descreva o conflito, em cada lado da divisão encontramos indivíduos e comunidades que tentam fazer sentido de suas vidas e viver com integridade visando a seus próprios valores, às pessoas que lhes são importantes e àquilo que é sagrado em suas vidas. O alto risco de polarização é um fator de risco para a saúde mental dos indivíduos mais profundamente envolvidos: os membros homossexuais de uma comunidade de fé. Ele está associado com desfechos como depressão, ansiedade e ideação de suicídio.⁶ Se fosse unicamente por esse motivo, teólogos pastorais devem atentar para a interação entre histórias da igreja concernentes à homossexualidade e as histórias de fé de pessoas cristãs homossexuais.

Reunimos histórias dessa natureza no projeto de pesquisa que realizamos. Uma participante, Carolyn (27), afirmou: “Jamais consigo ser completamente feliz, porque sou *gay* e não sei lidar com minha identidade. Mas como filha de Deus tampouco consigo ser perfeita ou realmente me chamar alguma vez de filha de Deus, porque não consigo encontrar meu caminho na fé”. Evert (29) diz: “Desprezei minha homossexualidade” e “tenho dificuldade em me aceitar”. David (29) nos conta como sua opção por permanecer celibatário às vezes lhe é dolorosa: “É claro que eu gostaria de ter um relacionamento. Preciso alguém com quem possa estar, conversar, ter contato físico”. Uma outra pessoa (que não participou desse estudo) nos disse: “Eu esperava ser ‘curado’, mas nada aconteceu. Fiz tudo que me mandaram, mas nada mudou. Eu estava triste e confuso e me perguntava se talvez minha fé não fosse suficientemente sincera ou forte. Eu duvidava de tudo: de mim mesmo, de minha fé, de Deus”. Como mostraremos em nossa análise dos diferentes discursos sobre a homossexualidade, geralmente uma perda importante está envolvida. Alguns optam por se abster do desenvolvimento de sua sexualidade e experimentam perda do *self* ou alienação de seu corpo e de pessoas que lhe são significativas. Outros experimentam alienação de suas fontes e bem-estar espirituais. Outros ainda se debatem com profundos sentimentos de culpa e vergonha. Todas essas lutas estão diretamente relacionadas com os conflitos sobre a homossexualidade que dividem igreja e sociedade. É para esses conflitos que voltamos agora nossa atenção.

Homossexualidade como conflito

O debate sobre a homossexualidade na igreja (e outras comunidades religiosas) emergiu da invisibilidade para se tornar, em algumas décadas, um dos conflitos centrais do cristianismo. A comunidade anglicana mundial encontra-se no meio de lutas ferozes que facilmente podem acarretar um cisma não só nos Estados Unidos, mas também em uma escala global. A ordenação de um bispo *gay* revelou uma tensão entre igrejas do oeste e igrejas do sul global. Ela também deixou claro que a distância entre grupos liberais e evangélicos dentro da igreja está crescendo, ao ponto de uma

⁶ LEWIS, N. M. Mental health in sexual minorities: Recent indicators, trends, and their relationships to place in North America and Europe. *Health & Place*, v. 15, p. 1029-1045, 2009.

possível exclusão mútua. Na Holanda, talvez um dos países mais tolerantes nesse aspecto, há muitas discussões sobre a posição de igrejas e organizações protestantes ortodoxas e católicas romanas que rejeitam a homossexualidade. Essas organizações geralmente são rápidas em afirmar que não rejeitam homossexuais como pessoas, mas tão somente o estilo de vida homossexual. A igreja católica romana assume uma posição excepcionalmente estrita, especialmente nas palavras de seus líderes oficiais. Em igrejas liberais, a homossexualidade não é um problema, e líderes eclesiais gostam de falar de aceitação plena. Um exame mais detalhado revela que um número significativo de congregações e ministros rejeita a homossexualidade e de fato exclui pessoas homossexuais da igreja ou do ministério ordenado. À parte de algumas exceções, as igrejas evangélicas são conhecidas por sua rejeição, fortemente influenciada por grupos evangélicos e fundamentalistas nos Estados Unidos. Elas diferem no grau em que efetivamente excomungam membros homossexuais ou tentam curá-los mediante oração, terapia e exorcismo. Abstemo-nos aqui de tentar delinear os movimentos paralelos em religiões mundiais contemporâneas, em parte porque não estamos suficientemente familiarizados com a questão, em parte porque toda ela está apenas emergindo e, em muitos casos, ainda permanece completamente sob a superfície. Há alguns indivíduos e organizações trabalhando, por exemplo, no diálogo dentro do islamismo e do judaísmo, porém, em geral, a consciência, a reflexão e o diálogo sobre a homossexualidade ainda não figuram na agenda.

Por que, então, a homossexualidade se tornou uma questão tão importante, chegando alguns a afirmar que representa a ameaça mais séria à vida cristã e ao evangelho, fazendo parte da batalha cósmica que Satanás está travando contra a igreja? É interessante que ela não precisa ser uma questão tão central. Está bastante claro que, na Bíblia, a homossexualidade não recebe muita atenção. Há alguns textos que talvez se refiram à homossexualidade (dependendo da interpretação), mas, em geral, a Bíblia emudece quanto ao tema. Em ponto algum as histórias mostram que Jesus estivesse absolutamente interessado na questão. É difícil dizer se isso indica ou não aceitação ou desaprovação óbvia, mas evidência que a homossexualidade não era então um tema de debate. Logo, não é possível que o alvoroço hodierno em torno da questão se deva somente aos textos bíblicos. Ele tampouco é devido ao número de pessoas com atrações, comportamentos ou identidades homossexuais. Talvez seja verdade que essas pessoas tenham se tornado mais visíveis nas últimas décadas, mas ainda constituem um grupo bastante pequeno, geralmente estimado entre três e dez por cento da população (dependendo da definição). De acordo com os adversários cristãos mais radicais da homossexualidade, essa pequena minoria conseguiu se impor ao domínio público mediante algum tipo de emancipação agressiva. Dentro do contexto americano, referem-se a isso como à “agenda *gay*”, um esforço bem organizado e patrocinado para dismantlar a moralidade tradicional e, por isso, atacar diretamente os valores cristãos que estão no cerne da sociedade.⁷ Afirma-se que escolas e sociedade em geral

⁷ HERMAN, D. *The Antigay Agenda*. Orthodox Vision and the Christian Right. London: University of Chicago Press, 1997.

estão agora inundadas pela propaganda homossexual, embora a pesquisa antropológica mostre exatamente o contrário: a homossexualidade é tornada quase invisível e encoberta, e imagens e mensagens francamente heterossexuais são predominantes.

Não é difícil, pois, argumentar que a homossexualidade não é realmente uma questão digna de todos esses conflitos, mas isso somente levanta a pergunta por que ela se tornou tão importante. Aparentemente existe algo em jogo que a torna um tópico adequado para o conflito. A natureza desse “algo” difere entre as sociedades. O elemento mais importante encontrado em pontos de vista cristãos evangélicos nos Estados Unidos parece ser a proteção de valores tradicionais e famílias. O que está em jogo então, primordialmente, é a ordem simbólica sobre a qual a sociedade está fundada e que, por sua vez, é moldada pela religião cristã. Essa ordem simbólica tem claras demarcações de gênero em seu centro, e a homossexualidade é vista como uma ameaça a esse fundamento simbólico da sociedade. Em vários outros lugares, incluindo partes consideráveis da África e da América Latina e do Sul, o elemento-chave parece ser a masculinidade, o que pode implicar que a vida de acordo com papéis de gênero tradicionais é mais importante do que a preferência por um parceiro de um gênero específico. Mesmo quando uma pessoa mantém relações sexuais com outras do mesmo gênero, ela ainda seria considerado um indivíduo masculino e heterossexual contanto que assuma nessa relação o papel de macho ativo.⁸ Na Holanda, a característica central em nossa compreensão é a autoridade da Bíblia *versus* a autonomia individual. Crentes conservadores fundamentam sua rejeição da homossexualidade na Bíblia e afirmam que não podem ser mais tolerantes sem colocar em perigo toda a noção de obedecer à revelação de Deus. Ainda é preciso ver se essa é a razão para sua posição ou uma justificação posterior, mas está claro que isso constitui o tópico central.

Identities e gramáticas

O conflito envolvendo a homossexualidade pode ser interpretado como uma confrontação entre identidades religiosas conflitantes. Isso significa que não só examinamos o conteúdo específico do conflito, mas enfocamos mais os aspectos pragmáticos e performativos de intercâmbios retóricos. A questão não é quais argumentos são usados, mas como o conflito é concebido e como isso afeta as relações e a construção de identidade. Uma das características interessantes é, então, que grupos religiosos ortodoxos muitas vezes rejeitam a noção de uma identidade homossexual. Eles podem estar dispostos a aceitar que a homossexualidade existe, mas negam aos homossexuais o direito de afirmar que ela faz parte de sua identidade. Em vez disso, concebem a homossexualidade como um pecado, uma doença, uma aberração, um obstáculo ou algo semelhante. Em muitos casos, também recusam a convicção de que a homossexualidade é inata e geneticamente determinada, porque isso – parece – levaria diretamente a aceitar a homossexualidade como parte da natureza humana. Ao defender

⁸ LONG, R. E. *Men, homosexuality, and the Gods*. An exploration into the religious significance of male homosexuality in world perspective. New York: Harrington Park Press, 2004.

essa perspectiva, eles muitas vezes se referem a *ex-gays*, que passaram de uma identidade homossexual para uma identidade em que optam por não mais se envolver com a homossexualidade.⁹ Em um intercâmbio interessante, os líderes religiosos presentes afirmaram que a religião era central à identidade e que a homossexualidade era um estilo de vida falsamente escolhido. Os porta-vozes que representavam a comunidade *gay* afirmaram, por sua vez, que a homossexualidade era uma realidade dada pela natureza (ou talvez por Deus), enquanto a religião era um estilo de vida adotado, provavelmente como resultado de doutrinação. Nesse intercâmbio, ambos os grupos se negaram reciprocamente o direito de conceber sua perspectiva como uma questão de identidade. É possível que o motivo de se engajar no conflito usando essa linha de raciocínio seja a pressuposição subjacente em nossas sociedades ocidentais de que a identidade de uma pessoa precisa ser honrada e protegida todo tempo. Ao definir um dos elementos como parte da identidade e ao negar ao outro esse *status*, ambos os grupos procuraram reforçar sua própria posição e solapar a posição de seu oponente.

