



# **MODELOS DE DIOS EN TORNO AL VIH Y EL SIDA**

## **TESIS DE MAESTRÍA**

**JORGE ANDRÉS ALBA URREGO**

Director  
**CARLOS ROMÁN**

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Bogotá – Colombia  
2012

# **MODELOS DE DIOS EN TORNO AL VIH Y EL SIDA**

Presentada por:

**JORGE ANDRÉS ALBA URREGO**

Director:

**CARLOS ROMÁN**

Informe final

de la investigación realizada como requisito  
para obtener el título de Magister en Teología

MAESTRÍA EN TEOLOGÍA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
Bogotá – Colombia  
2012

**Dedicatoria**

A ti:

porque has matado al dios castigador.

.....

## AGRADECIMIENTOS

Lo escrito es fruto de la sensibilidad teológica, sin la cual ningún razonamiento vería la luz. Quiero agradecer a Rosmary Rincón, Rosa Elena Cortez y a “Caminando Juntos”: sus historias de vida y sus compromisos con la respuesta al VIH y el sida en escenarios eclesiales, me ha desafiado a liberar a Dios de toda estigmatización y discriminación.

Este trabajo es fruto del diálogo, la conversación y la pasión por hacer teología. Agradezco a los compañeros con quienes hicimos teología, después de los seminarios de la maestría, en torno al café y el diálogo: John Hernández, René Rey, Vicente Valenzuela y José Edgar Alarcón.

Agradezco a Carlos Román, por su acompañamiento real con la elaboración de este trabajo: su paciencia y rigurosidad me han permitido lograrlo. Sin su atento seguimiento y ánimo, no habría alcanzado un feliz término.

Agradezco la apuesta de la Iglesia Sueca y a quienes elaboraron e implementaron este proyecto: su trabajo ha permitido pensar y actuar teológicamente. Valoro el acogimiento de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia (IELCO), en cabeza del Pastor Eduardo Martínez y de Martha Wilches: gracias por creer en mi trabajo y por permitirme encontrar un hogar para hacer teología y vivir la fe.

Agradezco a mi familia por invitarme, constante y desafiantemente, a humanizarme: sin su interpelación y acompañamiento no habría logrado este resultado.

En especial quiero agradecer a Bernardo Vergara y René Rey: por ser profetas hoy, por acogerme en su morada, por enseñarme cotidianamente la espiritualidad eudista y por permitirme ver a Dios en rostros concretos.

## TABLA DE CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>6</b>
UNA EXPERIENCIA REVELADORA.....	6
LECTURA TEOLÓGICA DEL VIH Y EL SIDA: PERTINENCIA Y RELEVANCIA .....	7
MODELOS EN TEOLOGÍA, VIH Y SIDA .....	11
HERMENÉUTICA TEOLÓGICA CRÍTICA .....	13
<b>CAPÍTULO 1.....</b>	<b>14</b>
<b>EL MODELO DEL DIOS OCCIDENTAL: ¿TEOIDEOLOGÍA LEGITIMADORA Y REPRODUCTORA DEL ESTIGMA Y LA DISCRIMINACIÓN ASOCIADA AL VIH Y EL SIDA? .....</b>	<b>14</b>
1. REVELACIÓN Y LECTURA TEOLÓGICA DEL VIH Y EL SIDA .....	14
2. TEOIDEOLOGÍA: REPRODUCCIÓN Y LEGITIMACIÓN DEL ESTIGMA Y LA DISCRIMINACIÓN .....	16
2.1. Legitimación: ¿Qué modelo de Dios legitimamos en nuestras relaciones sociales?.....	17
2.2. Reproducción: ¿Qué modelo de Dios reproducimos en nuestras relaciones sociales? .....	19
2.3. Modelos de Dios, estigma y discriminación .....	22
2.4. El Dios de Occidente.....	25
3. VIH, SIDA E IDOLATRÍA DEL MERCADO: “...SERVIR A DIOS O A LAS RIQUEZAS...” .....	31
4. CONCLUSIÓN-PUENTE .....	34
<b>CAPÍTULO 2.....</b>	<b>35</b>
<b>‘EL’ DIOS ‘DE’ JESÚS: CRITERIO HERMENÉUTICO PARA RECONOCER OTRO DIOS EN TORNADO AL VIH Y EL SIDA .....</b>	<b>35</b>
1. EL OTRO DIOS DE ‘LA’ BIBLIA: ¿QUÉ SUJETOS ESPECÍFICOS REVELARON ESE DIOS? .....	35
2. ‘EL’ DIOS ‘DE’ JESÚS NO ES EL DIOS OCCIDENTAL.....	40
2.1. Las prácticas sociales de Jesús: ¿qué modelo de Dios comunican? .....	43
2.2 El discurso de Jesús: ¿qué legitima y qué reproduce?.....	45
2.3 El Dios de Jesús: criterio hermenéutico en torno al VIH y el sida .....	45
2.3.1 Raíces de una disputa .....	46
2.3.2 Continuidad de la disputa: sospechar del Dios ‘de’ Jesús.....	48
3. EL DIOS DE JESÚS: LIBERADOR DE LA ESTIGMATIZACIÓN Y LA DISCRIMINACIÓN ¿TAMBIÉN POR VIH Y SIDA? .....	50
3.1. La cuestión teológica: Sida y Justicia. ....	50
3.2. El Dios de Jesús y la idolatría en torno al VIH y el sida.....	55
4. CONCLUSIÓN: .....	59
<b>CAPITULO 3.....</b>	<b>60</b>
<b>DIOS MARGINAL: DESAFIOS Y PAUTAS PARA UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA CRÍTICA EN TORNADO AL VIH Y EL SIDA.....</b>	<b>60</b>
1. IDENTIDADES Y TEOLOGÍAS: SUJETO SEXUAL EN TEOLOGÍA.....	61
2. DESAFIOS Y PAUTAS TEOLÓGICAS .....	65
3. SOBRE LOS DESAFÍOS.....	66
4. SOBRE LAS PAUTAS.....	71
5. DE UN “DIOS SITUADO EN LOS MÁRGENES” A UN “DIOS MARGINAL” .....	78
6. CONCLUSIONES: UN BALANCE TEOLÓGICO .....	82
BIBLIOGRAFÍA.....	85

