

# MODELOS DE DIOS EN TORNO DEL VIH Y EL SIDA

Monografía para optar por el título de Magister en Teología

Jorge Andrés Alba Urrego

Director: Carlos Eduardo Román Hernández  
Segundo lector: Edgar Antonio López López

Fecha de sustentación: 6 de agosto de 2013

**Jorge Andrés Alba Urrego**

Magister en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Teólogo, Universidad Bíblica Latinoamericana, San José, Costa Rica. Coordinador del Programa de Derechos Humanos de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia, IELCO.  
Correo electrónico: andreas073@gmail.com

**Carlos Eduardo Román Hernández**

Candidato al Doctorado en Teología y Magister en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá; Profesional en Literatura, Especialista en Educación en Arte y Folclor, Universidad El Bosque, Bogotá. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.  
Correo electrónico: ceroman@javeriana.edu.co

**Edgar Antonio López López**

Doctor en Teología y Magister en Teología, Pontificia Universidad Javeriana; Filósofo, Pontificia Universidad Urbaniana, Roma; Licenciado en Filosofía e Historia, Universidad Santo Tomás; Magister en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. Profesor de tiempo completo, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana.  
Correo electrónico: lopez@javeriana.edu.co

## RESUMEN DE LA MONOGRAFÍA

El problema capital abordado en este escrito se enmarca en la siguiente pregunta teológica: ¿Qué *modelo de Dios* permite responder a las relaciones de estigmatización, discriminación y exclusión asociadas con el VIH y el sida? Dicho problema teológico es fruto de las experiencias de personas que –al vivir con VIH y sida– han *cuestionado* y lamentado las imágenes, concepciones y representaciones de Dios que han permitido *legitimar* y reproducir este tipo de relaciones.

Cuatro han sido los propósitos que han guiado la investigación desarrollada: la *indagación* por los modelos de Dios que legitiman y reproducen estigma y discriminación asociado con el VIH y el sida; el *contraste* entre dichos modelos con un modelo de inclusión y reconocimiento de toda diversidad, que se puede discernir desde el Dios de Jesús; desde lo anterior, la *indicación* de los desafíos que implica pensar teológicamente el VIH y el sida para una hermenéutica teológica crítica; y finalmente, la *propuesta* de pautas de un pensamiento teológico para un modelo de Dios que afirme la vida digna de las personas que viven con el VIH y sida hoy.

Entre las mayores expectativas que se derivan del trabajo presentado, se encuentran las siguientes:

- El discernimiento teológico que postula a un Dios marginal, radicalmente encarnado, plenamente identificado con la condición humana, un Dios infectado que vive con el VIH y sida, y que desde este nuevo lugar social nos revela *algo más* y *algo nuevo* de sí y de nosotros.
- El significado que cobra la especificación del sujeto sexual en el quehacer teológico y socioeclesial, desde la lectura teológica del VIH y el sida.

# CONTENIDO

## INTRODUCCIÓN

Una experiencia reveladora

Lectura teológica del VIH y el sida: pertinencia y relevancia

Modelos en teología, VIH y sida

Hermenéutica teológica crítica

## CAPÍTULO 1

EL MODELO DEL DIOS OCCIDENTAL: ¿TEOIDEOLOGÍA LEGITIMADORA Y REPRODUCTORA DEL ESTIGMA Y LA DISCRIMINACIÓN ASOCIADA AL VIH Y EL SIDA?

1. Revelación y lectura teológica del VIH y el sida
2. Teoideología: reproducción y legitimación del estigma y la discriminación
3. VIH, sida e idolatría del mercado: "...servir a Dios o a las riquezas..."
4. Conclusión-puente

## CAPÍTULO 2

“EL DIOS DE JESÚS: CRITERIO HERMENÉUTICO PARA RECONOCER OTRO DIOS EN TORNO DEL VIH Y EL SIDA

1. El otro Dios de la Biblia: ¿Qué sujetos específicos revelaron ese Dios?
2. El Dios de Jesús no es el Dios occidental
3. El Dios de Jesús: liberador de la estigmatización y la discriminación ¿también por VIH y sida?
4. Conclusión

### CAPÍTULO 3

#### DIOS MARGINAL: DESAFÍOS Y PAUTAS PARA UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA CRÍTICA EN TORNO DEL VIH Y EL SIDA

1. Identidades y teologías: sujeto sexual en teología
2. Desafíos y pautas teológicas
3. Sobre los desafíos
4. Sobre las pautas
5. De un “Dios situado en los márgenes” a un “Dios marginal”
6. Conclusiones: un balance teológico

#### BIBLIOGRAFÍA

## PRESENTACIÓN DEL EXTRACTO

La *hermenéutica teológica crítica* ha sido el modo de pensar y conocer elegido para aproximarse a la pregunta por un *modelo de Dios* que permita responder a las relaciones de estigmatización, discriminación y exclusión asociadas con el VIH y el sida. El método utilizado en la investigación ha facilitado la indagación en torno de las imágenes, concepciones y representaciones de Dios que han permitido la *legitimación y reproducción* de relaciones racistas, sexistas, adulto-céntricas, xenofóbicas y homo-transfóbicas (modelo del Dios occidental), en contraste con modelos de Dios cuestionadores y liberadores de dicho tipo de relaciones.

El capítulo que se presenta recoge el contraste teológico de los capítulos 1 (“El modelo del Dios occidental...”) y 2 (“El Dios de Jesús...”). Postula que *todo modelo de Dios se construye en el marco de una ideología sexual* (teoideología), es decir, de una representación socialmente compartida por un grupo determinando, la cual pretende configurar los cuerpos, las sexualidades y las identidades de individuos y colectividades con o sin fe religiosa.

El capítulo seleccionado especifica las consecuencias del sujeto sexual en el quehacer teológico a partir de la ponderación de las subjetividades e identidades de personas marginadas por sus orientaciones sexuales. Indica, además, que dicha ponderación permite legitimar y reproducir otro tipo de relaciones en grupos creyentes que centran su comprensión de Dios a partir de sus experiencias sexuales, corpóreas y reproductoras de identidades que cuestionan el orden heteronormativo.

La investigación teológica realizada logra especificar *desafíos y pautas* que surgen de la lectura teológica del fenómeno del VIH y el sida en nuestros días. Ha explicitado el valor teológico del fenómeno

en cuestión. Ha afirmado que un *Dios marginal*, más que *optar por* quien vive con el VIH y el sida, es *un Dios que vive con el VIH y el sida*, y replantea las lógicas de santidad y pureza que durante la Edad Media domesticaron el carácter liberador del modelo del Dios de Jesús. Este último aporte consiste en el descentramiento de nuestra comprensión de Dios.

Sumado a lo anterior, la investigación ha extendido el valor analítico de la “opción por los pobres” al reconocer el rostro de Dios como *Dios infectado*, y no solo como Dios que opta por el infectado. Los resultados llevan a asumir un modelo de Dios que pasa del centro a los márgenes: un *Dios estigmatizado, discriminado y excluido* (Mt 25).

Finalmente, la investigación muestra cómo los discursos médico, político y farmacéutico han reproducido y legitimado relaciones de estigmatización, discriminación y exclusión hacia quienes viven y conviven con el VIH y el sida, mediante la utilización de elementos teológicos (promesa, pretensión de verdad universal, regulación del comportamiento), para justificar sus prácticas.

## EXTRACTO

### Capítulo 3 **Dios marginal: *desafíos y pautas* para una hermenéutica teológica crítica en torno del VIH y el sida**

*Vamos, predicante, ultrajas a tu Dios al presentármelo de esta manera.  
Déjame negarlo completamente, pues si existiera,  
entonces le ultrajaría menos mi incredulidad que tus blasfemias.*  
Marqués de Sade<sup>1</sup>

En el Capítulo 1 acotábamos que el modelo del Dios occidental se correspondía con la ideología (hetero) sexual dominante.<sup>2</sup> En el Capítulo 2 afirmábamos “el” Dios “de” Jesús como criterio hermenéutico para avanzar en la liberación del estigma, la discriminación y la exclusión por VIH y sida.

El espíritu del segundo capítulo se basó en la experiencia de las personas que, a partir de sus identidades, revelaron ese otro Dios en la dinámica del movimiento de Jesús. En este sentido, asumimos que todo modelo de Dios, por más liberador que pretenda ser<sup>3</sup>, responde

---

<sup>1</sup> Sade, *Cuentos, historietas y fábulas*, 501.

<sup>2</sup> Que afecta o controla los cuerpos y las sexualidades de diversas identidades, pero también, desde luego, de la heterosexualidad: normativiza cómo se debe ser heterosexual.

<sup>3</sup> Es problemática la insistencia de Althaus-Reid en torno de la necesaria tarea del teólogo: desideologizar el discurso sobre Dios. Ya Juan Luis Segundo insistía en que la fe no escapa a las ideologías.



a una ideología sexual, de clase, de etnia, de color, de género y generacional. Esto significa que todo modelo de Dios se basa en una identidad social enmarcada en una ideología.

En tal perspectiva, en el presente capítulo pretendemos indicar los desafíos que implica pensar teológicamente el VIH y el sida para una hermenéutica teológica crítica, y proponer pautas de un pensamiento teológico que intente hacer frente al fenómeno de la estigmatización, la discriminación y la exclusión asociadas con el VIH y el sida. Se trata de un modelo de Dios que afirme la vida digna de las personas que viven con VIH y sida hoy. Los desafíos y las pautas que indicamos se encuentran en el marco de la propuesta teológica de algunos textos de Marcella Althaus-Reid. Así, buscamos aproximarnos a una respuesta en torno de nuestra pregunta capital: *¿Qué modelo de Dios permite responder al estigma y la discriminación asociada con el VIH y el sida?* Este capítulo presenta la hipótesis de que, en la producción teológica de la fallecida teóloga argentina, encontramos una nueva hermenéutica que aporta al discernimiento y la deconstrucción de modelos de Dios que legitiman y reproducen la estigmatización, la discriminación y la exclusión asociadas al VIH, y que permite avanzar en la búsqueda de un modelo de Dios liberador.

## 1. IDENTIDADES Y TEOLOGÍAS: SUJETO SEXUAL EN TEOLOGÍA

Las minorías sexuales vienen reclamando su derecho a vivir su sexualidad plenamente. Este reclamo expresa la diversidad de la creación de Dios, ya que está fundamentado en el carácter de sujeto de derechos y sujeto moral, esto es, en el hecho de que son imagen y semejanza de un Dios que no invalida sus orientaciones sexuales diferentes.

Las personas lesbianas, *gays*, bisexuales, travestis, transgénero, transexuales e intersexuales, tienen orientaciones u opciones sexuales diferentes y reclaman su reconocimiento como sujetos de derechos y como sujetos morales capaces de decidir acerca de sus propias opciones sexuales.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de Naciones Unidas, *Marco ético de los derechos humanos sexuales y reproductivos en el contexto nacional e internacional*, 67.

El fenómeno del VIH y el sida ha hecho de la vida privada de seres humanos diversos y plurales un tema de política pública. El VIH ha quitado el velo del templo de nuestras experiencias sexuales. Ha generado profundas transformaciones culturales en nuestra comprensión de la sexualidad y ha nutrido el debate en torno del reconocimiento de la diversidad y la pluralidad sexual.<sup>5</sup> La confluencia entre los movimientos de la diversidad sexual y los movimientos que orbitan alrededor de la prevención del VIH han puesto en crisis radical tanto una concepción antropológica como una forma de pensar: “la visión hegemónica y la pretensión de universalidad de la heterosexualidad que insiste en excluir la variedad y la versatilidad de la subjetividad humana”.<sup>6</sup> Sin embargo, el fenómeno también ha develado nuestras fobias, nuestra carencia de humanidad: en un recorrido normal por Bogotá, es común escuchar las historias homofóbicas y transfóbicas de algunos taxistas, en cuyos carros, vírgenes y crucifijos cuelgan de los retrovisores.

Esta nueva realidad, producida por la subjetividad de sujetos específicos, ha llevado de nuevo a interpretar la revelación de Dios. Cada nueva realidad lo hace: libera a Dios de nuestras cárceles de pensamiento y antropológicas. Le humaniza. Le acerca. Nos humaniza. Nos libera y potencia.