Parte dessa luta envolvendo identidades é o campo da política de identidade, as estratégias empregadas por grupos marginalizados para redefinir sua perspectiva e libertá-la da opressão pelo grupo majoritário.¹⁰ Central para a política de identidade é o fato de que um grupo exige reconhecimento para sua existência autêntica. Eles não querem ser aceitos como membros neutros de uma sociedade definida pelos grupos majoritários. Eles exigem aceitação em seu ser diferente. Essas estratégias de política de identidade podem ser vistas em ambos os lados do debate. Homossexuais reivindicam aceitação como homossexuais, não apenas como cidadãos, e é por esse motivo que insistem em descrever a homossexualidade como identidade. Grupos religiosos reivindicam o direito de tomar posições que, de outra maneira, poderiam ser rotuladas como discriminatórias, porque sua identidade religiosa necessita ser protegida. Por conseguinte, negam o *status* de identidade de seus oponentes a fim de torná-los impotentes. Parte dessas estratégias de identidade é a identificação de um inimigo. Para o cristianismo evangélico a comunidade homossexual se tornou um desses inimigos, e é isso que eles têm em mente quando falam da “agenda *gay*”. É interessante observar que essa construção emergiu gradualmente e substituiu sua luta contra os comunistas no período após a Segunda Guerra Mundial.¹¹ Quando o anticomunismo perdeu sua plausibilidade, o “discurso do diabo” dos fundamentalistas cristãos encontrou uma nova forma na luta contra a homossexualidade. Isso se vincula, naturalmente, com a estrutura teológica da fé cristã evangélica, em que uma batalha cósmica é central.

⁹ JONES, S. & YARHOUSE, M. *Ex-gays?: A Longitudinal Study of Religiously Mediated Change in Sexual Orientation*. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2007, concluem, com base em um estudo prospectivo e longitudinal, que a ruptura da homossexualidade é possível. Embora seu estudo seja altamente polêmico porque parece se dedicar a fomentar os objetivos do movimento *ex-gay* (ou, de acordo com outros estudiosos, *anti-gay*), ele de fato sugere que não é a orientação sexual que muda, mas a identidade sexual. Além disso, embora participantes tenham apresentado um afastamento da identificação homossexual, eles não desenvolveram uma identificação mais heterossexual.

¹⁰ HEYES, C. Identity Politics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-politics>>.

¹¹ HERMAN, 1997.

Nessa batalha entre Deus e Satanás, o cristão experimenta a vida como estando sob o constante ataque do mal. O fato de o cristianismo estar perdendo sua supremacia o fortalece na convicção de que deveriam estar vigilantes em relação a inimigos. A homossexualidade é, então, uma grande candidata, pois simboliza a ameaça a valores morais tradicionais. Além disso, precisamente porque considera somente uma pequena minoria e porque muitas pessoas ainda compartilham um certo preconceito e aversão em relação à homossexualidade, a estratégia cristã de se opor à homossexualidade reforça sua identidade religiosa e os ajuda a ganhar apoio para sua causa religiosa. A postura diante da homossexualidade se tornou, assim, um indicador de identidade para cristãos ortodoxos, distinguindo-os de crenças mais liberais e da sociedade secular em geral. Esse indicador de identidade funciona no sentido de fortalecer a coesão dentro do grupo ao enfatizar diferenças de outros grupos. Por razões que delineamos, a homossexualidade hoje serve como um apropriado indicador de identidade e, assim, tornou-se muito mais central do que se poderia esperar. Em uma perspectiva histórica, isso não é excepcional, porque a homossexualidade muitas vezes foi associada ao estrangeiro. Na França do início do século XX, ela foi designada de vício alemão, enquanto que, na Alemanha, era chamada de enfermidade francesa. Nos séculos XVI e XVII, ela fora chamada de vício italiano, no século XVIII de vício francês ou inglês e, no século XIX, de “costume árabe”.¹² Daniel Defoe escreveu que ela se originou na Turquia; em Israel, ela é atribuída a árabes; na Argélia, aos franceses; na África Subsaariana, à Europa etc.¹³ Os missionários chamavam-na de pagã, e os evangélicos de hoje a denominam de “agenda gay”. Parece que a homossexualidade é consistentemente interpretada como “outra”, delimitando-se, assim, do próprio.

A política de identidade que opera no movimento *gay* igualmente encontra um alvo fácil em grupos religiosos. Termos como homofobia e fanatismo são usados para denunciar a posição religiosa de outros e descrevê-los como arcaicos, perigosos e alheios a valores centrais da sociedade ocidental moderna. Muitas vezes, emprega-se a linguagem dos direitos humanos para reivindicar igualdade e, de fato, ela tem sido a base legal para a aceitação de casamento entre pessoas do mesmo sexo em vários países. Trata-se, pois, de uma história semelhante de luta e opressão que insiste para que homossexuais se engajem na política de identidade. Mas essa resposta não somente exclui qualquer possibilidade de diálogo. Ela também contradiz importantes princípios do próprio movimento *gay*, porque se aproxima demasiadamente de uma concepção essencialista da homossexualidade. Ao defender os direitos de homossexuais, muitas vezes recorrem ao argumento de que a homossexualidade é natural e inata, enquanto que a maioria dos teóricos e ativistas homossexuais contemporâneos rejeita cada vez mais essas noções de uma sexualidade fixa e, em vez disso, argumenta que a sexualidade pode ser construída e expressa de muitas maneiras fluidas. A batalha religiosa envolvendo a homossexualidade serve, pois, para ambas as partes

¹² TAMAGNE, F. *A History of Homosexuality in Europe*. Berlin, London, Paris 1919-1939. New York: Algora, 2004.

¹³ GREENBERG, D. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988.

reforçarem sua identidade. Não é simplesmente que tenham uma forte identidade que os leva ao conflito um com o outro; trata-se antes de o conflito em que se engajam fortalecer sua identidade. Ambos usam o outro lado como um inimigo projetado. Essa abordagem antitética contradiz noções fundamentais dentro de ambas as comunidades e coloca em perigo qualquer diálogo fecundo.

Talvez seja útil explorar a teoria de Baumann (2004) sobre *selving* e *othering* como um meio de compreender esses processos. Baumann afasta-se da concepção de que reivindicações por identidade inevitavelmente estão correlacionadas a exclusões de alteridade (todo “nós” exclui um “eles”) ao descrever um conjunto mais complexo de três diferentes gramáticas de conectar identidade e alteridade.¹⁴ Ao descrevê-las, dever-se-ia observar que são construídas sobre diferenças entre grupos e não explicam as complexidades em ambos os grupos e a grande sobreposição entre os dois. Nós as empregamos aqui exatamente porque nos ajudam a compreender as maneiras como se concebe a controvérsia. À parte da gramática binária que consta unicamente de oposições (que Baumann denomina de “antigramática”), a primeira gramática é uma gramática orientalizante. De fato, trata-se de uma gramática binária em que o *self* e o outro recebem conjuntos opostos de características. No caso da divisão cristão-homossexual, é possível que cristãos atribuam fidelidade a si mesmos e infidelidade ou promiscuidade a homossexuais.¹⁵ De maneira semelhante, cristãos talvez tenham a tendência de pensar a respeito de si mesmos como dedicados à comunidade e de homossexuais como pessoas inerentemente solitárias. Inversamente, homossexuais podem se crer pessoas abertas, tolerantes e flexíveis, e considerar cristãos limitados, repressivos e rígidos. A gramática orientalizante, no entanto, adiciona sofisticação à gramática binária ao reconhecer que o grupo dos outros talvez tenha algumas características admiráveis que faltam ao próprio grupo. Por exemplo, cristãos descrevem, às vezes, homossexuais como criativos e sensíveis acima da média, e homossexuais talvez considerem cristãos como sendo mais dispostos a sacrificar desejos egoístas. Porém essas atribuições positivas ainda servem a relacionamentos dicotômicos. Por isso essa gramática é, geralmente, um obstáculo para o diálogo.

A segunda gramática é uma gramática de segmentação. Nessa gramática, a sociedade é dividida em diferentes grupos, que são subdivididos de novo e de novo. Por conseguinte, onde duas pessoas talvez pertençam ao mesmo grupo em um nível mais alto dessa hierarquia de segmentação, elas podem pertencer a grupos diferentes em um nível mais baixo. Diferentes subculturas *gays* podem perfeitamente estar separadas umas das outras (e alguns argumentam que homens *gays* e lésbicas não deveriam

¹⁴ Baumann constrói sua teoria sobre uma reinterpretação da obra antropológica de Edward Saïd, E. E. Evans-Pritchard e Louis Dumont, reconhecendo que está usando criativamente as ideias deles em vez de representá-las com precisão. Está além do propósito deste trabalho avaliar a relação entre a obra de Baumann e a de inspiradores.