## INTRODUCCIÓN

### UNA EXPERIENCIA REVELADORA

El origen de esta investigación se encuentra en la escucha de experiencias y testimonios de vida de personas que manifiestan el gran impacto que generó, en todo el orden de su existencia, ser diagnosticadas como seropositivas para el VIH.<sup>1</sup> Por lo normal, la pregunta por el sentido de la vida brota con mayor fuerza en situaciones límite, y, desde esta experiencia y nuevo lugar social, surgen preguntas y lamentos *hacia* Dios y *sobre* Dios por parte de grupos creyentes. Recibir un diagnóstico positivo para el VIH funge en nuestra cultura como situación límite, y la asunción de cierta condición serológica lleva a preguntas y replanteamientos en torno a la imagen de Dios concebida y practicada. En este sentido, hablar del VIH y sida no sólo remite a un problema de carácter médico: entre sus diversas dimensiones (psicológica, social) implica también un *desafío* de hermenéutica teológica.

Para este desafío, tengamos en cuenta dos dimensiones. Por un lado, el hablar de Dios es, entre otras cosas, hablar desde *modelos*, esto es, *representaciones* (sociales), concepciones e imágenes que los seres humanos nos hacemos de lo divino, lo trascendente o lo totalmente Otro. Por otro lado, estas representaciones *regulan* el comportamiento de las personas en su habitar el mundo.<sup>2</sup> Respecto del VIH y el sida, en los últimos 30 años la interpretación teológica dominante ve el fenómeno *como castigo de Dios* o *como señal de advertencia de Dios*,<sup>3</sup> y estos modelos a su vez han sido asumidos en el sentido común de creyentes y no creyentes. Así, *si Dios castiga* ‘comportamientos indebidos’, con facilidad el VIH es un castigo de Dios y Dios castiga a través del VIH a quienes se comportan ‘indebidamente’.<sup>4</sup> Dadas así las cosas, aparece la posibilidad del

---

<sup>1</sup> Referirse a los resultados del diagnóstico utilizando conceptos médicos (seropositivo, condición serológica) implica diferenciar innegociablemente que se trata de un *diagnóstico médico*, no de un *diagnostico moral*. Un motor de las relaciones que legitiman y reproducen estigma y discriminación, es confundir estos diagnósticos.

<sup>2</sup> Sobre cómo una representación social puede *regular* el comportamiento de grupos: Van Dijk, *Ideología*, 65.

<sup>3</sup> Así lo muestra el artículo que resume la tesis doctoral de Sanders: “El sida: ¿Castigo de Dios?”, 61-74. Diferentes estudios muestran que el discurso sobre Dios puede ser un mecanismo de estigmatización y discriminación, o potencial liberador del mismo fenómeno: Paterson, *El estigma relacionado con el SIDA*. Idem, Ed., *Prevención del VIH: una conversación teológica global*. En torno a las implicaciones de concebir a un Dios de la Alianza y su relación con la epidemia: Clifford, *La teología cristiana y la epidemia VIH/SIDA*. ONUSIDA, *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA*.

<sup>4</sup> Sontag indica que es “una tontería” decir “comportamientos indebidos”: “Cotton Mather llamaba a la sífilis castigo ‘que el Justo Juicio de Dios ha reservado para nuestros últimos Tiempos’. Si se recuerdan ésta y otras tonterías que se han dicho sobre la sífilis desde finales del siglo XV hasta principios del XX, apenas puede sorprender que muchos quieran ver metafóricamente en el sida —al igual que en la peste— un juicio moral a la sociedad”. Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 143. Nuestro punto de vista

estigma y la discriminación hacia quienes viven con VIH; e incluso hacia ellos, el ejercicio de mecanismos de poder y dominio, fomentados por cierto tipo de representaciones sobre Dios.<sup>5</sup>

Este asunto no ha sido ignorado por la reflexión teológica, tanto en su generalidad (referida a la estigmatización y discriminación) como en su particularidad (referida al VIH y el sida): el poder de los imaginarios colectivos es evidente, ya que las creencias determinan y condicionan comportamientos personales, eclesiales, sociales y familiares.<sup>6</sup> Es un asunto que abre diversos interrogantes teológicos: ¿En cuál Dios creen quienes estigmatizan y discriminan a quienes viven con VIH? Y éstos, ¿en cuál Dios creen? Más allá de esto, ¿qué Dios se nos revela a través del fenómeno del VIH y el sida? ¿Se trata de un Dios que posibilita y reproduce el estigma y la discriminación, o de uno que posee potencial de conversión y acogimiento? ¿Qué modelos de Dios se legitiman en una u otra dirección? Y aún más allá, en nuestros tiempos de globalización neoliberal de la sexualidad y la salud como producto de mercado, ¿cómo pensar teológicamente el VIH y el sida? Las anteriores preguntas se refieren a un discernimiento teológico que hoy día está en curso. Esta investigación pretende aportar a dicho discernimiento teológico, propiamente *desde* el fenómeno del VIH y el sida. Dadas las percepciones reseñadas e interrogantes planteados, surge nuestro siguiente problema capital: *¿Qué modelo de Dios permite responder al estigma y la discriminación asociada con el VIH y el sida?*

### **LECTURA TEOLÓGICA DEL VIH Y EL SIDA: PERTINENCIA Y RELEVANCIA**

La ‘cuestión de Dios’ en América Latina y El Caribe ha determinado y condicionado la historia de nuestros pueblos.<sup>7</sup> En el sentido común encontramos expresiones como: “hazlo como Dios manda”, “eso es la voluntad de Dios”, “Dios no castiga ni con palo ni con rejo”, son expresiones que se aplican en contextos muy amplios e incluso positivos, pero que además, como hemos argumentado, alimentan también perspectivas discriminatorias y estigmatizadoras: “Dios

---

sostendrá que se trata de un *ideologema con forma teológica*, que permite legitimar y reproducir el estigma y la discriminación. Es algo común en el ámbito eclesial, que refiere lo indebido a cierto *tipo* de relaciones, como las pre o extra matrimoniales. No es nuestro interés valorar o juzgar ese tipo de relaciones: las referimos en tanto con ese “indebido” se juega para explicar y juzgar, para estigmatizar y discriminar, la condición médica de la persona con VIH. Al respecto, véase: BANCO MUNDIAL, *Reduciendo la Vulnerabilidad al VIH/SIDA en Centro América*, 12; ONUSIDA, *Asociación con organizaciones confesionales*.