Un modelo de Dios que permita responder al estigma y a la discriminación asociadas con el VIH y el sida ha de superar los ejes interpretativos que tradicionalmente se han fijado en torno del fenómeno en cuestión. Orlov ha mostrado los ejes interpretativos que han dominado la mirada<sup>7</sup> en torno del fenómeno: *el virus* (basado en el modelo biomédico y epidemiológico), *el dolor* (centrado en el sufrimiento físico y simbólico causado por el virus y por la discriminación, respectivamente) y, *las personas que viven con VIH* (idealización de la participación crítica de estos actores clave).

---

<sup>5</sup> Ibid., 66.

<sup>6</sup> Lind y Argüello, “Ciudadanía y sexualidades en América Latina”, 16.

<sup>7</sup> Luque ha insistido en que el problema en cuestión, desde hace tres décadas; no ha sido el VIH y el sida como tal, sino la mirada estigmatizadora, discriminadora y excluyente sobre el fenómeno en sí.

Señala Orlov que estos ejes no deben ser más los motivadores de la respuesta teológica y pastoral. Indica que es *la dignidad de las personas desde su propia identidad* lo que debe estar en el centro de los esfuerzos preventivos.<sup>8</sup> Todo ello se encuentra en el marco del conocimiento, el respeto y la promoción de los derechos humanos de quienes viven con VIH.<sup>9</sup> En lenguaje teológico, *la imago Dei* presente en toda identidad es el eje principal de interpretación. Dicho eje interpretativo es el eje del modelo de Dios que permite responder a la estigmatización, a la discriminación y a la exclusión debidas al VIH.

Como se indica en el documento conjunto *Matrimonio, familia y sexualidad*, en las iglesias existe una convicción fuertemente arraigada:

[Que] todos los seres humanos somos creados a imagen de Dios, que deberíamos ser respetados y se deberían garantizar nuestros derechos humanos. Esta convicción no se ve comprometida por diferencias de clase, edad, género, raza u orientación sexual.<sup>10</sup>

Subyace aquí un conocimiento y una exigibilidad del goce efectivo de los derechos humanos. Orlov comenta el documento aludido, centrando el reconocimiento de las identidades y de la dignidad humana así:

Esta imagen de Dios refleja y es espejo de la pluralidad de identidades del arco iris cultural en que vivimos. Imagen que sobrepasa toda frontera y limitación, y es el fundamento que nos llama al irrestricto respeto de la dignidad, de la diversidad de identidades y formas de vida que asume actualmente la realidad en la cual vivimos. Este reconocimiento universal ilimitado, sin exclusiones ni preferencias, de la imagen de Dios tiene que ser una afirmación que atraviese, tanto las regiones geográficas, como las confesiones cristianas y las religiones en general.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Orlov, “Hablamos de sida porque amamos la vida: ejes de interpretación”.

<sup>9</sup> Buccini y Rincón, ONUSIDA, *Derechos humanos, infección por VIH y sida*.

<sup>10</sup> Federación Luterana Mundial, “Matrimonio, familia y sexualidad”, 10, *Lutheranworld*, [http://www.lutheranworld.org/LWF\\_Documents/ES/Council\\_07-Task\\_Force\\_Report-SP.pdf](http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/ES/Council_07-Task_Force_Report-SP.pdf) (consultado el 10 de abril de 2012).

<sup>11</sup> Orlov, “Matrimonio, familia y sexualidad. Una lectura desde América Latina y el Caribe”, 23.

Sin embargo, la imagen de Dios –recordémoslo– es una disputa entre los diferentes grupos sociales con o sin fe religiosa. “Imagino a Dios como un pintor con su paleta de colores”<sup>12</sup>, decía Luque en sus reflexiones sobre sexo, género, identidad sexual y orientaciones sexuales. La que está en la base de la compleja relación entre identidades y teologías es la cuestión del sujeto en el quehacer teológico. Elsa Tamez ha indicado las implicaciones de los sujetos emergentes en la dinámica teológica.<sup>13</sup> Llevan a resignificar nuestra comprensión de revelación, aun hasta reescribirla<sup>14</sup>, y a redefinir las relaciones de poder en diferentes grupos.

En efecto, el sujeto sexual en teología exige “ser conscientes del hecho de que las construcciones hegemónicas de la identidad sexual han contribuido históricamente a la consolidación de estructuras opresoras de relaciones de poder en la Iglesia cristiana y en la teología”.<sup>15</sup>

Todo sujeto teológico es relevante, pertinente y plantea serios desafíos a una teología abierta a cada nueva realidad. La cuestión radica en que quien habla de Dios produce una teología y esa producción se basa en una identidad.<sup>16</sup> Ahora, en esta investigación hemos enfatizado en que toda identidad se encuentra en el marco de una ideología. Pese a que no podemos liberarnos de la ideología, sí podemos resignificarlas.<sup>17</sup>

---

<sup>12</sup> Alba, Apuntes, Seminario Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, primer semestre de 2012.

<sup>13</sup> Tamez, “Cristología latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico”, 13-22.

<sup>14</sup> “Los históricamente insignificantes (tal como Gutiérrez lo expresó), es decir, quienes carecen de la dignidad de ser alguien socialmente, políticamente, teológicamente, constituyen el horizonte de revelación de la Iglesia. *Y la revelación es una cuestión epistemológica.*” (Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 115-116).

<sup>15</sup> *Ibid.*, 114-115.

<sup>16</sup> Dice Althaus-Reid: “...las identidades de género no han sido vistas como lo que son, actos de realización de la representación de la sexualidad. La sexualidad es una conceptualización no natural de identidades en pugna.” (Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, 18).

<sup>17</sup> Es lo que muestra la obra de Van Dijk, *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*.

Sin embargo, la resignificación pasa por reconocer que el problema radica en que hay –para decirlo con Althaus-Reid–, en la teología hegemónica, una especie de red pornográfica que inmoviliza identidades y cosifica el amor.<sup>18</sup> Esto es, niega la diversidad y la novedad de las experiencias humanas, el carácter subjetivo de los grupos humanos con una representación social compartida. Veamos más de cerca este último punto.

Althaus-Reid indica que “las identidades sexuales no deben definirse biológicamente, sino políticamente”.<sup>19</sup> El sentido político de tal definición se encuentra en el marco de una ideología. Según Van Dijk, la identidad de grupo se funde con la ideología de grupo, lo cual no niega la distinción entre identidad personal e identidad de grupo. A su vez, todo grupo se identifica a sí mismo a partir de un esquema de sí mismo como grupo. Esa identificación como grupo se basa, precisamente, en la representación social compartida, esas creencias fundamentales que son aceptadas, operacionalizadas, y reproducidas.<sup>20</sup>

En este sentido, *son las teoideologías las que determinan identidades de grupo*. Todo esto nos lleva a considerar que un modelo de Dios que reconozca el carácter conflictivo de las identidades, su carácter de producción ideológica, puede responder al fenómeno en cuestión. ¿Qué significa esto? ¿Un llamado a afirmar los guetos? En absoluto. Consiste en una invitación a reconocer la disputa de la identidad de Dios que suscita el conflicto de identidades en torno del VIH.

Desde luego, “identidad” es una categoría compleja pero determinante cuando hacemos teología. Es mucho más determinante cuando –con el discurso teológico– se legitiman y reproducen prácticas sociales estigmatizadoras, discriminadoras y excluyentes hacia personas reales y concretas, como las que viven y conviven con el VIH. Anota Van Dijk:

Las ideologías consisten en representaciones sociales que definen *la identidad social de un grupo*, es decir, sus creencias compartidas acerca

---

<sup>18</sup> Althaus-Reid, “El derecho a no ser derecha: sobre teología, Iglesia y pornografía”, 107.

<sup>19</sup> Idem, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 120.

<sup>20</sup> Van Dijk, *Ideología*, 155.

de sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción. Los diferentes tipos de ideologías son definidos por el tipo de grupos que “tienen” una ideología, tales como los movimientos sociales, los partidos políticos, las profesiones, o las iglesias, entre otros.<sup>21</sup>

La representación social compartida por un grupo, en este caso, el modelo de Dios (teoideología), es lo que define la identidad social de grupos como las iglesias. Esto es especialmente importante porque “la teología nunca ha sido ajena a las disputas sobre las cuestiones ideológicas de la identidad”.<sup>22</sup> Y no ha sido ajena porque la disputa ideológica sobre la identidad determina las relaciones de poder en todo grupo humano. Ahora, es importante explicitar que identidad, cuerpo y sexualidad están íntimamente entrelazados.

En ese sentido, el asunto sobre la construcción de la identidad de Dios no es una cuestión menor: configuraría las relaciones de poder en los grupos creyentes y determinaría sus actitudes, además de que legitimaría y reproduciría un tipo de convivencia en torno de esa identidad divina o, para ser más precisos, en torno de esa identidad sacralizada. Dicho esto, podemos indicar otra característica general del modelo: debe trascender las identidades esencialistas.<sup>23</sup>

En la introducción a este trabajo afirmábamos que quien vive con VIH *asume un nuevo lugar social*, debido a lo que significa el diagnóstico en nuestro modelo de sociedad y cultura. Ese lugar social es también un lugar teológico que comunica identidad. Es un lugar en el que el sujeto teológico se corresponde con el sujeto hermenéutico. En esta correspondencia es importante recordar que las teologías latinoamericanas de la liberación han enseñado que “las identidades teológicas desaparecen o se han hecho demasiado complejas como para explicarlas de forma simplista”.<sup>24</sup>

Con mayor fuerza, el fenómeno del VIH y el sida permite afirmar la necesidad de especificar el sujeto sexual en teología. En la historia del VIH y el sida, la asociación con identidades no hegemónicas ha sido un ejercicio de violencia: se ha culpado a las mujeres, por ejemplo,

<sup>21</sup> Idem, “Ideología y análisis del discurso”, 10. Subrayado nuestro.

<sup>22</sup> Althaus-Reid, “La teoría queer y la teología de la liberación”, 119.

<sup>23</sup> Esta discusión la aborda García, *Mundo de princesas. Hermenéutica y teología queer*.

<sup>24</sup> Althaus-Reid, “¿Quién tendió una trampa a Clodovis Boff?”, 121.

de promiscuidad o de ser víctimas de los comportamientos sexuales de su pareja. En efecto “el excesivo énfasis en los comportamientos sexuales ha aumentado el estigma, la discriminación y la negación”.<sup>25</sup>

En esta perspectiva, solo una hermenéutica teológica crítica, que centre el sujeto sexual en su elaboración y en su quehacer, podrá hacer frente al problema de la estigmatización, discriminación y exclusión hecha en nombre de Dios hacia quienes viven con VIH.

## 2. DESAFÍOS Y PAUTAS TEOLÓGICAS

El otro Dios de la Biblia, el Dios de Jesús no es el mismo Dios de quienes estigmatizan, discriminan y excluyen a quienes viven con el VIH y el sida. Los desafíos y las pautas a las que aludiremos aquí no se refieren al fenómeno en sí, sino a la hermenéutica teológica que centra su mirada profética en la injusticia que significa la estigmatización, la discriminación y la exclusión hecha en nombre (ideológicamente) de Dios.

Conviene indicar brevemente qué entendemos por desafíos y pautas teológicas, ya que esta distinción contiene implicaciones en la racionalidad teológica y en las políticas eclesiales. Un desafío no es lo mismo que un problema. Desafío implica la asunción responsable y comprometida de un problema social, político, económico o cultural; o también de lo que se considere problema teológico. Desafío y reto se corresponden, en tanto se asumen como propios de una comunidad, un colectivo, un grupo social o una persona.

Considerar el sida como problema puede reducirse a la valoración simple de una situación que se reconoce como negativa o no deseada sin suscitar ningún compromiso ante su abordaje. Asumir el sida como desafío teológico, en cambio, implica superar la simple valoración y volcar todos los esfuerzos de dicha racionalidad —en este caso el de una hermenéutica teológica crítica—, para aportar en la comprensión y abordaje de dicho fenómeno.