¹⁵ Muitos estudos do comportamento homossexual dão ampla atenção ao número de parceiros sexuais de homossexuais, mas deixam de fornecer números correspondentes para heterossexuais, nem explicam um grau possivelmente alto de promiscuidade à luz do ambiente sociocultural em que vivem homossexuais ou devido a diferenças entre homossexualidade masculina e feminina e à influência de diferenças de gênero. Sem esse tipo de *background*, esses estudos contribuem para a gramática orientalizante.

ser agrupados juntos), mas podem se associar contra uma sociedade heterossexista. A comunidade homossexual pode experimentar um feroz conflito com outros grupos minoritários (dígamos, étnicos ou religioso-culturais), mas experimentar o mesmo tipo de alienação etc. Dependendo de como se compreende a hierarquia de segmentação, cristãos e homossexuais podem se definir como estando na mesma liga (por exemplo, criticando ou “estranhando” o *status quo* da sociedade burguesa) ou como sendo fundamentalmente diferentes. De fato, parece que podemos testemunhar uma mudança na hierarquia da afiliação religiosa em nossos tempos. Enquanto que, em épocas anteriores, as diferenças denominacionais constituíam talvez o nível mais eminentemente de segmentação, parece que hoje o contraste entre perspectivas mais liberais e mais conservadoras está ganhando importância à custa de fronteiras denominacionais, como é evidenciado pelos vínculos entre católicos, judeus, protestantes e muçulmanos liberais em sua luta por direitos humanos e uma aliança semelhante dos diferentes grupos conservadores que, às vezes, se agrupam em torno de noções de valores da família. Um dos dispositivos retóricos dessa gramática é agrupar os oponentes com outros que são descritos de uma forma negativa. Assim, pregadores fundamentalistas talvez definam homossexuais, pedófilos, terroristas e ladrões como oferecendo um perigo comum aos valores e à segurança da sociedade. Inversamente, ativistas *gays* podem agrupar cristãos com talibãs, nazistas e outros opressores. Embora essa gramática de segmentação permita a consciência contextual e a compreensão de que no nível mais alto todos nós pertencemos ao mesmo grupo, ela facilmente é empregada para demonizar o outro e impedir qualquer diálogo apropriado.

A terceira gramática é descrita como abrangência. Essa gramática reconhece a diferença do outro, mas então define um nível mais alto em que o outro é semelhante ao *self*. Essa semelhança, contudo, não é definida como uma ordem mais alta como na gramática de segmentação, mas é definida pelas características do *self* que são projetadas sobre o outro. Consequentemente, essa gramática é muitas vezes usada primordialmente por grupos dominantes que incorporam (ou colonizam) os grupos minoritários permitindo que se sintam diferentes e reinterpretando-os como sendo intrinsecamente iguais, resistindo assim ao desafio à autocompreensão do grupo dominante inerente ao encontro com o outro. Um exemplo é a tendência (declinante) de aceitar relacionamentos homossexuais, mas esperando que sejam semelhantes a relacionamentos heterossexuais no sentido de que um parceiro deveria ser o “macho” e o outro a “fêmea”. Essa gramática está presente, por exemplo, na pesquisa que procura explicar as origens da homossexualidade sem fazer a mesma pergunta sobre a heterossexualidade (supondo que esta seja o caso normal que não exige explicação). Aceita-se a homossexualidade, mas ela é patologizada. Reveladoramente, esse tipo de pesquisa é, muitas vezes, apoiado por grupos baseados na fé e visto com suspeição por ativistas *gays*, precisamente porque os pressupostos subjacentes não são desafiados. Grupos minoritários presentes em uma sociedade que promove gramáticas de abrangência geralmente aprendem a viver de acordo, e até mesmo se definem nos termos do grupo hegemônico. É um esforço importante na política de identidade exigir que não se seja aceito por ser essencialmente semelhante, mas por ser diferente. Na emancipação de homossexuais, eventos polêmicos de alta visibilidade, como paradas do

orgulho *gay*, têm servido para desafiar o tipo de gramática de abrangência, exatamente por serem não conformistas, embora se possa perguntar se a forma realmente difere de exibições heterossexuais comparáveis em carnavais e outros eventos.

Histórias da igreja sobre a homossexualidade

Movimentando-se desse nível macro para o nível meso de comunidades religiosas, é útil investigar as diferentes histórias religiosas que estão sendo narradas. Em nosso projeto de pesquisa, pudemos identificar quatro diferentes discursos entre nossos participantes, que cresceram todos em um contexto protestante conservador ou evangelical. Os dois primeiros pareciam mais proeminentes nas narrativas evangelicais, os dois últimos nas protestantes conservadoras, mas não extrairemos conclusões maiores disso. Nosso propósito é descrever algumas características estruturais em vez de generalizar, a partir desse material, características mais complexas de tradições religiosas como tais.

A primeira história está focada na santidade e vitória. A vida humana é compreendida como uma luta constante contra o pecado e a tentação, o que significa que a conversão pessoal, uma experiência de renascimento e a santificação definirão a vida cristã. Guiados e empoderados pelo Espírito Santo, os crentes deveriam e podem ser vitoriosos nessa luta. Eles deveriam ser críticos em relação às próprias afeições, porque essa é exatamente uma área de tentação. Diz Helen, de educação evangelical (25): “Considero esse relacionamento homossexual secreto que tive como um erro que cometi e como algo que simplesmente não me serve. E isso simplesmente, isso simplesmente não vai acontecer de novo”. Em vez disso, eles deveriam se concentrar em sua relação com Deus e viver de acordo com ela. Quase sem exceção, a homossexualidade é vista como parte do mundo do pecado e da tentação, e os participantes que foram educados e ainda vivem nesse discurso tendem a dizer que têm conflitos homossexuais em vez de desenvolver uma identidade *gay*. David (29, batista) diz: “Eu me debato com a homossexualidade, mas tenho a liberdade agora de fazer uma escolha daquilo que quero em minha vida. E essa é a liberdade que Deus oferece”. “Eu fui criado homem, de modo que sou chamado a estar com uma mulher. É isso que a Bíblia me diz. Logo, se eu estivesse com um homem, eu falharia em minha vocação”. Isso se relaciona com a crença de que nada está além da possibilidade de Deus de mudar, incluindo a orientação sexual. Em geral, esse discurso permite experiências pessoais, inclusive enfatiza sua importância, mas apenas à medida que são moldadas segundo o discurso dominante e controladas por ele.

A segunda história concorda com o foco em um relacionamento pessoal com Deus, mas dá mais crédito a experiências pessoais com Deus. É por isso que nós a rotulamos de discurso subjetivo. Coloca-se em primeiro plano a autêntica vida pessoal com Deus, o que implica, às vezes, divergência dos ensinamentos tradicionais da comunidade. Andreas (23, evangelical) relaciona isso com experiências particulares: “E no momento em que meu pai e eu tínhamos terminado de orar sobre como eu iria lidar com minha homossexualidade, viu-se, de fato, um grande arco-íris no céu. E

foi como se Deus também o aprovasse. Pensei: sim, independentemente de qualquer coisa, Deus te ama de qualquer maneira e não te destruirá. Pois o sinal do arco-íris representa, naturalmente, o amor infinito de Deus, e para com o ser humano. E também é, naturalmente, o sinal da comunidade *gay* e da diversidade dos seres humanos”. Geralmente esse discurso não permite uma ruptura real com questões centrais, entre as quais a comunidade dos participantes contava a homossexualidade por causa dos motivos descritos anteriormente. No entanto, a subjetividade religiosa é enfatizada mais do que no discurso de santidade e vitória, porque se crê e espera que Deus se comunique diretamente com crentes individuais e os dirija de maneira individualizada. Ainda existe heteronomia, mas a comunidade religiosa desempenha um papel menos central nela.

A terceira história é uma história de obediência à lei de Deus e está mais presente em círculos protestantes conservadores. Histórias de vida e histórias de fé somente são consideradas legítimas quando concordam plenamente com a revelação bíblica da forma como ela é compreendida nessas comunidades, geralmente sublinhando a inerrância bíblica e a autoridade absoluta. Evert (29, protestante ortodoxo) escutou seu pastor responder à sua homossexualidade: “A homossexualidade é um pecado e não está de acordo com o propósito divino”. Carolyn, reformada pietista (27), conta-nos: “Eu me sentia cada vez mais imperfeita e comecei a me perguntar: se és lésbica, vais fazer a opção de envolver-te no pecado? Como ser humano, jamais posso ser completamente feliz, porque sou *gay* e não sei lidar com minha identidade. Mas como filha de Deus tampouco posso ser perfeita ou realmente me chamar alguma vez de filha de Deus, porque não consigo encontrar meu caminho na fé. Mas eu gostaria de pedir a Deus que me abençoasse e apoiasse”. As referências bíblicas são mais fortes do que no discurso de santidade, assim como é a convicção de que a vitória sobre o pecado e a tentação está fora do alcance. O pecado permanece um elemento constante da vida humana, apenas aumentando a culpa e a dependência de Deus por perdão. A experiência humana é importante apenas no sentido de talvez nos dizer até que ponto somos verdadeiramente alcançados pela graça imerecida de Deus. Ela não é uma fonte de percepção do que Deus espera de nós, porque isso é revelado não somente na Bíblia.