<sup>5</sup> Representaciones sobre Dios y modelos teológicos contienen una ideología: Van Dijk, *Ideología*, 13-28.

<sup>6</sup> Al respecto: McFague, *Modelos de Dios*; Johnson, *La búsqueda del Dios vivo*; Rizzuto, *El nacimiento del Dios vivo*; Althaus-Reid, *The Queer God*; Idem, *La Teología Indecente*.

<sup>7</sup> ‘Cuestión de Dios’ es diferente de ‘problema de Dios’: éste es un problema de estudio enunciado con más ahínco en el mundo académico anglosajón. Así mismo, ‘cuestión de Dios’ se diferencia aquí de ‘experiencia de Dios’: la primera remite a una pregunta existencial, a un acto de búsqueda cotidiana; la segunda remite a la experiencia individual o colectiva en sentido místico. Sobre esta distinción: Gallardo, *Critica social al evangelio que mata*.

aborrece el pecado pero ama al pecador”, “El sida es un castigo de Dios”. Estas afirmaciones y creencias, muchas veces transformadas en dogmas,<sup>8</sup> propias de una ‘religiosidad popular’,<sup>9</sup> tienen sentido para una racionalidad teológica crítica que valora lo narrativo en la experiencia de fe. En suma, nuestra pregunta de investigación se justifica en la medida de una cuestión de Dios que emerge desde la realidad de unos modelos que justifican la estigmatización y discriminación de grupos humanos en torno al asunto del VIH y el sida.

Respecto a la relevancia y pertinencia de la lectura teológica propuesta en este escrito, es importante recordar que en la “primera fase” de la producción teológica latinoamericana de la liberación, el tema de la *idolatría* ocupó un lugar importante.<sup>10</sup> Diferentes estudios mostraron la idolatría que pueden tener las relaciones sociales.<sup>11</sup> En una “segunda fase”, pronto la teología feminista latinoamericana de la liberación empezó a deconstruir imágenes de Dios que han legitimado el patriarcado y el sexismo.<sup>12</sup> La confrontación entre teología latinoamericana y teología feminista ha demostrado el carácter androcéntrico que acompañó el discurso liberador de la primera fase señalada.<sup>13</sup> Esto significó un aporte vital en nuestra comprensión de Dios desde sujetos y fenómenos sociales concretos. Por su parte, la teología feminista anglosajona también realizó importantes aportes en el proceso de deconstrucción de las imágenes y concepciones de Dios,<sup>14</sup> y de manera similar, el discurso de la teología ecofeminista ha ahondado en esta crítica

---

<sup>8</sup> Es importante diferenciar entre creencias y dogmas, debido a las influencias que estos conceptos-valores tienen en las concepciones y conductas humanas. Mientras que dogma y decreto son palabras equivalentes, indicando su relación con normas y deberes externos, las creencias hacen parte del universo de fe de la persona o la comunidad: Segundo, *El Dogma que libera*, 25-49. En este sentido, una de las funciones del teólogo es interpretar lo dogmático en relación con las experiencias inmediatas de las personas y las comunidades de fe desde sus contextos específicos.

<sup>9</sup> Sobre la temática de religiosidad popular, tenemos a la vista: Irarrázaval, “Religión Popular”, 345-375; Idem, “Dios de los pueblos”, 19-21; González, “La teología de la liberación: un nuevo marco teórico para la comprensión de la religiosidad popular”, 255-265.

<sup>10</sup> Gutiérrez, *Dios o el oro en las indias*; Idem., *El Dios de la vida*; Idem, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*.

<sup>11</sup> Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*; Richard, *La lucha de los dioses*; Araya, *El Dios de los pobres*; Assmann y Hinkelammert, *A idolatría do mercado*; Assmann, *Sobre ídolos y sacrificios*; Mo Sung, *Deseo, mercado y religión*; Löwy, *Guerra de Dioses*.

<sup>12</sup> Támez y Aquino, *Teología Feminista Latinoamericana*; Boff y Támez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*; Aquino, *Nuestro clamor por la vida*; Bedford y Strizzi, *El mundo palpita: economía, género y teología*; Gebara, *Teología a ritmo de mujer*.

<sup>13</sup> Así lo demuestra Vuola, *Teología feminista - Teología de la liberación*. En la misma línea de la revisión a las teologías latinoamericanas de la liberación y en relación con los modelos de Dios: Pimentel, *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas*.

<sup>14</sup> Algunas referencias en su versión original: Johnson, *She Who Is*; Schüssler, *In memory of Her*; Radford, *Sexism and God-talk*; Sölle, *Dios en la basura*; Idem., *Reflexiones sobre Dios*.

teológica.<sup>15</sup> Es evidente que la perspectiva feminista ha expresado un nuevo lenguaje sobre Dios: ha replanteado rotundamente el modo de pensar a Dios y de hablar de Dios. En este escrito pretendemos dar continuidad a esta producción teológica desde un lugar social específico: la experiencia del VIH y el sida, fenómeno que no discrimina clase, etnia, sexo, género, generación u orientación sexual.