El sida como desafío para la racionalidad teológica, y no solo como simple problema (objeto de estudio), demanda la asunción de

---

<sup>25</sup> Aristizábal, “Estigma y discriminación frente a las personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención en salud”, 295.

responsabilidades por los agentes teológicos (desde creyentes de base hasta organizaciones confesionales mundiales) y todo un proyecto que libere a la teología misma de discursos y prácticas que propagan la epidemia y generan estigma y discriminación. Es un proyecto que demanda una ruptura epistemológica, metódica y procedimental.

Las pautas hacen referencia a modelos, señalan un camino e indican ciertos lineamientos en torno de un fenómeno sociocultural como es el VIH y el sida. El acento de este concepto no recae aquí en su acepción normativa o en que evite “torcerse al escribir”. La pauta teológica representa aquí un imperativo para trazar o reconocer un camino teológico liberador en torno del fenómeno en cuestión.

### 3. SOBRE LOS DESAFÍOS

El fenómeno del VIH y el sida ha planteado interrogantes profundos a las teologías contemporáneas. Esta experiencia toca temas de interés teológico. Así lo muestra Sanders:

A primera vista, una enfermedad como tema de la teología parece caer dentro del ámbito de competencia de la teología pastoral y, dentro de ella, parece incumbir especialmente al campo de la pastoral de enfermos o bien despertar el interés prioritario de quienes se especializan en ética médica y bioética. Sin embargo, las preguntas teológicas que se plantean ante el sida son de muy vasto alcance, puesto que el sida se ha convertido rápidamente en una metáfora de la culpa, del temor, del pecado y de la muerte. El sida ha pasado a ser así un desafío para la teología.<sup>26</sup>

Muchas personas que viven con el VIH han superado el modelo biomédico que lo concibe reiteradamente como enfermedad o patología. Hablan de novedad o experiencia y hasta de posibilidad de sentido ante la vida. Por otro lado, una circularidad hermenéutica no plantea preguntas ante el sida. Sí capacita en la escucha de quien interroga desde su experiencia o novedad existencial. Es cierto, en la reflexión de Sanders, que el sida, incluso treinta años después, sigue siendo metáfora de la culpa, el temor, el pecado y la muerte.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Sanders. “El sida: ¿castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico”, 63.

<sup>27</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 155.



El carácter metafórico convierte la novedad de vivir con VIH en un desafío para la teología; en especial, para aquella interpelada por la experiencia de vida de quienes viven y conviven con VIH y sida hoy. En lo que sigue señalaremos los desafíos para una hermenéutica teológica crítica que orbitan en torno del fenómeno sociocultural del VIH y el sida. Conscientes de que no se agotan todos los desafíos, señalamos los que siguen.

### 3.1 COMPRENDER LA COMPLEJA RELACIÓN ENTRE SEXUALIDAD, POBREZA, VIH Y SIDA

La epistemología occidental, caracterizada por el cartesianismo, tiende a compartimentar o seccionar los fenómenos socioculturales. Cuesta pensar teológicamente en forma sistémica e interdependiente relacionamente. Pensamos en forma de cajas (objetos de estudio en un cajón), cuando los fenómenos se parecen más a círculos de anillos: procesos entrelazados, complejos y abiertos. Ante este problema, el desafío consiste en comprender que “la pobreza y la sexualidad constituyen el último anillo de un círculo de anillos de sufrimientos entre los pobres”.<sup>28</sup>

Respecto de esta compleja relación entre sexualidad, pobreza y sida, podemos destacar tres características: una de tipo histórico, otra sobre la concentración de la epidemia y una tercera sobre el carácter estructural que determina la epidemia. Como insisten Lopera y Bula, “históricamente, la sociedad ha resaltado el origen del VIH en los grupos pobres, minoritarios y marginados”.<sup>29</sup>

Sobre la concentración de la epidemia, ella no solo está concentrada en hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres (HSH): “resulta aún más preocupante la confirmación de que la infección con VIH en HSH se asocia con una condición de bajos y medianos ingresos.”<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Althaus-Reid, “Todas seremos reinas: desestabilización del género y la pobreza en los sitios de los excluidos en la red”, 121.

<sup>29</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias: fenómeno olvidado en la política de atención integral”, 265.

<sup>30</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de las Naciones Unidas, *Panorama del VIH/SIDA en Colombia, 1983-2010. Un análisis de situación*, 93.

Sumado a lo anterior, diferentes estudios muestran que las políticas neoliberales y el modelo de desarrollo determinan el impacto social y económico en las personas, familias y colectividades con VIH.<sup>31</sup> El peso histórico, la concentración de la epidemia —que destaca su rasgo económico—, y el carácter estructural que la determina, hacen de la relación entre sexualidad, pobreza y sida un desafío que demanda una hermenéutica teológica crítica de carácter transdisciplinar.

Además, muchas experiencias dolorosas que orbitan en torno de la compleja relación señalada llevan a ratificar, infortunadamente, que Sontag tiene razón: “...el sida obliga a pensar que la sexualidad puede tener las más horribles consecuencias: el suicidio. O el homicidio.”<sup>32</sup> De acuerdo con la filósofa de *La enfermedad y sus metáforas*, el desafío consiste justo en reconocer lo que el sida ha generado: ha obligado a (re) pensar la sexualidad como parte fundamental de la vida. La teología no puede estar exenta de esta obligación.

La experiencia del VIH ha revelado que los prejuicios en torno del ejercicio de la sexualidad del otro, del extraño<sup>33</sup>, pueden recaer en la pérdida de empleo (discriminación laboral), la negación a los servicios de salud necesarios, la exclusión de escenarios educativos y el abuso o maltrato por trabajo sexual.<sup>34</sup> El desarrollo de estigma internalizado, fruto del estigma simbólico y de la acción estigmatizante de quien juzga la identidad sexual del otro y el ejercicio de su sexualidad, excluye al individuo, la familia y la colectividad con el VIH de redes sociales necesarias para el goce efectivo de los derechos, esto es, de una calidad de vida.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias: fenómeno olvidado en la política de atención integral”, 265.

<sup>32</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 154. En el fondo, este desafío muestra la compleja dinámica entre *eros*, *thánatos* y *crematística*.

<sup>33</sup> Al respecto, dice Sontag: “...existe un vínculo entre la manera de imaginar una enfermedad y la de imaginar lo extranjero. Quizás ello resida en el concepto mismo de lo malo que, de un modo arcaizante, aparece como idéntico a lo que no es nosotros, a lo extraño.” (Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 132).

<sup>34</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de Naciones Unidas, *Panorama del VIH/sida en Colombia*, 82.

<sup>35</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias”, 266.

En un país como Colombia, en guerra, en conflicto armado, la relación entre sexualidad, pobreza, VIH y sida es todavía más compleja. En un contexto como el nuestro, son múltiples los grupos en situaciones de vulnerabilidad: las mujeres trabajadoras sexuales o mujeres en ejercicio de prostitución<sup>36</sup>, las personas privadas de la libertad, las personas en situación de calle, los usuarios de drogas intravenosas, los jóvenes desplazados por el conflicto armado, las personas desmovilizadas de los grupos armados al margen de la ley.<sup>37</sup> No hay duda:

Toda persona puede infectarse por el VIH y desarrollar el sida, pero los entornos sociales y económicos que rodean a los individuos y las comunidades son los que determinan la mayor o menor *probabilidad de infección*, siendo más vulnerables las personas que viven en situaciones de pobreza, marginalidad, estigmatización y discriminación o sin acceso a prevención.<sup>38</sup>

Una hermenéutica teológica que no asuma este desafío no solo resulta impertinente o cínica; ayuda, además, a enmascarar a través del discurso teológico una compleja realidad.

---

<sup>36</sup> El asunto de nombrar las identidades por parte de los expertos de las ciencias sociales (occidentales) se encuentra en tensión con el acto de nombrarse por parte del sujeto: así lo muestra la sistematización del Programa de Promoción y Prevención del VIH y el sida de la Unidad Móvil de la Fundación Eudes: Neira y Ortiz, *Hacia un encuentro de vida. Una propuesta de trabajo con mujeres que ejercen la prostitución. Sistematización de la experiencia del Programa Unidad Móvil de Promoción y Prevención en VIH y SIDA e ITS de la Fundación Eudes*. Asimismo, la canción de Manu Chau “Me llaman calle” trasluce esta disputa.

<sup>37</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de Naciones Unidas, *Panorama del VIH/sida en Colombia*, 91-98. El documento, que pretende sistematizar diferentes investigaciones durante el periodo señalado en su título, no especifica o considera, tal vez olvida –invisibiliza– a la población trans: los más pobres de los pobres para Althaus-Reid. En relación con la particularidad de los grupos específicos, señala Sontag: “Este es uno de los usos tradicionales de las enfermedades de transmisión sexual: describirlas no ya como castigo individual sino colectivo (‘la licenciosidad general’). No solo las enfermedades venéreas han sido usadas de esta manera, con el fin de señalar poblaciones transgresoras o viciosas.” (Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 137).

<sup>38</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de Naciones Unidas, *Panorama del VIH/sida en Colombia*, 91.

### 3.2 RECONOCER LA CARNALIDAD DE DIOS

Sigue siendo un desafío hacer una teología cuyo presupuesto fundamental sea la encarnación plena y absoluta de Dios. El imaginario teológico dominante –tanto en el sentido común como en el sentido pretendidamente erudito– insiste en un Dios desencarnado, radicalmente espiritualizado, distante y separado de lo libidinal, lo afectivo y lo sexuado. Sigue lejano, en la asunción de los creyentes y no creyentes, un Dios carnal o tan humano como nosotros. Escándalo, herejía, un Dios que no sirve porque se identifica plenamente con nosotros. He aquí el problema.

El desafío consiste en afrontar la formación ideológica de las identidades sexuales hechas en clave teológica. Y en esta disputa ideológica, apropiarnos de la carnalidad de Dios; de un Dios carnal<sup>39</sup>; de un Dios verdaderamente encarnado. Un modelo de Dios centrado en la carnalidad es uno de los desafíos que indica el VIH y el sida, debido a las asociaciones, reales y simbólicas, fácticas y estereotipadas, que se han hecho durante más de tres décadas, entre la infección del VIH por vía sexual y las normas de identidad legitimadas y reproducidas por los creyentes cuya representación social compartida se fundamenta en la concepción dominante de un Dios espíritu, puro y santo.

Si reconocemos la *imago Dei* en quienes viven con VIH y sida hoy, es porque el mito del Dios hecho carne, funciona. La encarnación permite hacer de Dios un Dios con el VIH y el sida. Este desafío le indica a la hermenéutica teológica que el acto estigmatizante atenta contra el mismo Dios, o al menos contra el Dios encarnado. La razón mítica<sup>40</sup> enseña, más allá de la concepción simplista de lo que significa el mito y la metáfora, que las metáforas y los mitos que giran en torno del VIH y el sida pueden matar<sup>41</sup> o pueden dar vida y sentido, como el mito del Dios carnal.

---

<sup>39</sup> Para ampliar esta ponderación, Pimentel, “Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal”, 189-234.

<sup>40</sup> Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la Modernidad. Materiales para discusión*.

<sup>41</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 48.

### 3.3 ASUMIR COMO CUERPOS PROFÉTICOS A QUIENES VIVEN CON VIH Y SIDA

De nuevo, el imaginario teológico dominante sigue caracterizado por el dualismo antropológico de la cristiandad.<sup>42</sup> Cuesta comprender en forma unitaria al ser humano o la unidad existencial que caracteriza su vivencia aquí y ahora. El desafío consiste en asumir el problema del dualismo antropológico a partir de la experiencia cotidiana de seres sexuados y en clave valorativa de lo corpóreo.

Para ilustrar este desafío me permito recordar lo dicho por una mujer chocona. En el marco del conflicto armado colombiano –que es efecto del conflicto económico, político y sociocultural–, aquella mujer expresó, en un encuentro de diferentes organizaciones: “Mi cuerpo es territorio de paz.”<sup>43</sup> ¿Qué significa esto? El cuerpo que se es, que somos, no el que tenemos como objeto o receptáculo de emociones, culpas, miedos, instintos, placeres, procesos biológicos, sino es el primer territorio de *toda disputa teoideológica*. Puede que la metáfora “templo del Espíritu Santo” permita, como criterio hermenéutico, discernir tal disputa ideológica.