A quarta história é uma história de responsabilidade. Esse discurso sublinha a importância da obediência e do reinado de Deus, mas deixa mais espaço para a responsabilidade pessoal, pois minimiza a dependência dos ensinamentos da igreja para decidir o que Deus está pedindo de um indivíduo e, em vez disso, enfatiza que nossas próprias escolhas desempenham um papel central. Assim, nas palavras de Gerwin (29, reformado): “E, a partir daquele momento, realmente tentei criar, de maneira muito consciente, um mundo em que pudesse viver, porque é este quem eu sou, esta é a maneira como sou”. Isso não equivale a dizer que todas as opções estejam abertas, porque a responsabilidade é exatamente descobrir a vontade de Deus. Mas o *locus* da autoridade nesse discurso passa a ser, pelo menos parcialmente, interno. Irene (30, *background* denominacional misto) é muito radical nesse aspecto: “Tenho de aprender a me conhecer e a remover as barreiras de modo que possa me tornar cada vez mais eu mesma, encontrar este eu único que faz a conexão com a grande luz e com Deus que, bem, me espera ser ou espera que eu seja. Esta é minha vocação, ser eu”.

Essas quatro histórias podem ser encontradas entre nossos participantes. Como era de esperar, elas têm um efeito diferente sobre a maneira como indivíduos podem construir sua narrativa de vida e de fé e desenvolver uma identidade religiosa e/ou sexual, como elaboraremos no próximo parágrafo. Neste ponto queremos destacar as dimensões estruturais desses quatro discursos. Os discursos de santidade e obediência compartilham um *locus* predominantemente externo de autoridade e, por isso, uma forte heteronomia. Subjetividade e responsabilidade apresentam um *locus* interno de autoridade e uma heteronomia mais fraca. Hesitaríamos em falar de autonomia cedo demais ou implicar que a autonomia está ausente nos outros discursos, mas é, no mínimo, uma diferença no grau de autoridade externa. A diferença entre os discursos de santidade e subjetividade, por um lado, e dos discursos de obediência e responsabilidade, por outro lado, tem a ver não só com os diferentes grupos de participantes mais evangélicos *versus* participantes mais protestantes e as teologias envolvidas nesses *backgrounds*. Também está implícita nisso uma distinção entre um foco mais forte sobre afeto nos dois primeiros e um foco mais forte sobre dimensões racionais nos dois últimos.

Histórias de fé de cristãos *gays*

Como esses discursos e a construção de conflito entre fé cristã e homossexualidade afetam cristãos *gays*? Isso é o que estamos investigando neste projeto, coletando entrevistas autobiográficas de um grupo de jovens de *backgrounds* evangélicos ou reformados ortodoxos. Em nossas análises, nós nos concentramos em estratégias de identidade que eles usam para lidar com seus elementos de identidade conflitantes. Com esse propósito, distinguimos entre identidade social e pessoal. Isso de novo leva em consideração os aspectos pragmáticos e retóricos de identidade e não só os aspectos referenciais ou essenciais. Não é apenas “quem sou eu”, mas também “a quem quero pertencer”. Enquanto a identidade pessoal enfoca primordialmente a questão de como se pode criar uma história de vida significativa e de certa forma consistente, a identidade social enfoca a questão de como se podem combinar diferentes pertencimentos a grupos. Enquanto essas pertencimentos a grupos não se excluem uma à outra, geralmente nem sequer as percebemos. Nós autores deste trabalho quase não temos consciência, por exemplo, de sermos homens e holandeses, porque essas duas pertencimentos não são mutuamente excludentes. Mais do que isso, ambas nos identificam como fazendo parte dos grupos hegemônicos dos Países Baixos. O fato de fazermos parte do fórum acadêmico e estarmos conectados a grupos religiosos já envolve muito mais tensões, porque o que dizemos e fazemos em cada um desses grupos não é necessariamente aceitável no outro. Quando os diferentes grupos estão em uma relação mais conflituosa, começamos a falar de hibridismo, e a pertença dual a grupos é, às vezes, descrita em termos de identidade hifenizada. Quando alguém se encontra na situação de ser, simultaneamente, cristão evangélico e homossexual, essa tensão, às vezes, pode ser in suportável considerando as maneiras como os discursos são construídos e executados.

De acordo com a teoria da identidade social, temos a opção de definir que nossas características sejam parte de nossa identidade social e colocá-la em primeiro plano em nossa *performance* ou mantê-la privada e vê-la como uma característica pessoal que pouco tem a ver com nossa pertença de grupo.¹⁶ Podemos organizar nossa vida social em torno dessa característica ou podemos decidir torná-la mais ou menos invisível. Isso não significa necessariamente que a negamos ou suprimimos, mas somente que afirmamos sua irrelevância para nossa identidade social. Se descobrirmos dentro de nós mesmos certas características que estão conectadas com os grupos hegemônicos, segue-se uma autoavaliação positiva, e integramos essas características sem muita consideração. Isso significa dizer que aceitamos esses elementos como parte de nossa identidade pessoal e social e nos orgulhamos deles. Em um grupo religioso evangélico, experimentar um milagre divino é um desses elementos que é facilmente integrado. Se, por outro lado, descobrimos algo que nos conecta com grupos marginalizados ou reprimidos, acabamos tendo uma autoavaliação negativa. Uma maneira de resolver isso é ver a identidade não desejada como uma questão pessoal. Ao deixá-la de fora de nossa identidade social, podemos evitar nossa identificação com um grupo marginalizado. É isso que acontece quando cristãos homossexuais dizem, por exemplo, que não são homossexuais, mas somente têm problemas homossexuais. Ao tomarem essa posição, seu grupo religioso muitas vezes os aceitará como alguém dos seus, porque sua homossexualidade não é aceita, mas definida como algo contra o qual se deve lutar. De forma semelhante, em segmentos da subcultura *gay*, uma posição negativa em relação à religião pode resultar no fato de homossexuais minimizarem seus anseios, suas experiências e crenças religiosas.

Em nossa pesquisa, encontramos diferentes estratégias de negociar os elementos de identidade conflitantes de religião e homossexualidade. Para descrever essas estratégias, distinguimos quatro modos básicos.¹⁷ O primeiro é a escolha por um estilo de vida religioso. Isso implica adesão a grupos religiosos e minimizar elementos de identidade homossexuais. Alguns chegam ao ponto de rejeitar completamente sua homossexualidade na forma de negação ou de uma busca por cura como no movimento *ex-gay*.¹⁸ Outros admitem ter atrações homossexuais, mas essas são concebidas como fraquezas a serem combatidas em vez de partes de sua identidade. “Minha sexualidade é minha identidade? Não, essa não é minha identidade primordial. Bem, eh, como a descrevo agora: Sou filho de Deus: essa é minha identidade primordial. De uma perspectiva sexual estou confuso, essa é a maneira como o experimento, eh, mas fui criado como homem. E a partir da Bíblia e da maneira como se coaduna, só posso

¹⁶ TAJFEL, H. *Human groups and social categories*. Studies in social psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

¹⁷ RODRIGUEZ, E. M.; OUELLETTE, S. C. Gay and Lesbian Christians. Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 39, n. 3, p. 333-347, 2000; SCHNOOR, R. F. Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities, *Sociology of Religion*, v. 67, p. 43-60, 2006.

¹⁸ ERZEN, T. *Straight to Jesus*. Sexual and Christian Conversions in the Ex-gay Movement. Berkeley: University of California Press, 2006.

ver uma coisa: que um homem foi criado para uma mulher. Logo, há duas opções: ou esse é o caso ou se fica sozinho na vida” (Davi). Quando se envolvem em atividades homossexuais, isso é interpretado como incidência no pecado, um erro ao qual não se deveria atribuir demasiada importância. “Eu mesma não sou homossexual, mas tive um relacionamento com uma moça” (Helen). Para outros, esse comportamento faz mais ou menos parte de suas vidas, mas simplesmente não constitui algo sobre o qual se fale, muito menos ainda se reivindique como sua identidade.

O segundo modo é exatamente o oposto, a opção por um estilo de vida *gay*. Neste caso, abandona-se a afiliação religiosa em favor de uma identidade claramente homossexual. Gerwin sentiu que seria hipócrita “engajar-se em um ambiente cristão sem estar convencido da fé cristã”. Para muitos, essa escolha resulta do desapontamento com sua fé, Deus, sua igreja ou parceiros de fé. É possível que tenham tentado muito superar sua homossexualidade, apenas para descobrir que essa condição não irá desaparecer. Talvez estejam desapontados com atitudes negativas de pastores ou membros da igreja e respondam à rejeição que experimentam com uma espécie de contrarrejeição.¹⁹ Sebastian (reformado, perto dos trinta) descreve como aprendeu que “Deus puniria qualquer pessoa que de alguma forma saísse dos trilhos”. Ele começou a se perguntar: “O que quero para mim e não mais o que outros querem que eu faça ou o que Deus quer que eu faça. Em um determinado momento foi exatamente assim: com que eu me sinto confortável e o que eu quero? E o que vai me fazer feliz? Assim, neste momento, abri mão de minha fé. Não frequento mais a igreja, não creio mais em Deus. E, se ele existe, então sou extremamente azarado, mas simplesmente não creio nisso”. Dentro do movimento *gay*, essa posição negativa em relação ao cristianismo é bastante difundida e geralmente é construída sobre experiências individuais de rejeição. Para alguns há um persistente anseio religioso que não pode ser acomodado em qualquer forma de afiliação religiosa por causa de suas experiências negativas, deixando-os tão somente com a opção de desenvolver algum tipo idiossincrático e quase secreto de vida espiritual. Ele não está conectado – nesse modo – com um grupo ou uma identidade religiosa.