Más recientemente, la *Teología Queer* ha hecho una revisión de la teología feminista, ampliando la crítica hacia los discursos teológicos que legitiman relaciones de estigma y discriminación no solo hacia mujeres sino, aun más, hacia personas que viven una orientación sexual diferente a la heterosexual o cuya práctica sexual cuestiona el orden establecido sobre esta dimensión humana.<sup>16</sup> Esto último resulta especialmente importante en relación con nuestro objeto de estudio, ya que aún hoy se sigue creyendo que el VIH y el sida es algo que solo les sucede a homosexuales, “prostitutas” o “drogadictos”. Marcella Althaus-Reid, la teóloga latinoamericana más reconocida por sus aportes a la Teología *Queer*, en sus dos obras más importantes<sup>17</sup> avanzó en la deconstrucción de modelos de Dios que invalidan la experiencia de personas cuya orientación sexual esta fuera de los marcos de la heterosexualidad. Bajo el apartado “Modelos Indecentes de Dios: pervertir las interpretaciones”<sup>18</sup>, la autora esboza cinco modelos de Dios: el Dios de la solidaridad, el de los actos sexuales imperiales, el Dios blando o pornográficamente no tan explícito, el de la colonia y, finalmente, el Dios/Jesucristo. Se trata de una deconstrucción sexual de modelos hegemónicos de Dios. Respecto de su planteamiento, el *avance* que queremos aportar consiste en relacionar esta deconstrucción sexual de dichos modelos con la experiencia del VIH y el sida, indicando el *más y lo nuevo* que el fenómeno estudiado aquí nos revela de Dios. En *The Queer God*, afirmaba con osadía la teóloga argentina: “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>19</sup>

---

<sup>15</sup> Gebara, *Teología ecofeminista*.

<sup>16</sup> La Teología Queer puede caracterizarse, en esta primera aproximación, como un movimiento de deconstrucción socio-teológica del complejo arcoíris del sexo, el género y las orientaciones sexuales de diversos grupos humanos con o sin fe religiosa. Esta teología hace uso de una perspectiva de género crítica y de la teoría sexual. Algunas obras al respecto: Cheng, *Radical Love*; Cornwall, *Controversies in Queer Theology*; Loughlin, *Queer theology*; Boisvert y Johnson, *Queer Religion*.

<sup>17</sup> *La Teología Indecente* y *The Queer God*.

<sup>18</sup> Althaus-Reid, *La Teología Indecente*, 130-144.

<sup>19</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.” Traducción propia. Todo discurso teológico pretende representar a Dios definiendo comportamientos sexuales: Althaus-Reid, “Indecent

Lo anterior refleja una preocupación que tampoco ha sido ajena al ámbito eclesial. Han pasado treinta años desde que se reportó el primer caso de VIH. Muchas han sido las declaraciones y mensajes de diferentes organismos eclesiales en diferentes contextos, que versan mayormente sobre la respuesta que debe tener la iglesia ante el fenómeno del VIH y el sida.<sup>20</sup>

Por otro lado, la recurrente concepción del sida como castigo de Dios ha sido analizada en diferentes estudios.<sup>21</sup> En menor medida se ha intentado hacer una lectura teológica del fenómeno buscando una comprensión y superación del estigma y la discriminación de la que son objeto las personas que viven y conviven con la infección.<sup>22</sup> En los estudios citados con anterioridad se han dejado planteados interrogantes en torno a los modelos de Dios que legitiman el estigma y la discriminación o los que permitirían una liberación o reducción del mismo. El presente escrito pretende ahondar estas preguntas y posibilidades.

La reflexión teológica centrada propiamente en el misterio de Dios revelado en la experiencia del VIH y el sida ha insistido en el hecho de que este fenómeno suscita nuevas preguntas y nuevas respuestas en torno a *la cuestión de Dios*.<sup>23</sup> A la luz de estos estudios, creemos que no solo es necesario fundamentar por qué el sida *es* una experiencia del misterio de Dios o por qué el sida es ‘algo’ sacramental, sino que es necesario reconocer al Dios que allí se nos ha revelado para explicitarlo (proponerlo) como modelo liberador de todo estigma y discriminación asociados con el VIH y el sida hoy.

---

exposures: excessive sex and the crisis of theological representation", 205. Althaus-Reid, *Liberation theology and sexuality*; Idem, *From Feminist Theology To Indecent Theology*.

<sup>20</sup> Centrarse en la respuesta es el rasgo distintivo de las declaraciones de diferentes iglesias, organismos eclesiales o congregaciones religiosas. Una exhaustiva recopilación de las diferentes declaraciones de organizaciones basadas en la fe con respuesta al VIH y el sida puede encontrarse en: "Pastoral Ecueménica VIH/SIDA". En esta misma línea se encuentran los estudios de Gruénais, "La religion préserve-t-elle du sida?", 253-270 y Brunelli, "AIDS: il nome della malattia, la parola delle chiese", 460-467.

<sup>21</sup> Gafo, "El SIDA, ¿azote divino?", 25-32; Ferrer, *El SIDA, condena o solidaridad?*; Stewart, *El SIDA: ¿juicio divino o consecuencia natural?*. Sontag señala con frecuencia cómo la noción Dios ha sido utilizada en la literatura y en la 'medicina occidental' para explicar y justificar las pestes y las epidemias. Sontag: *la enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 129 y 130.

<sup>22</sup> Paterson, *El estigma relacionado con el SIDA*, 3-9; Los artículos recopilados en: ONUSIDA, *Informe de un seminario teológico enfocado al estigma relacionado con el VIH y el SIDA*.

<sup>23</sup> Bonneau, "Réflexions sur le mystère de Dieu et la crise du sida", 305-324; Wamala, "What does God think about HIV and AIDS?", 11-16; Happonen, "Does "God still hate Fags"?", 63-71; SSenkima, "What does God think about HIV?", 43-49.

## MODELOS EN TEOLOGÍA, VIH Y SIDA

A la luz de los planteamientos anteriores, consideramos las siguientes categorías: modelos, modelos de Dios, estigma, discriminación, VIH y sida. Aquí especificaremos las categorías modelos y VIH y sida. Las demás se encuentran insertas y desarrolladas en el capítulo uno.