Todos los cuerpos importan. Todos los cuerpos son proféticos: denuncian violencias y anuncian resurrecciones, en especial, el cuerpo estigmatizado, discriminado y excluido por vivir con el VIH. ¿En qué sentido afirmamos el cuerpo estigmatizado como cuerpo profético? El semen, la sangre y las secreciones vaginales son vida. Allí está Dios. Dios es vida. A su vez, el VIH está presente en el semen, la sangre y las secreciones vaginales. La pregunta por el cuerpo, por tanto, es una pregunta por uno mismo y el interrogante por uno mismo es una búsqueda de Dios.

Ahora, *el problema no está en el cuerpo, sino en la mirada sobre el cuerpo*, sobre uno mismo. Los cuerpos son captados desde una mirada heterosexual normativizada.<sup>44</sup> Esta mirada ocupa, fija y

---

<sup>42</sup> Dussel, *El dualismo en la antropología de la cristiandad*.

<sup>43</sup> La referencia se la debo a Silvio Schneider, pastor de la Iglesia Evangélica de Confesión Luterana de Brasil (IECLB) y representante de Servicio Mundial Colombia de la Federación Luterana Mundial hasta agosto de 2013.

<sup>44</sup> Althaus-Reid, “El derecho a no ser derecha”, 108.

cosifica. El desafío consiste en transformar la mirada, convertir la mirada teológica sobre el cuerpo. Los cuerpos con VIH descubren que muchas disputas teológicas son disputas acerca del control sobre los cuerpos y las sexualidades. Revelan la idolatría que subyace en las acciones estigmatizadoras, discriminadoras y excluyentes.

En este sentido, los cuerpos con VIH liberan a Dios mismo de las normatividades hegemónicas, al permitir afirmar la presencia de Dios en quien vive con VIH. El desafío radica en sentir la voz profética de los cuerpos con VIH y en convertir la mirada teológica.

### 3.4 DESARROLLAR UNA RESISTENCIA TEOLÓGICA, TANTO EN EL DISCURSO COMO EN LAS PRÁCTICAS SOCIALES, CONTRA TODA DOMESTICACIÓN IDEOLÓGICA DE DIOS

Sorprende la seguridad y pretensión de verdad universal con que eruditos en teología y creyentes comunes hablan de Dios. Sigue siendo una práctica discursiva común y dominante definir a Dios, decir lo que es. Pese a que la antigua teología apofática ha advertido este problema, a Dios se le sigue domesticando, afirmando el conocimiento positivo de “su” (supuesta) naturaleza o esencia.

El problema, en nuestros tiempos de sobresaturación de mercado religioso, llega a ser tan paradójico que cuando se dice que Dios no es esto o lo otro, en realidad se recae en afirmaciones esencialistas. Ante este problema, no hay teologías del genitivo ni teologías de la prosperidad que escapen a la domesticación ideológica de Dios; tampoco aquella que se viene reclamando aquí en torno de la construcción de la identidad de Dios.

En un primer plano, frente a este desafío, deberíamos afirmar que *todo modelo de Dios domestica*, implícitamente, la construcción de la identidad de Dios. Ningún modelo de Dios puede escapar a ello; tampoco el Dios *queer*. El lenguaje teológico contiene, frena, reduce, modera (domestica) todo intento de construir un modelo de Dios que responda a un fenómeno determinado.

Aquí se impone, para asumir este desafío, una racionalidad teológica basada en una hermenéutica de la sospecha. En este sentido, cabe preguntar: ¿no es el Dios *queer* otro modelo de Dios que simplemente representa socialmente a quienes se identifican con lo

*queer*? Como todo modelo, el Dios *queer* entra en conflicto con otras representaciones socialmente compartidas. El valor analítico del modelo del Dios *queer* radica en que permite superar las lógicas de pureza y santidad en las que se basa el modelo del Dios occidental.

Hasta aquí los desafíos. En lo que sigue, se presenta el marco general de un modelo de Dios que permita responder a la estigmatización y la discriminación por el VIH y el sida. Posteriormente, se indican las pautas explicitando su relación con los desafíos ya presentados.

#### 4. SOBRE LAS PAUTAS

Lo que el fenómeno del VIH y el sida revela, entre otras cosas, son nuestras imágenes idolátricas de Dios. Las representaciones, concepciones e imágenes de Dios son fruto de una domesticación ideológica de lo divino o lo considerado sagrado, y funcionan como un mecanismo para legitimar y reproducir actitudes estigmatizadoras y discriminadoras, en el peor de los casos, excluyentes.

*La imagen de Dios se encuentra detrás del discurso sobre el castigo o señal de advertencia de Dios y es transmitida a través de esas afirmaciones, se presta para suscitar temores irreales a los cuales puede asociarse la sexualidad, tal como sucedía en otros tiempos con la amenaza de enfermedades venéreas o el temor ante un hijo ilegítimo.*<sup>45</sup>

El discurso estigmatizador, discriminador y excluyente esconde una *imagen de Dios*. Lo escondido, lo que no se ve, permite, sin embargo, legitimar y reproducir esa imagen. Como hemos indicado, en nuestra tierra, América Latina y el Caribe, la epidemia sigue altamente concentrada en *hombres que tienen sexo con hombres, usuarios de drogas y personas de identidad transgénero*.<sup>46</sup> Por esta razón fundamental, y por las identidades que están en juego, es fundamental imaginarnos otro Dios o, al menos, las pautas que permi-

<sup>45</sup> Sanders, “El sida: ¿castigo de Dios?”, 70 y 71. Subrayado nuestro.

<sup>46</sup> Esta premisa no se basa en un enfoque de grupos de riesgo, pero sí en un *enfoque de personas en contextos y situaciones de vulnerabilidad*. En los últimos años, se ha insistido en la feminización de la epidemia, lo cual más que una conclusión resulta una discusión, en tanto las mujeres son población con mayor acceso al *test* de VIH y sífilis, si se compara con la población en general y con otros sectores.

tirían avanzar en otro modelo de Dios para afirmar la vida digna de quienes viven con VIH y sida hoy.

Señalemos el marco del modelo. Para Althaus-Reid, toda “teología es un acto sexual, una ideología sexual realizada en pauta sacralizada: es una ortodoxia sexual divinizada (dogma sexual correcto) y ortopraxis (comportamiento sexual correcto); la teología es una acción sexual”<sup>47</sup>. Una hermenéutica teológica crítica en torno del VIH y el sida, debe no solo analizar críticamente los *discursos sobre la sexualidad* sino hacer explícita la ideología que subyace en sus propios análisis. ¿Por qué? Porque “la teología no es nunca inocua ni inocente ni neutra desde el punto de vista sexual”.<sup>48</sup> Tampoco la teología *gay*, lesbiana o *queer* es inocente. La sentencia aplica para *toda* teología.

Althaus-Reid insiste en que todo *discurso teológico* pretende representar a Dios definiendo comportamientos sexuales.<sup>49</sup> En esta misma línea, Croatto comprobó, como fenomenólogo de la religión y exegeta, que “*todas* las representaciones de Dios *son sexuadas*”.<sup>50</sup> El conflicto no radica, por tanto, en sexualizar a Dios, sino en que tal acto hermenéutico, por vía analógica y metafórica, legitima un orden de relaciones en el grupo (creyente o no) y permite reproducir una representación social según la cual se establecen normas de identidad; normas que determinan el control sobre los cuerpos y las sexualidades de quienes conforman el grupo.

Dado el marco del modelo, sugerimos las pautas que se exponen a continuación.

#### 4.1 DESENMASCARAR LA CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA SEXUAL MÁS ALLÁ DE LA ÉTICA CRISTIANA, CENTRÁNDOLA EN NUESTRA COMPRESIÓN DE DIOS

Dicha comprensión tiene un lugar epistemológico: “Dios entre los excluidos. Nos referimos a Dios al margen de los procesos reflexivos

---

<sup>47</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 127.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>49</sup> *Idem*, “Indecent Exposures: Excessive Sex and the Crisis of Theological Representation”, 205.

<sup>50</sup> Croatto, “La sexualidad de la divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios”, 14-28.



que acompañan, por ejemplo, a las epistemologías heterosexuales.”<sup>51</sup> Esta primera pauta es de orden epistemológico: se trata de producir conocimiento teológico más allá de una racionalidad teológica heterosexuada o limitada al marco de pensamiento heterosexual, lo cual, más que hacer apología de lo *gay*, resulta ser una ruptura con el pensamiento teológico occidental hegemónico.

Esta pauta está acompañada de la necesidad de sospechar de la normatividad heterosexual, que afecta todas las identidades, incluso las heterosexuales. Como indica Althaus-Reid, se trata de “la sospecha en cuanto al supuesto de que la heterosexualidad es universal y una identidad sexual estable, y que, en cuanto tal, forma parte del orden natural (sacralizado)”.<sup>52</sup> La pauta mantiene la disputa del género de Dios. Pondera una discusión teológica constante, no una conclusión. Con esta pauta es posible resistir a la domesticación ideológica de Dios, desafío señalado con anterioridad.

## 4.2 DESCENTRAR LAS IMÁGENES DE DIOS

Esta pauta responde a los desafíos de reconocer la carnalidad de Dios y de resistir contra toda domesticación ideológica de Dios, en tanto el descentramiento de las imágenes de Dios permite resistir no solo contra la tendencia a su domesticación sino que, además, contra la proclividad de hacer de Dios lo opuesto o totalmente otro a nuestra experiencia radicalmente corpórea.

¿A qué tipo de teólogos les interesa descentrar las imágenes centrales de Dios? Dice Althaus-Reid: “...los teólogos indecentes pueden entonces decir: ‘Dios marica; Dios reinona; Dios lesbiana; Dios mujer heterosexual que no acepta las construcciones de heterosexualidad ideal; Dios ambivalente de difícil clasificación sexual’.”<sup>53</sup>

Se trata de un cambio de ideología operada por otro grupo social que pretende expresarse y re-producir su interacción social a través de otro discurso sobre Dios.<sup>54</sup> Se trata de otras metáforas, de

<sup>51</sup> Althaus-Reid, “Todas seremos reinas”, 121.

<sup>52</sup> Idem, “La teoría queer y la teología de la liberación”, 119.

<sup>53</sup> Idem, *La teología indecente*, 138.

<sup>54</sup> Van Dijk, *Ideología*, 243.

un contra modelo del Dios occidental que busca liberar a Dios de las cárceles de los discursos que lo convierten en ídolo: “*The Queer God creates a concept of holiness that overcomes sexual and colonial prejudices and shows how Queer Theology is ultimately the search for God’s own deliverance.*”<sup>55</sup>

En este sentido, la indecente teóloga avanzó en especificar la importancia especial de un discurso teológico liberador en el “nivel en que la producción y reproducción ideológicas son realmente logradas por actores sociales en situaciones sociales”.<sup>56</sup>

La pauta indica que el descentramiento de las imágenes de Dios consiste en una lucha por afirmar la humanidad y la identidad de quienes descentran, o de quienes desde su subjetividad reclaman la presencia de Dios para sí mismos como personas y colectividades.

#### 4.3 HACER TEOLOGÍA HONESTA CON LAS IDENTIDADES SEXUALES DIVERSAS

Esta pauta responde al desafío de la compleja relación entre sexualidad, pobreza, VIH y sida, en tanto en medio de la compleja relación señalada se da el conflicto de identidades sexuales. En efecto, la concentración de la epidemia demanda una teología que sea honesta con la experiencia de vida de quienes viven con el VIH y que nos permita superar la estigmatización y la discriminación que neutraliza y bloquea todos los esfuerzos de prevención y atención.

Los teólogos indecentes deberían hablar claramente a quienes gustan de las cosas claras. Decir “Dios marica” es proclamar no solo una sexualidad que ha sido marginada y ridiculizada sino una epistemología diferente y también el desafío de apropiarse positivamente de una voz que ha sido usada para despreciar y humillar a otros.<sup>57</sup>

La pauta invita a proclamar la identidad personal como criterio para la comprensión de Dios. Sugiere el reconocimiento de las per-

---

<sup>55</sup> “El Dios *queer* crea un concepto de la santidad que supera los prejuicios sexuales y coloniales, y muestra cómo la teología *queer* es, en última instancia, la búsqueda de la liberación de Dios.” (Althaus-Reid, *The Queer God*, contraportada).