No terceiro modo, esses extremos são combinados no que se chama de abordagem de *commuter* [pessoa que viaja diariamente para o trabalho] a identidades. Aqui as pessoas transitam de uma identidade para outra, pertencendo a dois grupos mutuamente excludentes no que pode ser visto como mundos paralelos. Mesmo quando mantinha um relacionamento com outra mulher, Carolyn disse: “Mas jamais terei de fato a coragem de expor isso nem terei a coragem de escolher essa vida porque, eh, creio que minha família não será capaz de lidar com isso”. Regularmente esses mundos diferentes são localizados em áreas diferentes, no mínimo consistem de grupos, indivíduos e valores diferentes. Um exemplo revelador envolve um estudante que era muito ativo na igreja em sua cidade natal durante os finais de semana. Durante a semana, porém, vivendo em Amsterdã, estava associado com outras pessoas *gays*

¹⁹ YIP, A. K. T. The Politics of Counter-rejection. Gay Christians and the Church. *Journal of Homosexuality*, v. 37, n. 2, p. 47-63, 1999.

e inclusive começou a trabalhar em um bar *gay*. Ele se sentia conectado a ambos os mundos de uma forma sincera, mas não tinha como combinar esses dois mundos. Em muitos casos, esse modo é usado para desenvolver uma nova identidade *gay* quando alguém não está pronto ou disposto a abrir mão de uma antiga identidade religiosa. Assim, Evert nos conta que estava “frequentando essa organização *gay* cristã e desfrutando aquelas atividades e, ao mesmo tempo, não o contava a meus amigos. Assim, quanto ao restante, não o integrando em tua vida. Não querendo dar esses passos”. Muitas vezes, porém, só é possível viver em um modo de *commuter* por um tempo limitado, porque é cada vez mais difícil impedir que os dois grupos em que se vive se encontrem um com o outro.

O quarto modo é, então, uma integração sem costura de ambos os elementos de identidade. Neste modo, não se veem mais esses elementos como mutuamente excludentes, embora os grupos a que se pertença ainda possam ser antagonísticos um em relação ao outro. O integrador supera esse antagonismo e, em vez disso, desenvolve uma identidade que inclui tanto os elementos religiosos como os elementos homossexuais. Diz Floor (23, evangelical): “Se afirmares: Deus te ama da maneira que és. Então, então isso também tem de ser o caso se tu, se tu és dessa maneira, isso é inevitável. Eu dei esse passo em um determinado momento e eu estava assim: bem, sim, então devo confiar nEle nessa questão, então devo confiar em Deus de que isso está *ok*”. Muitas vezes, integradores constatam que em seu grupo religioso há mais aceitação de sua homossexualidade do que tinham antecipado, às vezes sob a condição de não entrarem em um relacionamento homossexual. Em outros casos, integradores passam para um outro grupo religioso que é mais acolhedor. Em ambos os casos, contudo, a pessoa encontra uma maneira de combinar os elementos de identidade em uma história integrada.

Esses quatro modos são expressões e resultados temporários ou permanentes da negociação entre elementos de identidade conflitantes. Muitos indivíduos mudam de um modo para outro até encontrarem um modo com o qual se sintam à vontade. Alguns continuam mudando porque nenhum modo realmente lhes permite conectar suas lealdades conflitantes. Se eles têm êxito ou não em encontrar histórias alternativas que os ajudem a conectar sua identidade religiosa e sua identidade sexual depende parcialmente de quanto espaço oferece o discurso religioso hegemônico. Aqui os dois discursos com uma forte autoridade externa (santidade e obediência) são mais problemáticos do que os dois discursos com autoridade externa mais fraca (subjetividade e responsabilidade). De fato, constatamos que participantes com um *background* de discurso de obediência tinham o menor espaço para explorar alternativas, exatamente porque todo esforço de fazer isso já se qualificava como desobediência ou rebelião. Algumas das histórias mostram como indivíduos podem aprender a transcender esse discurso e reformulá-lo na direção de um discurso de responsabilidade, que lhes dará mais opções. Em certo sentido, isso é possível porque o discurso de responsabilidade é necessariamente um subtexto ao discurso de obediência, e vice-versa. De forma semelhante, indivíduos procedentes de um *background* de discurso de santidade podem começar a explorar suas opções somente se aprenderem a reformular o discurso na direção do discurso de subjetividade. Aqueles que não encontram o espaço para esse

tipo de reformulação são deixados unicamente com a opção de sucumbir completamente ao discurso dominante ou abandoná-lo, abrindo mão, assim, inteiramente de sua identidade religiosa.

O que essas estratégias de identidade individuais refletem é, no final das contas, a necessidade de diálogo entre os grupos conflitantes de que fazem parte. É exatamente porque esses grupos não entram em diálogo que indivíduos são apanhados no meio e forçados a resolver essa tensão por conta própria. Talvez encontrem parceiros no caminho e desenvolvam novas comunidades que os ajudam a construir pontes entre os grupos conflitantes a que pertencem. Mas permanece o fato de que suas lutas de identidade resultam das estratégias de identidade desses mundos em conflito.

Implicações pastorais

A principal implicação pastoral desta análise matizada é que cada situação individual tem suas questões e opções específicas. Às vezes, estratégias radicais de exposição são defendidas como a única opção viável. Isso significa aceitar suas atrações sexuais como uma característica definidora da identidade, construir a vida em torno disso e se posicionar em relação a outros como *gay*, lésbica ou bissexual. Mas isso pode resultar em uma perda radical de seu contexto social e ser abandonado por outras pessoas significativas. Embora a comunidade *gay* tenha sido para muitos um contexto alternativo ou uma “família de opção”, o preço pago por essa estratégia ainda é, para muitos, o distanciamento da própria família de origem. Como mostra nossa pesquisa, às vezes também há um preço espiritual a pagar. Quando alguém aprendeu que Deus não pode aceitar a homossexualidade, então aceitar a própria sexualidade pode vir ao preço de abandonar a Deus. A apostasia então talvez não seja uma opção, mas uma conclusão inevitável.

Explorando estratégias alternativas, muitos de nossos participantes tentam preservar os vínculos sociais e religiosos em suas vidas. A estratégia do estilo de vida cristão tem muito a oferecer no sentido de fortalecer a identidade religiosa, mas vem ao preço de minimizar a identidade sexual. Além disso, essa estratégia está arraigada na compreensão de que se deve desconfiar dos próprios sentimentos mais fundamentais ao ponto de vê-los como pecaminosos ou patológicos. Isso não é necessariamente prejudicial para todos, mas certamente é um fator de risco psicológico que pode levar à depressão ou ao incessante escrutínio dos próprios sentimentos para se assegurar de que eles ainda estão dentro dos limites.

A estratégia de *commuter* permite que a pessoa desenvolva múltiplas identidades e participe em grupos sociais diferentes e inclusive conflitantes. Isso pode ser especialmente importante quando uma pessoa está explorando diferentes aspectos do *self* e diferentes opções de estilo de vida. Permite desenvolver novos elementos de identidade sem descartar imediatamente a velha organização de identidade. O preço por essa estratégia é a desintegração. Em alguns casos, isso não passa de um preço muito pequeno comparado com o preço pago em outras estratégias. Especialmente em certas minorias étnico-culturais e religiosas, uma identidade homossexual é in-

concebível. Uma estratégia de *commuter* pode servir para se permanecer inteiramente em sua comunidade e ainda criar alguma concessão para seus desejos homossexuais. Muitos, no entanto, não conseguem viver essa “vida dupla” durante um tempo muito longo sem sofrer com a desintegração.

A estratégia integradora pode ser considerada, de muitas formas, um resultado ideal. Ela permite combinar elementos da identidade sexual e da identidade religiosa em uma identidade híbrida. Para muitos, contudo, isso implica mudar de afiliação religiosa porque o grupo a que se pertencia em primeiro lugar não consegue acomodar membros que aceitam sua homossexualidade. Em consequência, sua perspectiva e convicções religiosas geralmente mudam em grau maior ou menor, o que pode parecer ameaçador no início. A longo prazo essa estratégia parece preferível, mas geralmente acarreta mudanças bastantes dramáticas, e nem todos estão à altura disso. Ademais, a presente polarização entre subculturas cristãs e *gays* torna essa estratégia implausível para muitos, especialmente quando fazem parte de um grupo religioso com uma postura negativa frente à homossexualidade.

Para o conselheiro pastoral, a tarefa é ajudar o cliente a explorar as diferentes opções, seu potencial e o preço a ser pago. Em vez de tomar uma única trajetória (exposição clássica) como o padrão para todos, o conselheiro deveria ver todas as estratégias como esforços para lidar com resultados positivos e negativos. Mudar de uma estratégia para outra é trabalho árduo, especialmente quando envolve criticar o discurso religioso principal. Conselheiros não deveriam visar a uma mudança radical de discurso (digamos, de obediência para autonomia), mas apoiar o cliente a criar mais espaço de vida dentro do discurso. Pequenos passos são necessários para ajudar o cliente a negociar as exigências e possibilidades de seu contexto religioso e os desejos e significados sexuais que parecem fora do lugar.