*Los modelos en teología* nos permiten realizar acercamientos para comprender un asunto teológico difícil o complejo.<sup>24</sup> Se trata de construcciones que permiten sugerir, descubrir o facilitar la reflexión teológica en torno a fenómenos o situaciones históricas específicas. Fuera del campo teológico, los modelos pueden ser de tipo experimental, lógico, matemático y teórico y pueden usarse en forma complementaria y descriptiva<sup>25</sup>; pero también los modelos pertenecen al mundo cotidiano y del sentido común, lo cual permite comprender el mundo que nos rodea desde esquemas interpretativos previos. Debido a que los modelos son construcciones o formas ideales, esquemas interpretativos realizados desde la especialidad del lenguaje o desde el sentido común, no se pueden tomar literalmente, pero sí seriamente. En este sentido todo modelo participa de la naturaleza metafórica de todos los lenguajes.<sup>26</sup> Discernir los modelos de Dios en torno a VIH y el sida implica partir de las consideraciones teóricas anteriores, reconociendo que “los modelos pueden y de hecho descubren las características reales del asunto que se investiga, los modelos son revelatorios de la realidad”.<sup>27</sup> Por lo dicho, la categoría modelos nos ayudará a develar modelos de Dios que legitiman estigma y discriminación, pero también a proponer pautas de un pensamiento teológico para un modelo de Dios que libere de tales actitudes y prácticas.

El *Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH)* es el virus que debilita el sistema inmunitario y que, en última instancia, causa el SIDA<sup>28</sup>. La mayoría de personas que vive con VIH no padecen sida. Debido a que el virus está presente en el semen, la sangre y las secreciones vaginales, solo existen tres formas de transmisión del VIH: a través de relaciones sexuales sin protección, de la sangre (parenteral) y de la madre infectada a su hijo durante el embarazo, el parto o la lactancia (vertical).<sup>29</sup> Más allá del *discurso bacteriológico*, nos interesa resaltar el *significado teológico* que posee el VIH. Bernardo Vergara, el primer sacerdote eudista colombiano que hace más de

---

<sup>24</sup> Bevans, *Modelos de Teología Contextual*, 61.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 64 y 65.

<sup>26</sup> MacFague, *Modelos de Dios*, 74-75.

<sup>27</sup> Bevans, *Modelos de Teología Contextual*, 64.

<sup>28</sup> ONUSIDA. *Orientaciones terminológicas*, 29 y 30.

<sup>29</sup> A partir del *enfoque de la vulnerabilidad*, Ricardo Luque ahonda en las tres formas de transmisión del VIH. Luque, *El sida en primera persona*, 125-133.

20 años optó por ejercer su ministerio con personas viviendo con VIH, ha expresado que “el VIH *es una criatura de Dios*, como tal hace parte de *la creación de un Dios Creador*”.<sup>30</sup> En forma similar el sacerdote anglicano Johannes Petrus Heath, concluía una enseñanza fruto de su compromiso: “creo que Dios ha permitido el VIH para curar a la iglesia, para obligarnos a convertirnos en cristianos”.<sup>31</sup> Este lenguaje teológico es asumido en nuestra propuesta investigativa, porque permite abrir preguntas propiamente teológicas ante el fenómeno del VIH y el sida.

Lo dicho en relación con el VIH aclara que no existe ningún ‘virus del sida’, como tampoco existe una ‘prueba para el sida’. *El Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (sida)* “define un síndrome de infecciones y enfermedades oportunistas que pueden desarrollarse cuando se acentúa la inmunodepresión y se desencadena el proceso continuo de la infección por el VIH, desde la infección primaria hasta la muerte”.<sup>32</sup> De nuevo: más allá del carácter bacteriológico de la enfermedad o de la definición médica de la misma, nos interesa resaltar su significado teológico. Se trata, como en la teología, de una construcción metafórica. Sontag comenta acerca del sida: “al contrario del cáncer, entendido en la modernidad como una enfermedad propia (y reveladora) del individuo, el sida aparece de manera premoderna como una enfermedad propia a la vez del individuo y de éste como miembro de un ‘grupo de riesgo’, esa categoría que suena tan neutral y burocrática y que resucita la arcaica idea de una comunidad maculada sobre la que recae el juicio de la enfermedad”.<sup>33</sup>

Por último, entendemos aquí el sida como una categoría de análisis social<sup>34</sup> y de análisis teológico, ya que nos permite reconocer y legitimar el amplio espectro de la diversidad de la sexualidad humana, o del arcoíris que entrelaza el sexo, el género y la orientación sexual. El sida como categoría teológica permite ahondar en la inconmensurabilidad de un Dios creador de toda diversidad y amante del mundo como cuerpo suyo. Esto es, en la revelación de un Dios que se autocomunica en el complejo fenómeno del VIH y el sida.

A partir de lo expuesto, esta investigación pretende alcanzar el siguiente objetivo general: *Develar los modelos de Dios que permiten legitimar y reproducir estigma y discriminación, para*

---

<sup>30</sup> Vergara, “Teología y VIH”.

<sup>31</sup> Petrus, “Estigma relacionado con el VIH y el SIDA: vivir con la experiencia”, 31.

<sup>32</sup> ONUSIDA, *Orientaciones terminológicas*, 5.

<sup>33</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 131.

<sup>34</sup> Luque, *El Sida en primera persona*, 143-155.

*identificar un modelo de Dios que afirme la vida digna de las personas que viven y conviven con VIH y sida hoy.*

### **HERMENÉUTICA TEOLÓGICA CRÍTICA**

Para lograr el objetivo planteado con anterioridad, haremos uso de una categoría central de la hermenéutica contemporánea, el ‘circulo hermenéutico’, y adoptaremos la ‘hermenéutica teológica crítica’ como método teológico. Con él se pretende relacionar el pasado con el presente, tal como lo planteó Juan Luis Segundo: “el continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto individual como social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que *cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios*, a cambiar con ella la realidad y, por ende, a volver a interpretar... y así sucesivamente”.<sup>35</sup> En nuestro caso, la *nueva realidad* que obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios es el fenómeno del VIH y el sida.

La hermenéutica teológica crítica entrelaza cuatro niveles: (1) partir de nuestra manera de experimentar la realidad, lo que nos conduce a la *sospecha ideológica*, y (2) aplicar la sospecha ideológica tanto a la superestructura ideológica de la realidad como a la teología en particular (*sospecha teológica*). Estos dos niveles (3) generan una nueva manera de experimentar la realidad teológica que nos conduce a la *sospecha exegética*, produciendo una *nueva hermenéutica*. Se trata de (4) una hermenéutica de la sospecha, que renueva nuestras ideas y juicios de valor sobre la realidad y transforma nuestra interpretación bíblica, generando así nuevas concepciones, prácticas y modelos eclesiales.<sup>36</sup> La nueva hermenéutica deberá ayudarnos, particularmente para nuestro presente estudio, a avanzar en la liberación del estigma y la discriminación asociada con el VIH y el sida.