<sup>56</sup> Van Dijk, *Ideología*, 243.

<sup>57</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 138.

sonas y colectividades que nos hablan de Dios desde identidades no hegemónicas. Denuncia, además, las crucifixiones de Dios que han significado los suicidios y los asesinatos de quienes fueron estigmatizados como maricas.<sup>58</sup> En tanto pauta, demanda detener la violencia contra el Dios marica de la calle, el trabajo, la universidad, la iglesia o el bar. Asesinar a un marica es asesinar a Dios, solo si proclamamos “Dios marica”.

#### 4.4 IMAGINAR, CONCEBIR, REPRESENTAR A DIOS DESDE LAS EXPERIENCIAS SEXUALES DE QUIENES VIVEN CON VIH Y SIDA

Un modelo de Dios que permita responder al fenómeno en cuestión, debe surgir de la inmediata experiencia sexual de la persona y los colectivos humanos. Esta pauta no pretende problematizar el derecho a la intimidad o el derecho a la confidencialidad. Antes bien, sugiere lo siguiente:

La condena y el veto de las perversiones teológicas en el cristianismo es tarea vana. Lo obscuro (re-descubrimiento) de Dios en la teología indecente acaso demuestra que sigue vivo, pero para ello habremos de adoptar un estilo al modo de la casuística legal para hacer teología desde las experiencias sexuales de las gentes.<sup>59</sup>

La pauta invita a mirar el abuso sexual (en Colombia es estrategia de guerra y realidad familiar), como acto que demanda interpretación teológica, por ejemplo. Lleva a superar la lógica de la condena y el veto por la perversión que aún sigue significando infectarse con el VIH. También sugiere reconocer el significado que cobran las experiencias sexuales en cada momento de la vida, o el sinsentido que generan.

Desde luego, “las experiencias sexuales de las gentes” van más allá de lo genital o lo coital. Así, ante la pregunta de qué comunican de Dios las experiencias sexuales de quienes viven con VIH y sida, es posible afirmar que esta pauta, que postula la imaginación,

---

<sup>58</sup> Realidad que se plasmó muy bien en la película *Brokeback Mountain*.

<sup>59</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 138.

la concepción y la representación de Dios desde una experiencia afectiva y sexuada, responde a dos desafíos: reconocer la carnalidad de Dios y asumirnos como cuerpos proféticos.

#### 4.5 RESIGNIFICAR DOCTRINAS DESDE LAS EXPERIENCIAS SEXUALES DE LAS PERSONAS REALES Y CONCRETAS

Si la profecía denuncia la injusticia histórica y anuncia la esperanza aquí y ahora, esta pauta podría responder también al desafío de asumirnos como cuerpos proféticos. La voz que clama por la justicia posee un carácter resignificante y centra la pregunta: ¿Ha sido creado el ser humano para la doctrina, o la doctrina para el ser humano? La pauta indica la resignificación de las doctrinas a partir de las experiencias corpóreas de quienes han sido crucificados mediante la estigmatización, la discriminación y la exclusión por el VIH.

Althaus-Reid indicaba: “Necesitamos gente que reflexione sobre los factores ideológicos que intervienen en la elaboración de doctrinas.”<sup>60</sup> ¿Resucitará quien vive con VIH y sida con o sin el virus? La pregunta escolar, que no está interesada en especular sobre esperanzas en el más allá, señala la necesaria resignificación de las doctrinas desde novedades como el VIH y el sida.

Las doctrinas poseen mecanismos que tienen consecuencias políticas: determinan la comprensión de una infección o de una enfermedad. Muchos creyentes con VIH se preguntan, por absurdo que pueda parecer, si son santos o no, si la gracia aún opera en ellos o si resucitarán debido a su condición serológica. Quien vive con VIH debe considerar las doctrinas cristianas desde su propia vida y luchas.<sup>61</sup>

La pauta demanda reconocer que toda doctrina es elaborada desde una ideología es fruto de una representación socialmente compartida: como lo es la heterosexualización de Dios, que implica la heteronormatividad de la cotidianidad. Con ello, toda doctrina es re-

---

<sup>60</sup> Idem, “La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales”, 82.

<sup>61</sup> Ibid., 85.

lativa y debe reinterpretarse teológicamente a la luz de cada nueva realidad, como el fenómeno del VIH y el sida.

#### 4.6 LIBERAR A DIOS PARA LIBERARNOS DE LA ESTIGMATIZACIÓN, LA DISCRIMINACIÓN Y LA EXCLUSIÓN POR VIH Y SIDA

Liberar a Dios significa liberarnos a nosotros mismos de nuestras culpas, miedos y dolores. Por ello, toda teología es una antropología, sin dejar de ser teología. El camino de la liberación de Dios ha sido recorrido por las teologías latinoamericanas de la liberación. Este es un camino que, al contar con los pasos de otros sujetos, se ensancha y profundiza:

Many years ago, Liberation Theologies started to become suspicious of ideologically determined definitions such as what Theology is, or who is a theologian. It was the time when liberationists would say that the theologian was a factory worker, or a miner trying to discern the presence of God in a politically and economically oppressed community. It did not occur to them at that time that it was necessary to dismantle the sexual ideology of Theology, and for theologians to come out from their closets and ground their Theology in a praxis of intellectual living honesty. God, meanwhile, was also kept hidden in God's own closet. Nobody thought about doing Theology in gay bars, although gay bars are full of theologians.<sup>62</sup>

Liberar a Dios de nuestros *closets*, de nuestras reducidas formas de pensar, nos demarca el fenómeno al que nos hemos aproximado. En otro contexto y al pertenecer a otro sector teológico, Paterson convocaba a pensar sin encasillamientos.<sup>63</sup> De eso se trata. Es por ello que una hermenéutica teológica crítica en torno del VIH y el sida ha de reconocer

...que todo un aparato de definiciones inmóviles, pornográficas y de conceptos fijos es responsable de la cautividad babilónica antropológica de la Iglesia que no solo reduce las vidas de la gente y su vocación a nada más que definiciones ideológicas, sino que también reduce a Dios.

<sup>62</sup> Idem, *The Queer God*, 2.

<sup>63</sup> Paterson, *El estigma relacionado con el sida. Pensar sin encasillamientos: el desafío teológico*.

Si se quiere encontrar a Dios en las relaciones humanas de los órdenes económico y amoroso, resulta evidente que el derecho a no ser derecha en una sociedad y una iglesia capitalista tiene la meta de liberar a Dios.<sup>64</sup>

La tensión radica entre reducir, domesticar, o liberar a Dios. Este es un acto profético, es decir, antiidolátrico. Liberar a Dios consiste en liberar nuestras concepciones antropológicas del biologismo, el esencialismo, el modelo biomédico y la monocausalidad del sida. El acto de liberar a Dios implica, además, denunciar la pretensión absolutista de verdad universal que detentan los discursos médicos y políticos en torno del VIH y el sida.

Finalmente, esta pauta nos advierte acerca del carácter idolátrico de las instituciones de salud, que pretenden cosificar, fijar, inmovilizar a quienes viven con VIH y sida, al reducirlos a la condición de paciente o usuario de alto costo. Esta pauta responde específicamente al desafío de resistir contra la domesticación o encierro de Dios.

#### 4.7 DIFERENCIAR ENTRE DIOS, IGLESIA E INSTITUCIÓN SOCIAL

El matrimonio, un grupo de creyentes con fe religiosa y Dios son experiencias diferentes: relacionadas pero diferenciadas. Lo que subyace en el relacionamiento se basa en el ideal monogámico, la abstinencia sexual y la vida sexual prudente; todo menos lo que vive y experimenta un grupo poblacional como el de los jóvenes, dentro o fuera del amplio mercado religioso actual.

En los años 60 y 70 irrumpieron movimientos sociales y nuevas ciudadanías que cuestionaron hondamente instituciones como la familia, el conservadurismo moral y el matrimonio. La nueva época postuló el amor libre como principio y, con ello, demandó la vivencia del amor y de la sexualidad sin las restricciones y límites impuestos por la institución matrimonial. Se opuso a los matrimonios por conveniencia o a los decretados por la lógica del Padre.<sup>65</sup> En

---

<sup>64</sup> Althaus-Reid, "El derecho a no ser derecha", 107.

<sup>65</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de Naciones Unidas, *Marco ético de los derechos humanos sexuales y reproductivos*, 68.

efecto, los movimientos sociales “son expresión del reclamo por el reconocimiento de la diferencia, fundada en el pluralismo”.<sup>66</sup> Con esta pauta se propone proseguir, críticamente, este acumulado social e identitario al hacer teología.

Si consideramos la familia heterosexual monogámica como una unidad productiva compuesta por hombres que –pese a estar casados con mujeres bajo la lógica heteronormativa– tienen relaciones sexuales con otros hombres (HSH), puede que esta pauta responda al desafío de la compleja relación entre sexualidad, pobreza, VIH y sida.

#### 4.8 CENTRAR LA CRUZ Y LA RESURRECCIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MODELO DE DIOS<sup>67</sup>

De acuerdo con Althaus-Reid, no se trata aquí de “la teología de la cruz” o una “teología de la resurrección” que aluden a “hechos” o acontecimientos del pasado que iluminan el presente. A partir de una hermenéutica de las relaciones, esta pauta indica las crucifixiones y resurrecciones de quienes viven con VIH y sida hoy.

En este sentido, cruz y resurrección de Cristo adquieren, en esta pauta, un carácter metafórico. Se trata de reconocer la experiencia de vida de quien vive con VIH en forma teologizada.

La estigmatización, la discriminación y la exclusión por el VIH, en nombre de Dios, representan crucifixiones de personas y colectividades cuyas identidades han sido deterioradas, ninguneadas o despreciadas.

Un modelo de Dios que pretenda responder al problema en cuestión demanda la resurrección de esas personas y colectividades crucificadas por la ley de la heteronormatividad. Porque *los cuerpos no mienten*; tanto cuando experimentan la crucifixión como cuando desean o viven la resurrección, esta pauta responde al desafío de asumimos como cuerpos proféticos.

---

<sup>66</sup> Ibid., 68.

<sup>67</sup> Althaus-Reid, “Duro de morir: lecciones procedentes de las crucifixiones populares y las resurrecciones indisciplinadas en Iberoamérica”, 37-46.

## 5. DE UN “DIOS SITUADO EN LOS MÁRGENES” A UN “DIOS MARGINAL”

Inspira este último apartado un artículo de Marcella Althaus-Reid titulado “El éxodo divino de Dios: ¿Involuntariamente marginado, resultado de una opción tomada por los márgenes, o verdaderamente marginal?”<sup>68</sup> La pregunta contiene tres puntos temáticos. Se trata de un camino recorrido, o como titula la autora, un éxodo. El primer punto del camino es el que han recorrido las teologías tradicionales y hace referencia a la libertad de Dios; el segundo punto hace referencia a la cuestión de la opción por los pobres; y el tercero a una condición radical: lo verdadero de ese Dios.

Subyace aquí la pregunta: ¿Dónde está Dios? O la cuestión de la presencia de Dios. Un Dios involuntariamente marginado es el Dios de las teologías hegemónicas: va a los márgenes a explicar por qué la maldad. El fenómeno en cuestión ha significado un espacio para situar el carácter subversivo de Dios en los márgenes. La opción por los pobres hacía posible encontrar a Dios en los márgenes. Aun así, sigue el desplazamiento, del centro a los márgenes.

Un Dios puro que opta por los impuros, un Dios puro que opta por los infectados, un Dios santo que opta por los pecadores es el Dios de quienes sufren sed, pero no un Dios sediento<sup>69</sup>; el Dios de quienes sufren estigmatización, pero no un Dios estigmatizado: “El Dios que se compadece de los niños de la calle, pero no el Dios de la calle. Un Dios situado en los márgenes, pero no un Dios marginal.”<sup>70</sup>

El fenómeno del VIH y el sida ha dado continuidad al éxodo divino de Dios. El éxodo continúa, y cada nueva realidad lleva a continuar el éxodo de Dios.