Conclusão

Será necessário realizar uma pesquisa adicional para explorar como essas estratégias de identidade interagem exatamente no grupo e no aspecto individual e como interferem em perspectivas teológicas. Outro passo na pesquisa será desenvolver modelos de diálogo que sejam adequados para grupos religiosos específicos lidarem com a homossexualidade. O que tentamos deixar claro nesta contribuição é o fato de grupos religiosos e sexuais poderem colher benefícios do antagonismo e usar a controvérsia em sua própria política de identidade. Se isso for verdade, a disposição de se engajar no diálogo será mínima. Em segundo lugar, exploramos como indivíduos que pertencem a ambos os grupos têm dificuldade em negociar sua dupla afiliação. Compreender seu diálogo interno pode nos ajudar a compreender as complexidades do conflito todo e atender à necessidade daquelas pessoas que facilmente podem se tornar as baixas de nossas guerras culturais.

Referências bibliográficas

- BAUMANN, G. *Grammars of Identity/Alterity: A Structural Approach*. Oxford: Berghahn Books, 2004.
- BRUEGGEMAN, W. *Theology of the Old Testament*. Testimony, Dispute, Advocacy. Minneapolis: Fortress, 1997.
- ERZEN, T. *Straight to Jesus*. Sexual and Christian Conversions in the Ex-gay Movement. Berkeley: University of California Press, 2006.
- GANZEVOORT, R. R. Reading by the lines. Proposal for a narrative analytical technique in empirical theology. *Journal of Empirical Theology*, v. 11, p. 23-40, 1998.
- GANZEVOORT, R. R.; VAN DER LAAN, M. & OLSMAN, E. *Adam en Evert. Spanningen Tussen Kerk en Homoseksualiteit*. Kampen: Ten Have, 2010. [Adão e Estêvão. Tensões entre igreja e homossexualidade.]
- GREENBERG, D. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1988.
- HERMAN, D. *The Antigay Agenda*. Orthodox Vision and the Christian Right. London: University of Chicago Press, 1997.
- HEYES, C. Identity Politics. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2008. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/identity-politics>>.
- JONES, S. & YARHOUSE, M. *Ex-gays?: A Longitudinal Study of Religiously Mediated Change in Sexual Orientation*. Downers Grove (IL): IVP Academic, 2007.
- LEWIS, N. M. Mental health in sexual minorities: Recent indicators, trends, and their relationships to place in North America and Europe. *Health & Place*, v. 15, p. 1029-1045, 2009.
- LONG, R. E. *Men, homosexuality, and the Gods*. An exploration into the religious significance of male homosexuality in world perspective. New York: Harrington Park Press, 2004.
- PATTON, M. Q. *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Thousand Oaks: Sage, 2002.
- RODRIGUEZ, E. M.; OUELLETTE, S. C. Gay and Lesbian Christians. Homosexual and Religious Identity Integration in the Members and Participants of a Gay-positive Church. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 39, n. 3, p. 333-347, 2000.
- SCHNOOR, R. F. Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities. *Sociology of Religion*, v. 67, p. 43-60, 2006.
- TAJFEL, H. *Human groups and social categories*. Studies in social psychology. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- TAMAGNE, F. *A History of Homosexuality in Europe*. Berlin, London, Paris 1919-1939. New York: Agora, 2004.
- YIP, A. K. T. The Politics of Counter-rejection. Gay Christians and the Church. *Journal of Homosexuality*, v. 37, n. 2, p. 47-63, 1999.

DIRETRIZES PARA PUBLICAÇÃO DE ARTIGOS

Escopo / Foco / Missão

Estudos Teológicos é um periódico semestral de *livre acesso* do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia publicado nos formatos impresso (0101-3130) e eletrônico (2237-6461). A revista publica textos inéditos e revistos em português, espanhol, alemão e inglês de pesquisadores nacionais e estrangeiros na área de teologia e textos interdisciplinares em diálogo com a teologia, atuando como um canal de socialização do conhecimento teológico e de pesquisas que apresentem temas relevantes à teologia na interface com as diferentes áreas do conhecimento.

Missão: Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.

Qualis A2 (teologia); B2 (interdisciplinar)

Este periódico está indexado no Portal do Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER/IBICT), no Latindex (Sistema Regional de Informação em Linha para Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal), na ATLA Religion Database, publicado pela American Theological Library Association, Evanston, Illinois, EUA, no Portal de Periódicos da CAPES, no Sumários.org, no DOAJ (Directory of Open Access Journals), no E-Revistas (Plataforma Open Access de Revistas Científicas Eletrônicas Espanholas y Latinoamericanas), no RCAAP (Repositório Científico de Acesso Aberto de Portugal) e no Catálogo da Biblioteca da Faculdades EST. Cadastrado no Diadorim (Diretório de políticas das revistas científicas brasileiras sobre o acesso aberto aos artigos por meio de repositórios institucionais).

Política de submissão

A revista Estudos Teológicos é destinada a pesquisadores, professores, clérigos de instituições religiosas, estudantes e ao público em geral como fonte de conhecimento e pesquisa. Com o propósito de socializar pesquisas e de se tornar um canal de acesso ao conhecimento teológico, possui uma versão *on-line* sem restrições de acesso.

A revista aceita textos (artigos e resenhas) no formato do *Microsoft Word 2003* ou *2007* (extensão *.doc* ou *.docx*) de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito

da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que a temática esteja vinculada a um tema ou a uma preocupação teológica. Os textos devem ser submetidos pelo portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* (Open Journal Systems).

Todos os interessados podem se cadastrar no portal da revista como leitor, autor e avaliador, sendo este último sujeito à aprovação do editor-chefe da revista. A aprovação de avaliadores se dá mediante o preenchimento dos critérios de seleção – qualificação na área – e o encaminhamento de textos ocorre mediante a demanda na área de atuação e o interesse de avaliação (tópicos e especialidades).

Todos os textos são submetidos ao exame simultâneo de dois avaliadores integrantes do conselho científico do periódico pelo sistema de avaliação cega (*Double Blind Review*). Nem os autores nem os avaliadores terão seus nomes divulgados durante a avaliação. Os avaliadores possuem um prazo de até quatro semanas para emitir um parecer favorável, desfavorável ou favorável sob condições de revisão. Um terceiro avaliador pode ser consultado, caso haja divergência de opinião nos pareceres. Esse terceiro avaliador terá igualmente um prazo de até quatro semanas para emitir seu parecer. Os critérios de avaliação estão pautados em questões de forma – ortografia, gramática, obediência às normas da ABNT e à formatação exigida pela revista – conteúdo – consistência na argumentação, uso de referências atualizadas, clareza de pensamento – e pesquisa – fundamentação teórica, problematização e hipóteses delineadas. As diretrizes de avaliação são orientadas pelas seguintes questões:

- O conteúdo do texto é pertinente para a publicação?
- O título é condizente com o conteúdo do texto?
- O resumo e o *abstract* são apresentados de forma concisa e clara e obedecem às normas do periódico?
- As palavras-chave e as *keywords* expressam o conteúdo do texto?
- A abordagem da temática é consistente?
- A argumentação do texto está bem construída?
- O raciocínio está claro?
- A linguagem está clara e fluente?
- O texto precisa de algum acréscimo?
- Há alguma parte do texto que pode ou deve ser suprimida ou excluída?
- As referências estão adequadas e são suficientes?
- Há referências na lista final que não estão indicadas no corpo do texto?
- O texto está de acordo com as normas de publicação definidas pelo periódico?
- A organização e o tamanho do texto estão adequados?
- O texto explicita os princípios éticos adotados na coleta de dados que envolvem seres humanos?
- O conteúdo e a linguagem do texto respeitam as diferenças entre gêneros, etnias, crenças, sem veicular ódio ou preconceito a quaisquer indivíduos ou grupos eventualmente referidos no texto?
- Comentários e sugestões.

Diretrizes para autores

A revista aceita textos (artigos e resenhas) de âmbito nacional e internacional de doutores vinculados a núcleos e grupos de pesquisa de programas de pós-graduação em teologia e de áreas afins (dentro do âmbito da área das ciências humanas e das ciências sociais aplicadas) desde que o assunto do texto esteja vinculado a um tema ou a uma preocupação teológica.

Os arquivos dos textos deverão ser submetidos pelo sistema *on-line* (*Open Journal Systems*) no portal da revista, mediante cadastro e criação de *login* e *senha* e encaminhados, preferencialmente, nas extensões DOC (*Microsoft Word 2003*) ou DOCX (*Microsoft Word 2007*) ou ainda RTF (*Rich Text Format*). Outros formatos de arquivo (por exemplo, PDF) não serão aceitos.

Os textos podem ser redigidos em português, espanhol, alemão ou inglês, devendo primar por uma linguagem clara e fluente e obedecer às normas ortográficas vigentes no país de origem. Textos enviados em outros idiomas estarão sujeitos à revisão especializada, cujas despesas estarão sob encargo da autoria do texto.

Os textos (artigos) deverão ter preferencialmente um autor ou autora, permitindo artigos com até três autores (máximo). Caso houver coautoria, ao menos um autor ou autora deverá corresponder ao perfil indicado acima (ter titulação de doutorado e estar vinculado a um núcleo ou grupo de pesquisa de um programa de pós-graduação). Resenhas deverão ter obrigatoriamente apenas um autor ou autora.

Autores e autoras que encaminharem textos que utilizam características especiais (imagem, fontes gregas, hebraicas etc.) deverão redigir uma observação em “Comentários ao Editor” no sistema de submissão e encaminhar separadamente as fontes (no formato TTF) e as imagens (em JPG, com resolução em 300 dpi) para o seguinte e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicando no assunto “REF.: Submissão de texto na ET”.

Observação: Os autores deverão estar conscientes de que a utilização de determinadas imagens pode implicar ocasionalmente a busca de uma declaração ou autorização de uso das mesmas.