---

<sup>35</sup> Segundo, *Liberación de la teología*, 12. Subrayado nuestro. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?* Nuestra opción metódica se basa en Segundo debido a las particularidades que cobra el círculo hermenéutico en la epistemología de la teología de la liberación y del pensamiento latinoamericano y caribeño.

<sup>36</sup> Segundo, *Liberación de la teología*, 14.

## CAPÍTULO 1

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

La razón juega a la vaca ciega con Dios y topa siempre en falso y golpea siempre fuera de sitio, llamando Dios a lo que no es Dios, al tiempo que no llama Dios a lo que es Dios (...). Por eso cae tan torpemente y da el nombre y gloria divinos y llama Dios a lo que le parece que es Dios sin acertar nunca con el verdadero Dios, sino con el demonio o con su propio parecer gobernado por el demonio.

Martin Lutero<sup>37</sup>

En este primer capítulo nuestra lectura teológica se centrará en *indagar* un modelo de Dios que llamaremos ‘Dios Occidental’. Este modelo, es nuestra hipótesis de trabajo, ha *legitimado* y permitido *reproducir* con mayor fuerza las relaciones de estigmatización y discriminación de todo tipo, en particular las asociadas con el VIH y el sida.

Nuestra indagación tiene cuatro partes. En la primera explicitamos la comprensión de revelación que nos rige, que nos lanza preguntas sobre la cuestión de Dios en cuanto representación. Este es un asunto abordado en la segunda parte, pues estas representaciones que realizamos sobre Dios contienen relaciones de estigma y discriminación asociadas con el VIH y el sida; abordamos el asunto de la legitimación y la reproducción de dichas relaciones, y enseguida referimos cómo dichos asuntos y relaciones configuran el Dios Occidental. La tercera parte señala el carácter idólatrico del modelo del Dios Occidental. La cuarta parte es conclusiva, recogiendo los retos que emergen para ser abordados en el próximo capítulo.

#### **1. REVELACIÓN Y LECTURA TEOLÓGICA DEL VIH Y EL SIDA**

Martin Lutero (1483-1546) diferencia entre *Verbum Dei*, palabra de Dios, y *Deus ipse*, Dios mismo, en persona<sup>38</sup>; procede de manera similar entre *Dios* y *Escrituras* de Dios,<sup>39</sup> y distingue entre el Dios oculto (*Deus absconditus*) y el Dios encarnado (*Deus revelatus*).<sup>40</sup> Este contraste

---

<sup>37</sup> Luther's "Lectures on Jonah", WA 19: 206-207.

<sup>38</sup> Lutero, *Obras*, Vol 4, 165.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 165.

configura nuestro enfoque teológico y enmarca nuestra concepción de revelación: Dios es oculto y *también* manifiesto.

Este Dios paradójico se ha autorevelado (*Deus revelatus*), autocomunicado, haciendo de su autocomunicación un proceso pedagógico que permite dar sentido a la existencia humana y planetaria.<sup>41</sup> La dimensión del Dios oculto nos indica que Dios no renuncia a ser Dios, que sigue abierto el misterio, y que todas nuestras aproximaciones son construcciones, modelos interpretativos; pero a su vez y dado que Dios se autocomunica y es Dios encarnado, nuestros modelos sobre Dios no pueden ser cerrados.<sup>42</sup> Por eso nuestra incansable búsqueda del Dios auténtico<sup>43</sup> recae siempre, al menos para una teología de raíz judeocristiana, en el hecho revelatorio por antonomasia: *Dios se revela en Jesús*. Esto es, nuestra comprensión de revelación asume que el camino indicado por Dios es Jesucristo,<sup>44</sup> el crucificado, y en él, en todas las personas y los grupos crucificados en nuestra historia social. ¿Qué significa esto? Solo podemos comprender a Dios desde su palabra predicada y revelada: Jesucristo, el crucificado y resucitado. En concreto, la ‘esencia’ de Dios solo es posible de comprender en la existencia de Jesucristo y, como lo atestiguan los evangelios, en la existencia de todos los grupos humanos estigmatizados, discriminados y excluidos en el presente (Mt 25, 35-45). Esto último nos remite a asumir la experiencia de fe de personas reales y concretas hoy como revelación desde sus subjetividades,<sup>45</sup> válida, legítima y necesaria para seguir en la búsqueda del Dios Auténtico. Se trata del Dios siempre vivo en todo tiempo y lugar.<sup>46</sup>

No es nuestro interés ahondar en el asunto fenomenológico o filosófico propiamente hablando, sino centrarnos en los modelos discursivos sobre Dios que permiten legitimar y reproducir estigma y discriminación hacia quienes viven y conviven con el VIH:<sup>47</sup> la cuestión es el Dios que

---

<sup>41</sup> Segundo, *El dogma que libera*, 130-134; 364-384.

<sup>42</sup> Amplía la discusión sobre la noción de Dios encarnado la obra de Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, 129-155. La ampliación hace referencia a ‘las encarnaciones plurales’, extendiendo la encarnación de Dios al plano de la naturaleza y más allá de la persona histórica de Jesús. En la versión original el título hace alusión al ‘mito del Dios encarnado’, cambiando el sentido en la traducción al español con la noción de metáfora.

<sup>43</sup> Segundo, *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?*, 357-356.

<sup>44</sup> Lutero, *Obras*, 170.

<sup>45</sup> Utilizamos el término “subjetivo” en referencia al ser sujetos de estas personas reales y concretas. Lo argumentaremos en términos de que la identidad de cada grupo se construye desde sus propias subjetividades.

<sup>46</sup> Johnson, *La búsqueda del Dios vivo*, 21.