El tercer movimiento consiste en asumir la marginalidad como el lugar de la presencia de Dios. El punto de llegada, Dios marginal, implica un redescubrimiento de Dios. Se trata de un lugar social específico. Dios asume la estigmatización, la discriminación y la ex-

---

<sup>68</sup> Idem, “El éxodo divino de Dios: ¿Involuntariamente marginado, resultado de una opción tomada por los márgenes, o verdaderamente marginal?”, 33-40.

<sup>69</sup> Ibid., 35-38.

<sup>70</sup> Ibid., 38.



clusión; no porque deja su lugar a otro, sino porque la marginalidad es su lugar:

...este es un Dios redescubierto en los actos de transformación social y en los procesos de concientización. El Dios marginal puede incluso fomentar la deslealtad de la gente a los ideales de “unicidad” en favor de una comprensión de la pluralidad.<sup>71</sup>

¿Es posible imaginar a un Dios que opta por un joven desplazado por el conflicto armado? No hay problema en tal imaginación teológica. Sin embargo, tiene otras implicaciones imaginarse a un *Dios joven desplazado* por el conflicto armado y vulnerable a infectarse con el VIH, no uno que opta, sino uno que es. Es distinto hablar de *un Dios que opta por quien es estigmatizado* por vivir con VIH y *un Dios estigmatizado* por vivir con VIH.

El desplazamiento epistemológico es diferente: la opción significa desplazarse del centro a los márgenes. El manejo del poder simbólico también cambia: *uno que opta* por el estigmatizado a *uno que es* estigmatizado. No es lo mismo *optar por* a *ser uno con*. ¿En cuál Dios creemos? ¿En uno que opta o en uno que es? ¿Hay que seguir afirmando la radical diferencia ontológica entre Dios y los seres humanos y la naturaleza? El Dios que opta, desde su poder (aunque sea el poder del amor hecho gracia), ¿es el mismo que se identifica plenamente con nosotros?

Una nueva hermenéutica debe asumir que “un auténtico ‘Dios marginal’ puede tener poco en común con el vicario ‘Dios de los pobres’ que, aunque visita los márgenes, sigue viviendo muy lejos y pertenece a un discurso teológico central”.<sup>72</sup>

Llegados a este punto, podemos afirmar que el Dios marginal se corresponde con el otro Dios de la Biblia, revelado por profetas, campesinos, mujeres, niños y niñas; pero también se corresponde con el Dios de Jesús, revelado por personas y colectividades con identidades marginadas en el siglo I. La relación radica en que, en el marginado o en la marginada, acontece un Dios marginal, un Dios que se identifica con las personas y colectividades cuyas identidades

---

<sup>71</sup> Ibid., 40.

<sup>72</sup> Ibid.

han sido deterioradas por quienes miran normativamente (en nombre de un ídolo).

Hay que hablar indecentemente de Dios para avanzar en la liberación del estigma y la discriminación asociada con el VIH. Como Jesús, en su tiempo, hoy hay que escandalizar: Jesús nombró a Dios como *su* padre, *Abba*, y afirmó que él y Dios eran uno. Hoy debemos seguir ese camino, el camino de Jesús. Debemos *nombrar* a Dios desde la experiencia socialmente determinada y condicionada, desde la experiencia de personas y colectividades con identidades no hegemónicas: no a un Dios que opta por la puta, sí a Dios puta, Dios homosexual, Dios lesbiana, Dios trans, Dios usuario de drogas, Dios marica.<sup>73</sup>

Dios... ¿Es ésta una palabra llena de sentido también cuando se trata de un Dios marginal? ¿Qué puede lograr un modelo de Dios nombrado indecentemente? ¿Puede este modelo de Dios nombrado desde personas y colectividades con identidades específicas potenciar a la persona que vive con VIH en su autoproducción humana o reforzar la estigmatización contra quienes viven con VIH?

Recordemos que el VIH y el sida han puesto al descubierto las ideologías sexuales que subyacen en toda teología. ¿Por qué? Por la reacción primaria de las iglesias al condenarlo como castigo de Dios. El fenómeno hizo explícita la exclusión de otras identidades, no solo de *gays* y lesbianas, sino de los trans, los usuarios de drogas y los heterosexuales no normativizados. Lo que sucede con las teologías cuyo sujeto teológico se centra en el carácter étnico de quien sufre estigmatización y discriminación es lo mismo que sucede con una hermenéutica teológica cuyo sujeto teológico se centra en la identidad sexual:

El respeto por la diversidad es lo que piden las teologías negra y asiática. El derecho a definir su propia identidad es fundamental para ellas: es crucial teológicamente hablando, pues los procesos de la formación de la identidad no son neutros.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Hemos utilizado aquí lo que Lind y Argüello denominan “descriptores de la identidad”, los cuales “influyen en la lucha de la gente por poder interpretativo y acceso a recursos en este campo” (Lind y Argüello, “Ciudadanía y sexualidades en América Latina”, 15).

<sup>74</sup> Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 119.

En la actualidad, sigue vigente la convicción de que una infección de transmisión sexual pone en evidencia y castiga la laxitud moral o la perversión. Por ello, “la lucha por liberar el amor de Dios de nuestras construcciones ideológicas transitorias de poder sexual, de género, racial, religioso o cultural, debe proseguir entre los creyentes”.<sup>75</sup> En un mundo heteronormativizado (lo cual afecta a la misma racionalidad heterosexual), tal lucha genera caos.

La pluralidad y diversidad sexual devienen en caos. Sí, en efecto, el acto de liberar el amor de Dios de nuestras construcciones ideológicas demanda una teología sexual de la liberación<sup>76</sup> como teología desestabilizadora; y con ello, se concibe a un Dios que trastorna, que genera discontinuidad histórica, desestabiliza y desorienta.<sup>77</sup> El modelo de Dios marginal estaría más cercano al caos que al orden. El orden de la heteronormatividad es lo que trastoca el fenómeno en cuestión. La relación del modelo de Dios marginal con el Dios de Jesús radica en el escándalo liberador que los dos modelos suscitan en ámbitos religiosos y el cambio que exigen en las relaciones sociales entre personas con identidades diferentes.

Respecto de lo anterior, vale recordar aquí que otra de las imágenes del Dios occidental<sup>78</sup> —por vía analógica y con la obsesión de probar la existencia de Dios— era la un relojero. Si hay un diseño, debe haber un diseñador. Una hermenéutica teológica crítica que pretenda responder al fenómeno en cuestión no puede basarse en una teología natural, que cosifica o esencializa identidades, que centra su mirada en lo meramente biológico, sin reconocer el carácter de construcción sociocultural que contiene todo discurso y práctica teológica.

Como el Dios de Jesús, en su tiempo, un Dios marginal es caos. Dice mucho este modelo frente a la mano invisible del mercado, que sigue pretendiendo organizarlo todo, incluso la vida, a través de *solo* medicamentos.

---

<sup>75</sup> Ibid., 124.

<sup>76</sup> Idem, “Marx en un bar gay: la teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad”, 55-69.

<sup>77</sup> Idem, “Todas seremos reinas”, 122-125.

<sup>78</sup> Con Althaus-Reid podemos decir aquí que el modelo del Dios de Occidente funge como un *dragqueen*: trata de imitar y legitimar a un género que en realidad no existe (Idem, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 121).

En América Latina, por ejemplo, las leyes sexuales en tiempos de la Colonia y durante la República, legitimaron y reprodujeron dicotomías entre buenos y malos, puros y contaminados, saludables y no saludables, entre lo civil y lo penal.<sup>79</sup> Se construyó un ideal de ciudadano español (respetable y heterosexual normativizado), sin lugar a dudas basado en la concepción occidental de Dios y mediante la lógica de imperio español de la cristiandad.

Esto permitió el ejercicio disciplinar, no solo hacia personas con otras identidades y orientaciones no hegemónicas, sino también hacia los heterosexuales: todos los cuerpos son disciplinados cuando se postula la ley sexual como norma de normas y cuando ésta se relaciona con el orden natural instituido por un Dios.<sup>80</sup> Se debe instaurar un orden. Qué más poderoso que hacerlo en nombre de un Dios. La presencia de Dios se manifiesta cuando se cuestiona lo establecido. El cuestionamiento de lo establecido es lo que revela otros modelos de Dios que liberan al mismo Dios.

Un Dios marginal tampoco se basa en la virtud. Un Dios enfermo o infectado es un Dios marginal. En otro contexto, el de la Europa de las pestes, Sontag nos ilustra al respecto. Relacionar la enfermedad con el pecado y la pobreza demanda asumir los valores de la clase media: autocontrol emocional, hábitos normales y, desde luego, productividad:

La salud misma llegó a ser identificada con estos valores, religiosos a la vez que mercantiles, pues la salud era prueba de virtud tanto como la enfermedad lo era de depravación. El apotegma según el cual la limpieza aproxima a lo divino debe tomarse muy literalmente.<sup>81</sup>

En esta perspectiva, todo lo que sea visto como el flagelo de los pecadores tiene relación salvífica con un Dios estigmatizado, discriminado y excluido, esto es, un Dios marginal. Lo insalubre replantea el orden y la disciplina sobre los cuerpos y las sexualidades. Lo que no encaja con la virtud, genera caos. Por ejemplo, las madres solteras, las

---

<sup>79</sup> Lind y Argüello, "Ciudadanía y sexualidades en América Latina", 14.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 14 y 15.

<sup>81</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 138.

familias emigrantes, los hogares del mismo sexo, no encajan dentro del modelo tradicional de familia heteronormativo.<sup>82</sup> El caos genera una nueva creación, una nueva humanidad y otro mundo.

## 6. CONCLUSIONES: UN BALANCE TEOLÓGICO

El conjunto de este trabajo se ha basado en dos presupuestos teológicos:

- El fenómeno del VIH/sida y, en particular, las relaciones de estigmatización, discriminación y exclusión que han orbitado en torno del mismo durante los treinta años de la epidemia, nos dicen *algo más* y *algo nuevo* de Dios *en sí* y de *nuestras* imágenes, concepciones y representaciones de Dios.
- Todo cuanto decimos y practicamos en nombre de Dios se encuentra en el marco de una ideología, de una representación socialmente compartida que define nuestras relaciones de identidad en grupos específicos como las comunidades de fe.

Estos presupuestos no solo han configurado nuestro quehacer teológico. Han determinado, además, los resultados a los que hemos llegado en este trabajo y han llevado a circular hermenéuticamente en torno de tres modelos: el Dios Occidental, el Dios de Jesús y el Dios marginal.

La hermenéutica de la sospecha nos ha permitido enfatizar que todo modelo de Dios significa una disputa ideológica y en la cual están en juego los cuerpos, las sexualidades y las identidades. Todo ello significa que lo que se diga de Dios se dice de nosotros mismos (carácter antropológico-teológico) y de nuestras relaciones como especie (carácter socio-teológico).

La disputa referida se basa en el control, el dominio o la liberación del cuerpo, la sexualidad y la identidad. Ella no solo se da en el campo de la teología. El discurso médico, el discurso político y el discurso farmacéutico contienen elementos ideológicos propios del discurso teológico, que –bajo el ropaje de la ciencia y de la secularización– pretenden y luchan por disciplinar los cuerpos, las sexualidades y las identidades que orbitan en torno del VIH y el sida.

---

<sup>82</sup> Lind y Argüello, “Ciudadanías y sexualidades en América Latina”, 16.

Por ello, un modelo de Dios que centre los cuerpos, las sexualidades y las identidades es uno que permite avanzar en la liberación de la estigmatización, la discriminación y la exclusión asociada al VIH/sida.

Como todo fenómeno social, el del VIH/sida nos advierte acerca de nuestra tendencia demoniaca (deshumanizadora) a la idolatría: construir ídolos, desde diferentes discursos (médico, farmacológico, teológico, político), para justificar sacrificios, la producción de chivos expiatorios y el dominio sobre lo más humano de lo humano: nuestras subjetividades.

Es importante explicitar, por último, con el marco señalado antes, algunas recomendaciones dirigidas a los ámbitos empresarial-farmacéutico, de política pública y eclesial.