Os textos não deverão exceder 15 páginas (incluída a lista de referências) para artigos científicos e 4 páginas para resenhas e deverão seguir as seguintes especificações de configuração:

- O *layout* de página deverá estar configurado em papel A4, com as margens superior e esquerda definidas em 3 cm e as margens inferior e direita em 2 cm.
- Os textos deverão utilizar fonte Times New Roman em tamanho 12 pt, com espaçamento entrelinhas de 1,5 e recuo de 1,5 cm na primeira linha nos parágrafos.
- O conteúdo do texto deve ser dividido em tópicos e, eventualmente, subtópicos não numerados, em negrito, sem recuo de primeira linha. Os tópicos do desenvolvimento são de livre atribuição nominal do autor e devem ser obrigatoriamente antecedidos pela “introdução” e seguido pelas “considerações finais” e a lista de “referências”.

- Todas as indicações de referências utilizadas no corpo do texto deverão vir em nota de rodapé no sistema autor-data de acordo com a norma NBR 10.520 da ABNT. A primeira referência à determinada obra deverá vir completa e as seguintes utilizarão o modelo SOBRENOME, ANO, PÁGINA. Não deverão ser utilizadas expressões latinas, tais como *idem*, *ibidem*, *opus citatum* em caso de repetição de referência. Exemplo:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Citações diretas: As citações diretas de até 3 (três) linhas deverão estar no corpo do texto entre aspas (“”), acompanhando a configuração dos parágrafos. As citações diretas com mais de 3 (três) linhas deverão ser apresentadas em paragrafação especial: recuo esquerdo de 4 cm, sem recuo de primeira linha, em espaçamento entrelinhas simples, espaçamento entre parágrafos no modo “automático”, fonte Arial tamanho 10 pt, sem a utilização de aspas no início e no final da citação.
- A lista de referências deverá seguir a seguinte formatação: fonte Arial tamanho 12, espaçamento entrelinhas simples, alinhamento à esquerda, espaçamento entre parágrafos no modo automático. Somente deverão ser listadas as referências que foram efetivamente indicadas no corpo do texto.
- Tabelas, gráficos, quadros e figuras deverão seguir as orientações da NBR 6029 da ABNT. Esses elementos deverão estar inseridos no corpo do texto. As figuras também deverão ser encaminhadas separadamente por e-mail, conforme indicado acima.
- Demais questões seguirão as especificações da ABNT.

A primeira página deve conter obrigatoriamente os seguintes itens:

- Título em português, centralizado, em caixa alta, negrito, com fonte Arial tamanho 14 pt.
- Título em inglês, centralizado, em caixa alta, com fonte Arial tamanho 12 pt.
- Nome do(s) autor(es) no canto direito, seguido de uma nota de apresentação no rodapé em asterisco (*). Esta nota de apresentação deverá conter os seguintes itens: Nome completo. Titulação. Vinculação institucional. Cidade, estado e país de origem. E-mail para contato.

- Um resumo de 100 a 250 palavras, seguindo as regras gerais de apresentação dispostas na NBR 6028, da ABNT, acompanhado de três a cinco palavras-chave que representem o conteúdo do texto.
- Tradução em língua estrangeira (inglês) do resumo (Abstract) e das respectivas palavras-chave (Keywords).
- O resumo e as palavras-chave (assim como o abstract e as keywords) deverão ser separadas por um espaço simples da indicação de autoria e entre si e deverão utilizar espaçamento entrelinhas simples, sem recuo de primeira linha e fonte Arial tamanho 10 pt.

Seções

Dossiê

Publica textos que contemplem a temática proposta pelo Conselho Editorial para cada edição. Os temas e os respectivos prazos de submissão de artigos estão previamente anunciados na página de notícias da revista.

Teologias e Interdisciplinaridade

Publica artigos com temas teológicos e/ou com interface com outras áreas do conhecimento das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex: teologia da libertação, história da igreja, teologia e política, liturgia e culto, hermenêutica de textos sagrados, a Reforma protestante etc.).

Ciências da Religião e Interdisciplinaridade

Publica artigos que focam temas das Ciências da Religião ou temas que abordam diferentes leituras do fenômeno religioso sob a perspectiva das ciências humanas ou ciências sociais aplicadas (Ex.: Ensino Religioso; a concepção weberiana de religião; mito; rito; religiosidade e política; estudos de caso de fenômenos religiosos na perspectiva da antropologia, sociologia etc.).

Resenhas

Publica resumos e resenhas de livros na área da teologia e das ciências da religião ou ainda que apresentem temáticas afins com ambas as áreas do conhecimento (ex: fenômeno religioso, mito, rito, liturgia, estudos sobre correntes religiosas etc.).

As resenhas deverão ter até 4 páginas (máximo) dentro das configurações gerais definidas para artigos (*layout* de página e espaçamento). Além disso, as resenhas deverão apresentar um título próprio e, duas linhas abaixo, os dados da referência resenhada:

Ex:

O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião

Rubem Alves' thought on Religion

[Autoria]*

Resenha de: ALVES, Rubem. *O Suspiro dos Oprimidos*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.

[Texto cursivo, sem divisão por tópicos]

Exemplos de indicação de referências:

Observação: As indicações não exemplificadas aqui seguirão as especificações propostas pela NBR 6023.

Livro:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Artigo:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Capítulo de livro:

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Trabalhos em eventos científicos:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodri-

gues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise linguística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Declaração de direito autoral

Declaração de Direito Autoral

Estou ciente de que, através da submissão voluntária de meu texto ao corpo editorial da revista Estudos Teológicos, editada pela Faculdades EST, razão social ISAEC – Escola Superior de Teologia, estou concedendo a mesma a autorização de publicar o respectivo texto na revista a título não oneroso e declarando a originalidade do texto e sua não submissão simultânea a qualquer outro periódico, em meu nome e em nome dos demais coautores, se eventualmente existirem. Reitero que permaneço como legítimo titular de todos os direitos patrimoniais que me são inerentes na condição de autor. Comprometo-me também a não submeter este mesmo texto a qualquer outro periódico no prazo de, pelo menos, um (1) ano a partir da data de publicação do texto. Declaro estar ciente de que a não observância deste compromisso acarretará em infração e consequente punição tal como prevista na Lei Brasileira de Proteção de Direitos Autorais (Nº 9609, de 19/02/98).

GUIDELINES FOR PUBLISHING ARTICLES

Scope / Focus / Mission

Estudos Teológicos is an *open access* semiannual periodical of the Postgraduate Program in Theology of the Escola Superior de Teologia published in print format (0101-3130) and in electronic format (2237-6461). The journal prints unpublished and reviewed texts in Portuguese, Spanish, German and English of national and foreign researchers in the area of theology and interdisciplinary texts in dialog with theology, working as a channel for socializing theological knowledge and research which present themes relevant to theology interfacing with the different areas of knowledge.

Mission: To propagate theological knowledge. To present the results of innovative research in the area of theology and related areas which deal with themes relevant to theological thinking for the Brazilian context. To be a public and historical register of contemporary theological knowledge. Propagate the theological knowledge produced by theological academic institutions.

Submission Policy

The journal **Estudos Teológicos** is directed toward researchers, professors, clerical persons of religious institutions, students and the general public as a source of knowledge and research. With the goal of socializing research and of becoming a channel to access theological knowledge, it has an online version with no restrictions to access.

The journal accepts texts (articles and reviews) in the *Microsoft Word 2003* or *2007* (extension *.doc* or *.docx*) format from doctors tied to research nuclei and groups from postgraduate programs in theology and related areas (within the area of human sciences and applied social sciences) as long as the theme is connected to a theological theme or concern. The texts should be submitted through the journal website, after registering and creating a *login* and *password* (Open Journal Systems).

All those interested may register on the site as readers, authors and evaluators, the latter being subject to the approval of the editor in chief of the journal. The approval of evaluators depends on the fulfillment of the selection criteria – qualification in the area – and the assignment of texts takes place through the demand in the area of qualification and the interest in evaluation (topics and specialties).

All the texts are submitted to simultaneous examination of the evaluators who are on the Scientific Council of the periodical through the Blind Review system. Neither the authors nor the evaluators will have their names exposed during the evaluation. The evaluators have a time limit of 4 weeks to emit a favorable, not favorable or favorable with conditions for revision report. A third evaluator can be consulted if there is a divergence of opinion among the reports. The evaluation criteria are based on items of form – orthography, grammar, obedience to the ABNT norms and to the

formatting demanded by the journal – content – consistency in the argumentation, use of current references, and clearness of thought – and research – theoretical foundation, delineated problematization and hypotheses. The guidelines for evaluation are oriented by the following issues:

- The content of the text is pertinent for publication?
- The title is consistent with the content of the text?
- The summary and the abstract are presented in a concise and clear form and obey the periodical's standards.
- The *keywords* express the content of the text?
- The approach to the theme is consistent?
- The argumentation of the text is well constructed?
- The rationale is clear?
- The language is clear and fluent?
- The text needs some addition?
- Is there some part of the text which can or should be suppressed or excluded?
- The references are adequate and are sufficient?
- Are there references in the final list which are not indicated in the body of the text?
- Is the text in consonance with the publication standards defined by the periodical?
- The organization and the size of the text are adequate?
- The text explicitly states the ethical principles used in the collection of data which involved human beings?
- The content and the language of the text respect the differences between genders, ethnicities, beliefs without transmitting hate or prejudice against any individuals or groups eventually mentioned in the text?
- Commentaries and suggestions

Guidelines for authors

The journal accepts texts (articles and reviews) from the national and international venues of doctors tied to research nuclei and groups of postgraduate program in theology and related areas (within the range of human sciences or applied social sciences areas) as long as the subject of the text is tied to a theological theme or concern.