<sup>47</sup> Se puede diferenciar entre *experiencia de Dios*, *problema de Dios* y *cuestión de Dios*. La última se encuentra en nuestro campo de interés. La cuestión de Dios es objeto de estudio en la medida en que nos permite develar modelos de Dios en disputa ideológica sin negar el carácter vivencial que para diferentes grupos humanos tiene la experiencia de Dios.

predicamos en nuestras relaciones sociales. A la luz de lo que dice Lutero, “pues este es el fin que persigue el Dios predicado: que el pecado y la muerte sean quitados, y nosotros seamos salvados”<sup>48</sup>, ha surgido nuestra pregunta: ¿qué Dios *predicamos* a las personas que viven con VIH y sida y qué Dios *se nos revela* en quienes viven con VIH y sida?

## **2. TEOIDEOLOGÍA: REPRODUCCIÓN Y LEGITIMACIÓN DEL ESTIGMA Y LA DISCRIMINACIÓN**

Indicamos en la introducción que el estado actual de la cuestión de Dios, discernida desde el VIH y el sida, ha insistido en la necesidad de deconstruir modelos de Dios que *legitiman* y *reproducen* el estigma y la discriminación hacia quienes viven y conviven con el virus.<sup>49</sup> En este sentido se requiere explicitar las categorías de *legitimación* y *reproducción*, ya que estas se encuentran insertas en los discursos que permiten la expresión concreta de *toda* ideología.<sup>50</sup> Seguimos los análisis de Van Dijk en este punto, insistiendo en la idea de que toda ideología determina y regula conductas y comportamientos de grupos sociales. La hipótesis es: el modelo del Dios Occidental<sup>51</sup> ha *legitimado* y *reproducido* relaciones de estigmatización y discriminación de todo tipo, y en particular las relacionadas hoy con el VIH y el sida. En este sentido, dicho modelo es una ideología con ropaje teológico (*teoideología*, la llamaremos) que ha determinado actitudes y relaciones de poder entre los grupos y los miembros de estos grupos que basan su representación-concepción de Dios en este modelo.

---

<sup>48</sup> Lutero, *Obras*, 164-165.

<sup>49</sup> Sobre estas y otras categorías relacionadas con el discurso y la ideología nos basamos en Teun A. Van Dijk: lingüista holandés y fundador del Análisis Crítico del Discurso (ACD), Van Dijk, “El análisis crítico del discurso”, 23-36. Sus aportes han sido significativos en torno a las relaciones entre discurso y sociedad y discurso e ideología. Respecto a los conceptos *legitimación* y *reproducción*, que aparecen en el problema capital investigado aquí, tendremos oportunidad de caracterizarlos más adelante y han sido desarrollados en Van Dijk, *Ideología*, 287-294, 318-327, respectivamente.

<sup>50</sup> La noción de *ideología* que asumimos en nuestro trabajo se basa en la interconexión existente entre *estructura social* y *cognición social*. Así, entendemos por ideología “la base de las representaciones sociales compartidas por los miembros de un grupo” (Van Dijk, *Ideología*, 21). Toda ideología se concretiza en las actitudes; la noción de *actitud* hace referencia a “las creencias socialmente compartidas” (Ibíd., 405, cita 12).

<sup>51</sup> Sobre este modelo hablaremos en 2.3 y 2.4. Por ahora, digamos que ‘Occidente’ es un concepto complejo y polémico. Más que su acepción geográfica, que contrapone pueblos occidentales a pueblos orientales, aquí es comprendido como una *noción* que permite centrar la mirada en un pensamiento hegemónico que ha determinado la trama de la historia, y con ello la existencia, de diferentes pueblos hasta hoy. Occidente remite a una cosmovisión del mundo, del ser humano, de la naturaleza y de Dios o lo divino centrada en la razón instrumental heredera del pensamiento grecorromano. Denota, como categoría de análisis, una forma predominante de sentir, pensar y actuar caracterizada por el eurocentrismo.

## 2.1. Legitimación: ¿Qué modelo de Dios *legitimamos* en nuestras relaciones sociales?

La cuestión es: ¿cómo el modelo del Dios Occidental permite *legitimar* el estigma y la discriminación hacia quienes viven y conviven con el VIH y el sida? En el marco del discurso, la legitimación es un acto socio-político y se desarrolla por el texto y la conversación. Tal acto consiste en una defensa de sí mismo ante acciones que podrían ser criticadas por otros.<sup>52</sup> En tanto acto comunicativo, la legitimación “puede ser una práctica discursiva compleja, continuada, que involucra un conjunto de discursos interrelacionados”.<sup>53</sup>

Una de las principales características del discurso legitimador es que se da o se realiza en contextos institucionales: las comunidades de fe, el consultorio médico, la academia, los medios de comunicación masivos, la escuela, las ONGs, entre otros, son contextos institucionales que han permitido la legitimación del modelo de Dios Occidental. La legitimación “es un discurso que ‘justifica’ la acción oficial en términos de derechos y obligaciones asociados con ese rol política, social o legalmente”.<sup>54</sup> En este sentido, los grupos que reivindican el Dios Occidental como creencia social (absolutización de *un modelo* de Dios) lo hacen a través de discursos agenciados mediante roles específicos y en contextos concretos.

Ahora, “el acto de legitimación implica que un actor institucional cree o dice respetar las normas oficiales y, en consecuencia, permanece dentro del orden moral prevaleciente”.<sup>55</sup> El modelo del Dios Occidental es legitimado por actores eclesiales, desde líderes religiosos de base y personalidades religiosas públicas, hasta organizaciones basadas en la fe, que fortalecen el *status quo*. Lo que motiva el acto de legitimación del modelo es la mirada que ve en el fenómeno del VIH lo inmoral que puede implicar el infectarse. Así, tiene plena razón la lectura ético-teológica que hace Orlov: “lo que a menudo se piensa en secreto es que el pecado no es la estigmatización sino las circunstancias en las que tuvo lugar la transmisión del virus. Entonces el VIH se convierte en una prueba de la inmoralidad”.<sup>56</sup> Legitimar el modelo del Dios Occidental apunta a justificar las acciones de las comunidades de fe que reproducen tal teoideología. ¿Pero qué legitiman

---

<sup>52</sup> Van Dijk, *Ideología*, 318.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 319.

<sup>54</sup> *Ibid.* 319.