## 6.1 EL ÁMBITO EMPRESARIAL FARMACÉUTICO

La exacerbación de la lógica farmacéutica, centrada en la producción y comercialización de medicamentos, hace de la respuesta al VIH/sida una respuesta centrada en la idolatría del mercado y no en la persona que vive con el VIH. Es preciso, así, *continuar denunciando tal lógica públicamente y exigir la conversión de los empresarios involucrados en el negocio mediante planes y acciones de incidencia dirigidas a este sector de la sociedad en forma articulada*. La denuncia, los planes y las acciones pueden inspirarse en la tradición profética y en la reflexión crítica entre economía y de teología llevada a cabo en América Latina y el Caribe.

## 6.2 EL ÁMBITO DE LA POLÍTICA PÚBLICA EN TORNO DEL VIH/SIDA

- Es preciso reconocer que ninguna política pública escapa a un modelo de Dios, ni en su diseño ni en su implementación. Toda política pública en torno del VIH/sida se basa en unos enfoques que legitiman y reproducen teoideologías. Se debe, en este sentido, *formular e implementar políticas públicas en torno al VIH/sida que reclamen el concurso de una hermenéutica teológica crítica y la participación activa de los líderes religiosos con poder decisorio*.
- Los programas de respuesta al VIH/sida basados en la fe o de raíz eclesial deben continuar o lograr su participación crítica en

los espacios de toma de decisiones, como son los mecanismos coordinadores de país (MCP). *Tal participación debe fundamentarse en una comprensión liberadora de Dios, que permita compartir otro Dios para otra sociedad, mediante los discursos y las prácticas que se construyen en estos espacios.*

### 6.3 EL ÁMBITO ECLESIAL

- *Se debe centrar nuestra comprensión de Dios a partir de nuestras experiencias subjetivas en tanto seres sexuados, corpóreos y reproductores de identidades.* Tal comprensión ha de permear todos los ámbitos de la enseñanza y la educación teológica, formal e informal, como escenarios en los que se agencia el discurso: púlpitos, cátedras, reuniones familiares, seminarios, congresos, retiros, discipulados.
- *Se debe fortalecer la dinámica intereclesial y el trabajo en red.* El establecimiento de redes de organizaciones basadas en la fe con respuesta al VIH/sida no solo resulta un acto profético, sino un escenario concreto para legitimar y reproducir modelos de Dios en la vía sugerida en el presente trabajo. Éste debe considerar la dirección de sus esfuerzos distinguiendo *la situación de los grupos en contextos de vulnerabilidad.*
- *Se debe continuar el trabajo en la incidencia eclesial, en los campos interno y externo.* En el campo interno, por medio de los procesos de sensibilización, concientización y formación en lo que respecta al VIH/sida en su relación con la teología. En el campo externo, en el acompañamiento y fortalecimiento de los movimientos sociales populares que siguen buscando una sociedad libre de estigmatización, discriminación y exclusión por el el VIH y el sida.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aggleton, Peter, Richard Parker y Miriam Maluwa. “Estigma y discriminación por VIH y sida: un marco conceptual e implicaciones para la acción.” *Ciudadanía sexual*, <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b1/Discriminaci%F3n%20por%20VIH.pdf> (consultado el 14 de julio de 2012).
- Aguirre, Rafael. *El Dios de Jesús*. Madrid: Fundación Santa María, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1998.
- Alba, Andrés. *Visita de campo*. Abril de 2012.
- Althaus-Reid, Marcella. “Duro de morir: lecciones procedentes de las crucifixiones populares y las resurrecciones indisciplinadas en Iberoamérica.” *Concilium* 318 (2006): 37-46.
- \_\_\_\_\_. “El derecho a no ser derecha: sobre teología, Iglesia y pornografía.” *Concilium* 298 (2002): 103-111.
- \_\_\_\_\_. “El éxodo divino de Dios: ¿Involuntariamente marginado, resultado de una opción tomada por los márgenes, o verdaderamente marginal?” *Concilium* 289 (2001): 33-40.
- \_\_\_\_\_. *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. London: SMC, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Indecent Exposures: Excessive Sex and the Crisis of Theological Representation.” In *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*, editado por Lisa Isherwood, 205-222. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. “La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales.” *Concilium* 287 (2000): 77-85.



- \_\_\_\_\_. *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.
- \_\_\_\_\_. “La teoría *queer* y la teología de la liberación. La irrupción del sujeto sexual en la teología.” *Concilium* 324 (2008): 109-124.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Marx en un bar *gay*: la teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad.” *Numen* 1 y 2 (2005): 55-69.
- \_\_\_\_\_. “¿Quién tendió una trampa a Clodovis Boff? Revisión de la controversia sobre las “teologías del genitivo” en el siglo XXI.” *Concilium* 315 (2006): 113-123.
- \_\_\_\_\_. “Todas seremos reinas: desestabilización del género y la pobreza en los sitios de los excluidos en la red.” *Concilium* 309 (2005): 115-125.
- \_\_\_\_\_. *The Queer God*. Londres: Routledge, 2003.
- Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, 1992.
- Araya, Victorio. *El Dios de los pobres*. San José: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones-Sebila, 1983.
- Aristizábal, Chantal. “Estigma y discriminación frente a las personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención en salud.” En *Sida y sociedad. Crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*, dirigido por Marcela Arrivillaga y Bernardo Useche, 289-316. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.
- Arrivillaga, Marcela y Bernardo Useche. “Una aproximación a la historia crítica de la investigación, la prevención y el tratamiento del VIH/sida.” En *Sida y sociedad. Crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*, dirigida por Marcela Arrivillaga y Bernardo Useche, 17-43. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.
- ASIVIDA, 2009. Material audiovisual.
- Assmann, Hugo (ed.). *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San Jose: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, 1991.

- Assmann, Hugo y Franz Hinkelammert. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.
- Banco Mundial. *Reduciendo la vulnerabilidad al VIH/sida en Centroamérica. El Salvador: situación del VIH/sida y respuesta a la epidemia*. Washington: Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento-Banco Mundial, 2006.
- Bauman, Zygmunt. *Identidad. Zygmunt Bauman: conversaciones con Benedetto Vecchi*. Traducción de Daniel Sarasola. Madrid: Losada, 2005.
- Bedford, Nancy y Marisa Strizzi (eds.). *El mundo palpita: economía, género y teología*. Buenos Aires: Isedet, 2006.
- Bevans, Stephen. *Modelos de teología contextual*. Traducido por José Guerra Carrasco. Quito: Grupo Editorial Verbo Divino, 2004.
- Boff, Leonardo y Elsa Támez. *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1986.
- Boisvert, Donald y Jay Johnson (eds.). *Queer Religion. Homosexuality in Modern Religious History*. Santa Barbara (CA): Praeger, 2012.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Traducido por Michael Faber-Kasier. Madrid: Ediciones Ariel, 1969.
- Bonneau, Normand. "Réflexions sur le mystère de Dieu et la crise du sida." *Église et Théologie* 23 (1992): 305-324.
- Brunelli, Gianfranco. "AIDS: il no me della malattia, la parola delle Chiese." *Il Regno* 623 (1989): 460-467.
- Buccini, Serena y Germán Humberto Rincón Perfetti. *ONUSIDA. Derechos humanos, infección por VIH y sida*. Bogotá: Pro-Offset Editorial, 2008.
- Buss Mitchell, Hellen. *Raíces de la sabiduría* (4a. ed.). Traducido por Rosa Erika Hernández Martínez. México: Thomson, 2005.
- Cárdenas Guerrero, Eduardo. *Pueblo y religión en Colombia (1780-1820). Estudio histórico sobre la religiosidad popular de Colombia (Nueva Granada) en los últimos decenios de la dominación española*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.

- Cheng, Patrick S. *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. New York: Church Publishing, 2011.
- Clifford, Paula. *La teología cristiana y la epidemia VIH/sida*. Buenos Aires: Epifanía, 2005.
- Cone, James. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.
- Cornwall, Susannah (ed.). *Controversies in Queer Theology*. London: SCM, 2011.
- Croatto, J. Severino. "La sexualidad de la divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios". *RIBLA* 38 (2001:1) 14-28. Disponible en: *Claiweb*. <http://www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20sexualidad%20de%20la%20divinidad.html> (consultado el 13 de noviembre de 2012).
- Douglas, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducido por Edison Simons. Madrid: Siglo XXI Editores, 1973.
- Dussel, Enrique. *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- Estrada, John Harold y Leonardo Vargas. "Invisibles y excluidos: la infección VIH/sida entre hombres que tienen sexo con hombres (HSH)." En *Sida y sociedad. Crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*, dirigido por Marcela Arrivillaga y Bernardo Useche, 115-169. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.
- Federación Luterana Mundial. "Matrimonio, familia y sexualidad." *Lutheranworld*. [http://www.lutheranworld.org/LWF\\_Documents/ES/Council\\_07-Task\\_Force\\_Report-SP.pdf](http://www.lutheranworld.org/LWF_Documents/ES/Council_07-Task_Force_Report-SP.pdf) (consultado el 10 de abril de 2012).
- Ferrer, Jorge José. *El sida, ¿condena o solidaridad? La teología, la Biblia y la moral ante un reto inaplazable*. Madrid: Promoción Popular Cristiana, 1992.
- Frades, Eduardo. "Fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos." *RELAT*, <http://www.servicioskoinonia.org/relat/113.htm> (consultado el 17 de junio de 2012).
- Gafo, Javier. "El sida, ¿azote divino?" *Vida nueva* 1579 (1987): 25-32.

- Gallardo, Helio. *Crítica social al evangelio que mata: introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: Universidad Nacional de Costa Rica, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela EcuMénica de Ciencias de la Religión, 2009.
- \_\_\_\_\_. Helio. *Siglo XXI: producir un mundo*. San José: Arlekin, 2006.
- García, Darío. *Mundo de princesas. Hermenéutica y teología queer*. Bogotá: Torres Asociados, 2011.
- Gebara, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. Traducido por Miguel Ángel Requena Ibáñez. Madrid: San Pablo, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Traducido por Rufino Velasco. Santander: Sal Terrae, 1998.
- Goffman, Erving. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.
- Gonzales Faus, José Ignacio. *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1979.
- González, José Luis. "La teología de la liberación: un nuevo marco teórico para la comprensión de la religiosidad popular." *Selecciones de teología* 22, 88 (1983): 255-265.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Traducido por Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- Gruénais, Marc-Eric. "La religion préserve-t-elle du sida? Des congrégations religieuses congo laises face à la pandémie de l'infection par le VIH." *Cahiers d'études africaines* 39, 154 (1999): 253-270.
- Gutiérrez, Gustavo. *Dios o el oro en las indias: siglo XVI*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *El Dios de la vida*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Happonen, Hannu. "Does 'God still hate Fags'?" In *What's Faith Got to Do with It? A Global Multifaith Discussion on HIV*

- Responses*, editado por Ezra Chitando y Peter Nickles, 63-71. Inerela, 2012. Documento electrónico.
- Hick, John. *La metáfora del Dios encarnado: cristología en una época pluralista*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2004.
- Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Hacia una crítica de la razón mítica: el laberinto de la Modernidad. Materiales para discusión*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Arlekin, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches, capitalismo y cristianismo*. San José: Educa, 1977. Disponible en: *Pastoral ecuménica del VIH/sida*, <http://www.pastoralsida.com.ar/docum.html> (consultado el 7 marzo de 2012).
- Irrázaval, Diego. "Dios de los pueblos." *Nuevamerica* 69 (1996): 19-21.
- \_\_\_\_\_. "Religión popular." En *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, Tomo II, 345-375. Madrid: Trotta, 1990.
- Jeremías, Joachim. *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. Traducido por Alfonso Ortiz. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.
- Johnson, Elizabeth. *La búsqueda del Dios vivo: trazar las fronteras de la teología de Dios*. Traducido por Milagros Amado Mier. Santander: Sal Terrae, 2008.
- \_\_\_\_\_. *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Traducido por Víctor Morla Asensio. Barcelona: Herder, 2002.
- \_\_\_\_\_. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 2002.