The files of the texts should be submitted through the online system (*Open Journal Systems*) on the journal website, by registering and creating a *login* and *password* and preferentially submitted in the DOC (*Microsoft Word 2003*) or DOCX (*Microsoft Word 2007*) extensions or in RTF (*Rich Text Format*). Other file formats (for example PDF) will not be accepted.

The texts can be written in Portuguese, Spanish, German or English, and should present a clear and fluent language, obeying the orthographic rules in practice

in the country of origin. Texts sent in other languages will be subject to specialized revision, the costs of which will be covered by the author of the text.

The texts (articles) should preferably have one author, but texts with up to three authors (maximum) will be permitted. If there is co-authorship, at least one of the authors must fit the profile indicated above (have a doctoral title and be tied to a research nuclei or group of a postgraduate program). Reviews must, obligatorily, have only one author.

Authors who submit texts which use special characteristics (image, Greek or Hebrew fonts, etc.) should write an observation in “Commentaries to the Editor” in the submittal system and separately submit the fonts (in TTF format) and the images (in JPG resolution 300dpi) to the following e-mail: estudosteologicos@est.edu.br, indicating in the subject “REF: Submittal of text to ET”.

Observation: The authors should be aware that the utilization of certain images may implicate seeking a declaration or authorization for the use of these images.

The texts should not exceed 15 pages (including the list of references) for scientific articles and 4 pages for reviews and should obey the following configuration specifications:

- The layout of the page should be configured on A4 paper, with upper and left margins defined at 3 cm and lower and right margins at 2 cm.
- The texts should use the Times New Roman font size 12 pt, with a line spacing of 1.5 and indentation of 1.5 cm for the first line of each paragraph.
- The content of the text should be divided into topics and eventually, non-numbered subtopics, in bold, without indentations of the first line. The topics of the development can be named freely by the author and must, obligatorily, be preceded by the “introduction” and followed by “final considerations” and the list of “references”.
- All the indications of references used in the body of the text must come in a footnote in the author-date system according to the rule NBR 10.520 of the ABNT. The first reference to a certain work must be complete and the following use the model LAST NAME, YEAR, PAGE. Latin expressions such as *idem*, *ibidem*, *opus citatum* should not be used in the case of repetition of works. Example:

¹ ALVES, Rubem. *Variações sobre a vida e a morte ou o feitiço erótico-herético da teologia*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 36.

² ALVES, 2005, p. 37.

³ GIORDANO, Alessandra. *Contar histórias: um recurso arteterapêutico de transformação e cura*. São Paulo: Artes Médicas, 2007. p. 73.

⁴ ALVES, 2005, p. 45.

⁵ GIORDANO, 2007, p. 12.

⁶ GIORDANO, 2007, p. 13ss.

- Direct citations: The direct citations of up to 3 (three) lines should be in the body of the text between quotations marks (“”), accompanying the configuration of the paragraphs. The direct citation of more than 3 (three) lines should be presented in a special paragraph: left indentation of 4 cm, without indentation of first line, with single line spacing, spacing between paragraphs in the “automatic” mode, Arial font size 10pt, without utilization of quotations marks at the beginning and end of the citation.
- A list of references must obey the following formatting: Arial font size 12, single line spacing, left alignment, spacing between paragraphs in automatic mode. Only the references indicated in the body of the text should be listed.
- Charts, graphs, tables and figures should obey the orientations of the NBR 6029 of the ABNT. These elements should be inserted in the body of the text. The figures should also be submitted separately by e-mail as indicated above.
- Other items should obey the specifications of the ABNT.

The first page should obligatorily contain the following items:

- Title in Portuguese, centered, capital letters, bold, Arial font 14pt.
- Title in English, centered, capital letters, Arial font 12pt.
- Name of the author(s) in the right corner, followed by a note of presentation in the footnotes marked by an asterisk (*). The presentation note should contain the following items: Complete name. Title. Institutional connection. City, State and Country of Origin. Email for contact.
- An abstract of 100 to 250 words obeying the general rules of presentation laid out in the NBR 6028, of the ABNT, accompanied by three to five key words which represent the content of the text.
- Translation into a foreign language (English) of the abstract and of the respective key words.
- The abstract (Resumo) and the keywords (Palavras-chave) in Portuguese (as well as the translated abstract and keywords in English) should be separated by a single space from the indication of the author and between the Portuguese and English versions. Single spacing should be used between the lines, without indentation of the first line, and should be in Arial font size 10pt.

Sections

Dossier

Publishes texts which contemplate the proposed theme of the Editorial Council for each edition. The themes and the respective deadlines for submittal of articles are previously announced in the news page of the journal.

Theologies and Interdisciplinarity

Publishes articles of theological themes and/or which interface with other areas of knowledge of the human sciences or applied social sciences (Ex: liberation theology, history of the church, theology and politics, liturgy and worship, hermeneutics of sacred texts, the Protestant Reformation, etc.)

Sciences of Religion and Interdisciplinarity

Publishes articles which focus on themes of Sciences of Religion or themes which deal with different readings of the religious phenomenon from the perspective of the human sciences or applied social sciences (Ex.: Religious Education; the Weberian concept of religion; myth, rites; religiosity and politics; case studies of religious phenomena in the perspective of anthropology, sociology, etc.).

Reviews

Publishes summaries and reviews of books in the area of theology and of the sciences of religion or yet in areas which present themes related to both areas of knowledge (ex: religious phenomenon, myth, rites, liturgy, studies on the religious movements, etc.)

The reviews may be up to 4 pages (maximum) within the general configurations defined for articles (page layout and spacing). Beyond this, the reviews should present their own title, and two lines below, the data of the reference reviewed.

Ex:

<p style="text-align: center;">O pensamento de Rubem Alves acerca da Religião <i>Rubem Alves' thought on Religion</i></p> <p style="text-align: right;">[Authorship]*</p> <p>Resenha de: ALVES, Rubem. <i>O Suspiro dos Oprimidos</i>. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2003. 180p.</p> <p>[Cursive Text, without division for topics]</p>
--

Examples of indication of references:

Observation: Indications not exemplified here will obey their own specifications proposed by the NBR 6023.

Books:

MELLON, Nancy. *A arte de contar histórias*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

Journal articles:

ALCÂNTARA, Maria de Lourdes Beldi de. Cinema, Quantos Demônios!. *Cultura Vozes*, Petrópolis, ano 89, n.1, p. 23-31, 1995.

KLEIN, Remí. A criança e a narração. *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, v. 24, p. 42-61, jan./abr. 2011. p. 48. Disponível em: <<http://www.est.edu.br/periodicos/index.php/nepp/article/viewFile/137/169>>. Acesso em: 30 out. 2011.

MATTOS, Paulo André Passos de. Entre a história, a vida e a ficção – artes do tempo. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 28, n. 2, p. 55-67, dez. 2003.

Book chapters (collected works):

ALVES, Rubem. Mares Pequenos – Mares Grandes (para começo de conversa). In: MORAIS, Regis de (Org.). *As razões do mito*. Campinas: Papyrus, 1988. p. 13-21.

BARTHES, Roland. Introdução à análise estrutural da narrativa. In: BARTHES, Roland et al. *Análise Estrutural da Narrativa*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 19-62.

KUHN, Thomas. Introdução: um papel para a história. In: _____. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

Papers in scientific events:

BRÍGIDO, Maria Aparecida da Silveira. Depressão e Alcoolismo Feminino. In: VII SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE ACONSELHAMENTO E PSICOLOGIA PASTORAL, 7., 2011, São Leopoldo. *Anais do VII Simpósio Internacional de Aconselhamento e Psicologia Pastoral*. Organizado por Rafael Rodrigues, Joel Dumke e Karin H. K. Wondracek. São Leopoldo: EST, 2011. p. 63-68. (CD-ROM).

PERFEITO, Alba Maria. Leitura e análise lingüística: Editoriais. In: CELLI – Colóquio de Estudos Linguísticos e Literários. 3, 2007, Maringá. *Anais CELLI*, Maringá, 2009. p. 1112-1124. Disponível em: <http://www.ple.uem.br/3celli_anais/trabalhos/estudos_linguisticos/pfd_linguisticos/005.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

Copyright declaration

Copyright Declaration

I am aware that, through the voluntary submittal of my text to the editorial body of the journal *Estudos Teológicos*, edited by the Faculdade EST, corporate name ISAEC – Escola Superior de Teologia, I am granting the latter the authorization to publish the respective text in the journal without onus and declaring the originality of the text and I am not submitting it simultaneously to any other periodical, in my name and in the name of the other coauthors, if they exist. I reiterate that I remain the legitimate entitled title holder to all the patrimonial rights which are inherent in the condition of author. I commit myself to not submit this same text to any other periodical within a period of at least one (1) year from the date of publication of the text. I

declare that I am aware that the non-observation of this commitment implies an infraction and consequent punishment as determined in the Brazilian Law of Copyright Protection (Nº 9609, de 19/02/98).

Estudos Teológicos

Missão:

Divulgar o conhecimento teológico. Apresentar resultados de pesquisas inovadoras na área da teologia e de áreas afins que abordem temas relevantes ao pensamento teológico para o contexto brasileiro. Ser um registro público e histórico do conhecimento teológico contemporâneo. Propagar o conhecimento teológico produzido pelas academias de teologia.