- Junior Jein. "Si Dios fuera negro." *YouTube*, <http://www.youtube.com/watch?v=A3uIUXMJ1xc> (consultado el 18 de julio de 2012).
- Le Goff, Jacques. *El Dios de la Edad Media: conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid: Trotta, 2004.
- Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt (eds.). *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- Lind, Amy y Sofía Argüello Pazmiño. "Ciudadanías y sexualidades en América Latina." *Iconos* 35 (2009):13-21.
- Lopera, Mónica María y Jorge Iván Bula. "Impacto socioeconómico del VIH en las familias: fenómeno olvidado en la política de atención integral." En *Sida y sociedad. Crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*, dirigido por Marcela Arrivillaga y Bernardo Useche, 243-288. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.
- Loughlin, Gerard. *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Löwy, Michael. *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, 1999.
- Luque, Ricardo. "El cuidado de sí. Saber, poder y discursos médicos sobre sida y su impacto en hombres gay." *Anamnesis* 5 (2011): 11-27.
- \_\_\_\_\_. *El sida en primera persona: información y claves para el logro de acuerdos preventivos*. Bogotá: Panamericana Editorial, 2001.
- \_\_\_\_\_. Sesión de Seminario. Bogotá, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, 3 de mayo de 2012.
- Lutero, Martin. *Obras*. Vol. 4. Versión castellana de Erich Sexauer. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Luther, Martin. *Luther's Works. Lectures on the Minor Prophets II, Jonah, Habakkuk*. Volume 19. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- Malina, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Traducido por Víctor Morla Asensio. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Traducido por

- José Manuel Lozano-Gotor Perona. Santander: Sal Terrae, 2002.
- Márquez, Iván. “Discurso.” *YouTube*, <http://www.youtube.com/watch?v=oPXQXKhQZ7g&feature=g-logo-xit> (consultado el 19 de octubre de 2012).
- Marx, Karl. *El capital: crítica de la economía política* (2a. ed.). 3 vols. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1959.
- McFague, Sallie. *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*. Traducido por Agustín López y María Tabuyo. Santander: Sal Terrae, 1994.
- Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población de Naciones Unidas. *Marco ético de los derechos humanos sexuales y reproductivos en el contexto nacional e internacional*. Bogotá: Legis, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Panorama del VIH/sida en Colombia, 1983-2010. Un análisis de situación*. Bogotá: Legis, 2012.
- Mo Sung, Jung. *Deseo, mercado y religión*. Traducido por Juan Carlos Rodríguez Herranz. Santander: Sal Terrae, 1999.
- Moingt, Joseph. “Imágenes, íconos e ídolos de Dios. La cuestión de la verdad en la teología cristiana.” *Concilium* 289 (2001): 153-162.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado: la cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana* (3a. ed.). Salamanca: Sígueme, 2010.
- Neira, Andrea y Yaneth Ortiz. *Hacia un encuentro de vida. Una propuesta de trabajo con mujeres que ejercen la prostitución. Sistematización de la experiencia del Programa Unidad Móvil de Promoción y Prevención en VIH y SIDA e ITS de la Fundación Eudes*. Bogotá: Uniminuto, 2011.
- Nolan, Albert. *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*. Traducido por Jesús García Abril. Madrid: Sal Terrae, 1981.
- ONUSIDA. *Asociación con organizaciones confesionales. Marco estratégico del ONUSIDA*. Ginebra: ONUSIDA, 2010.

- \_\_\_\_\_. “Declaración de compromiso en la lucha contra el VIH/sida.” *ONUSIDA*, <http://www.un.org/spanish/ga/aidsmeeting2006/finaldeclaration.html> (consultado el 23 de marzo de 2012).
- \_\_\_\_\_. *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA, 8-11 de diciembre de 2003, Windhoek (Namibia)*. Ginebra: ONUSIDA, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Orientaciones terminológicas de ONU/SIDA. UNAIDS*. [http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/documents/unaidspublication/2011/JC2118\\_terminology-guidelines\\_es.pdf](http://www.unaids.org/en/media/unaids/contentassets/documents/unaidspublication/2011/JC2118_terminology-guidelines_es.pdf) (consultado el 7 de julio de 2012).
- Orlov, Lisandro. “Hablamos de sida porque amamos la vida: ejes de interpretación.” *Pastoral sida* [http://www.pastoralsida.com.ar/paginas\\_internas/publicaciones/hablamosedsida.html](http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/publicaciones/hablamosedsida.html) (consultado el 29 de agosto de 2012).
- \_\_\_\_\_. “Matrimonio, familia y sexualidad. Una lectura desde América Latina y el Caribe.” *Signos* 60 (2012): 23-27.
- \_\_\_\_\_. Sesión de Seminario. Bogotá: Salón del Consejo de la Facultad de Teología, Universidad Javeriana, 5 de febrero de 2012. Apuntes.
- Pagola, José Antonio. *Jesús: aproximación histórica*. Madrid, España: PPC, 2007. Edición en línea: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/Libros/232-908.pdf> (consultado el 14 de agosto de 2012).
- Pannenberg, Wolfhart. *Metafísica e idea de Dios*. Traducción de Manuel Abella. Madrid: Caparrós Editores, 1999.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos y otros escritos*. México: Porrúa, 1989.
- Paterson, Gilian. “Conceptuación de estigma.” En *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el sida, 8-11 de diciembre de 2003, Windhoek (Namibia)*, ONUSIDA, 33-40. Ginebra: ONUSIDA, 2005.
- \_\_\_\_\_. *El estigma relacionado con el sida. Pensar sin encasillamientos: el desafío teológico*. Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial-Consejo Mundial de Iglesias, 2005.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Prevención del VIH: una conversación teológica global*. Ginebra: Alianza EcuMénica de Acción Mundial, 2009.



- Petrus Heath, Johannes. "Estigma relacionado con el VIH y el sida: vivir con la experiencia." En *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el sida, 8-11 de diciembre de 2003, Windhoek (Namibia)*, ONUSIDA, 28-31. Ginebra: ONU/SIDA, 2005.
- Pikaza, Xavier. *Dios judío, Dios cristiano: el Dios de la Biblia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- Pimentel Chacón, Jonathan. "Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal". *Revista de Teología SIWÓ* 2 (2009): 189-234.
- \_\_\_\_\_. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas. Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Heredia: Universidad Nacional, Escuela Ecueménica de Ciencias de Religión, 2008.
- Pixley, Jorge. "Dios, manzana de la discordia en la Biblia hebrea." *Concilium* 294 (2002): 11-18.
- PNUD. *Colombia rural. Razones para la esperanza. Informe Nacional de Desarrollo Humano 2011*. Bogotá: INDH PNUD, 2011.
- Quasten, Johannes. *Patrología*. Edición preparada por Ignacio Oñativia. 4 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1993.
- RECOLVIH, IFARMA. *Voces Positivas. Resultados del índice de estigma en personas que viven con VIH en Colombia*. Bogotá: Nuevas Ediciones, s/f. Disponible en: *ONU/sida América Latina*, [http://www.onusida-latina.org/images/DOCUMENTOS/colombia/INFORME\\_VOCES\\_POSITIVAS.pdf](http://www.onusida-latina.org/images/DOCUMENTOS/colombia/INFORME_VOCES_POSITIVAS.pdf) (consultado el 23 de julio de 2012).
- Redacción Salud. "Saludcoop y Famisanar se apoderaron indebidamente de \$2 billones." Diario *El Tiempo*, Bogotá, 23 de mayo de 2012. *Eltiempo.com*, [http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/salud/ARTICULO-WEB-NEW\\_NOTA\\_INTERIOR-11865261.html](http://www.eltiempo.com/vida-de-hoy/salud/ARTICULO-WEB-NEW_NOTA_INTERIOR-11865261.html) (consultado el 12 de junio de 2012).

- Richard, Pablo (ed.). *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador* (3a. ed.) San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989.
- Rizzuto, Ana María. *El nacimiento del Dios vivo: un estudio psicoanalítico*. Traducido por Francisco Campillo Ruíz. Madrid: Trotta, 2006.
- Román, Carlos. *Rehaciendo la oikonomía: la vivencia del mundo neotestamentario y la economía*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Rossi, Francisco. “Medicamentos para el VIH y el sida: hablamos de salud o hablamos de negocios.” En *Sida y sociedad. Crítica y desafíos sociales frente a la epidemia*, dirigido por Marcela Arrivillaga y Bernardo Useche, 45-85. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.
- Sade, Marqués de. *Cuentos, historietas y fábulas*. Madrid: Edimat, 2000.
- Sanders, Frank. “El sida: ¿castigo de Dios? Sobre la sobrecarga metafísica de un fenómeno biológico.” *Concilium* 321 (2007): 61-74.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *En memoria de ella: una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo*. Traducido por María Tabuyo. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989.
- \_\_\_\_\_. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1985.
- Schweitzer, Albert. *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. Valencia: Edicep, 1990.
- Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
- \_\_\_\_\_. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Sal Terrae, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Teología abierta para el laico adulto. Nuestra idea de Dios*. Vol. 3. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

- Senkima, Stephen. "What does God Think about HIV?" En *What's Faith Got to Do with It? A Global Multifaith Discussion on HIV Responses*, editado por Ezra Chitando y Peter Nickles, 43-49. Inerela, 2012. Documento electrónico.
- Sobrino, Jon. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Sal Terrae, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía: El Salvador, Nueva York, Afganistán*. San Salvador: UCA Editores, 2003.
- Sölle, Dorothee. *Dios en la basura otro: "descubrimiento" de América Latina*. Traducido por Dionisio Mínguez. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Reflexiones sobre Dios*. Barcelona: Herder, 1996.
- Sontag, Susan. *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*. Traducido por Mario Muchnik. Madrid: Tauros, 1996.
- Stewart, Carlos. *El sida: ¿juicio divino o consecuencia natural?* Miami: Editorial Vida, 1989.
- Stone, Ken. "Qué pasa cuando 'los gays leen la Biblia'?" *Concilium* 294 (2002): 89-98.
- Tamez, Elsa. "Cristología latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico." *Vida y pensamiento* 20 (2000): 13-22.
- \_\_\_\_\_. "El Dios de la gracia Vs. el Dios del mercado." *Concilium* 287 (2000): 131-138.
- \_\_\_\_\_. *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones. 1979.
- Támez, Elsa y María del Pilar Aquino. *Teología feminista latinoamericana*. Quito: AbyaYala, 1998.
- Theobald, Cristoph. "Dios es relación. A propósito de algunos planteamientos recientes del misterio de la Trinidad." *Concilium* 289 (2001): 53-66.
- Torres Queiruga, Andrés. *Creo en Dios padre: el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- Trigo, Pedro. "La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana." *Selecciones de Teología* 199 (2011): 193-225.

- Troch, Lieve. "A imagen de Dios: la teología en la articulación de los derechos de la mujer." *Concilium* 298 (2002): 113-122.
- Van Dijk, Teun A. "El análisis crítico del discurso." *Anthropos* 186 (1999): 23-36.
- \_\_\_\_\_. *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*. Traducido por Lucrecia Berrone de Blanco. Barcelona: Gedisa, 2000.
- \_\_\_\_\_. "Ideología y análisis del discurso." *Utopía y praxis latinoamericana* 29 (2005): 9-36.
- Vergara, Bernardo. Entrevista con Andrés Alba. Bogotá, 5 de marzo de 2012.
- Verna Harrison, Nonna. "Un planteamiento ortodoxo del misterio de la Trinidad: interrogantes para el siglo XXI." *Concilium* 289 (2001): 67-75.
- Vuola, Elina. *Teología feminista-teología de la liberación: los límites de la liberación: (la praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista)*. Traducido por Janeth Solá de Guerrero. Madrid: Iepala, 2000.
- Wamala, Gerald. "What Does God Think About HIV and AIDS?" In *What's Faith Got to Do with It? A Global Multifaith Discussion on HIV Responses*, editado por Ezra Chitando y Peter Nickles, 11-16. Inerela, 2012. Documento electrónico.
- Wolde, Ellen van. "Perspectivas diferentes sobre la fe y la justicia. El Dios de Jacob y el Dios de Job." *Concilium* 294 (2002): 19-26.