<sup>55</sup> *Ibid.* 319.

<sup>56</sup> Orlov, “Seminario de Teología y Ciencias Sociales”.

quienes en nombre supuestamente de Dios estigmatizan y discriminan a quienes viven y conviven con VIH? Sencillo: un modelo de matrimonio, familia y sexualidad humana.<sup>57</sup>

Explicemos este último aserto. ¿Cómo puede ser esta teoideología un instrumento de legitimación del estigma y la discriminación por vivir con VIH? “La legitimación presupone fundamentos morales o jurídicos para el juzgamiento de la acción oficial, tales como normas, valores o leyes formales”.<sup>58</sup> Recordemos que las ideologías son la base de la representación social de un grupo y sus miembros; y que estas, presuponen *normas* y *valores*. Así, el juicio y la acción son provistos por la ideología. Señala Van Dijk: “Como en el caso de las justificaciones y explicaciones en general, las representaciones socialmente compartidas y, especialmente, las evaluativas, proveen los fundamentos para los juicios sobre lo que es correcto y lo que es incorrecto, lo bueno y lo malo”.<sup>59</sup> El valor de la “fidelidad” y la norma “debes ser fiel” es legitimado por los grupos que creen en el modelo de Dios Occidental. Este modelo de Dios ha hecho, por ejemplo, de la institución matrimonial bajo esquema monógamo heterosexual, una institución sagrada, deslegitimando otras prácticas o relaciones sociales.<sup>60</sup> Esto significa que lo correcto y lo bueno es casarse como lo manda este Dios, en forma monógama y heterosexual, siendo fiel hasta la muerte, lo cual, por cierto, no solo deja de reconocer la complejidad de la sexualidad humana sino la plena libertad del ser humano frente a las lógicas de las instituciones sociales.

El modelo de Dios Occidental se convierte en instrumento de legitimación cuando se interpreta que quienes no le obedecen a este modelo de Dios, hacen lo incorrecto, luego lo malo<sup>61</sup>. Por tanto, el grupo cuya creencia se basa en la representación de este Dios *debe* emitir estos juicios y,

---

<sup>57</sup> Hago alusión al documento de la Federación Luterana Mundial, *Matrimonio, familia y sexualidad humana*. Un comentario acerca de este documento: Orlov, “Matrimonio, familia y sexualidad humana. Una lectura desde América Latina y el Caribe”, 22-26.

<sup>58</sup> Van Dijk, *Ideología*, 321.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 321.

<sup>60</sup> “La fidelidad al contrato matrimonial ha sido interpretada como fidelidad a Dios, pero hemos aprendido que en el caso de la posición sexual de las mujeres en las Escrituras, por ejemplo, el ser infiel a un Dios misógino es un deber que entraña el riesgo de que las mujeres cometan suicidio ontológico”: Althaus-Reid, *La teología indecente*, 207.

<sup>61</sup> Lo afirmado lleva a considerar que *todo modelo de Dios*, también el Dios de los profetas de Israel o el Dios de Jesús, *se convierte en instrumento de legitimación*. La distinción que se quiere señalar entre los diferentes modelos de Dios radica en *lo que* cada modelo permite legitimar, *el tipo de relaciones* entre los miembros de un grupo o *el tipo de actitudes* ante el otro como legítimo otro. Mientras que el modelo del Dios Occidental permite legitimar relaciones de estigmatización, discriminación y exclusión, otros modelos de Dios, como el Dios de Jesús, permiten legitimar relaciones más equitativas: es lo mostraremos en el capítulo 2.

basados en ellos, estigmatizar, discriminar y excluir, asumiendo que esas actitudes se basan en lo correcto y lo bueno, en “lo que manda Dios”. Lo dicho anteriormente será importante cuando afirmemos que uno de los rasgos del modelo del Dios Occidental es que es concebido como heterosexual. Esto es, tal concepción se encuentra en el orden moral aceptado por el grupo, lo que implica que “estas normas y valores no sólo regulan y organizan las acciones de los miembros del grupo, sino que también pueden ser utilizadas para justificar (o, por cierto, desafiar) la posición social del grupo con relación a otros grupos”.<sup>62</sup>

Especialmente relacionada con la práctica de la estigmatización y la discriminación, la legitimación se da en las relaciones de poder entre diferentes grupos. La mayoría de grupos muestran su sistema de normas y valores como el justo, no incorrecto, con pretensiones de universalidad, lo que hace que sus acciones estén en el orden moral general y, con ello, que sean parte del “sentido común”. Lo anterior señala que la legitimación implícita a la teoideología del modelo del Dios occidental lleva a la deslegitimación de otros modelos de Dios a través del poder simbólico. Una vez más indica Van Dijk:

Las estrategias de deslegitimación presuponen poder e implican dominación, ese poder puede no ser simplemente político o socioeconómico, sino también simbólico. Esto es, el discurso dominante puede considerarse legítimo debido a que tiene autoridad y prestigio y, por lo tanto, está asociado con la verdad.<sup>63</sup>

## **2.2. Reproducción: ¿Qué modelo de Dios *reproducimos* en nuestras relaciones sociales?**

¿Cómo la teoideología del modelo del Dios Occidental *reproduce* la estigmatización y la discriminación hacia quienes viven y conviven con VIH y sida? En efecto, las ideologías *se reproducen*. ¿Cómo? ¿A través de qué mecanismos? Van Dijk identifica dos mecanismos de reproducción ideológica: 1) las prácticas sociales, y 2) el discurso.<sup>64</sup>

Vayamos tejiendo: el Dios Occidental ha sido *reiterado* en diferentes prácticas sociales, como ir a la iglesia a escuchar el sermón el domingo, y discursos, como los que se dan en el sermón del domingo. Pero también en prácticas sociales como ir al médico y en el discurso del médico. La *vida cotidiana* es el lugar donde se reproducen las ideologías, ya que allí es donde se dan las

---

<sup>62</sup> Van Dijk, *Ideología*, 321.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 326-327.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 287.

prácticas sociales y el discurso. Aquí, los agentes de la teoideología del modelo del Dios Occidental, son el predicador y el médico. Si bien todo modelo de Dios imprime una lógica relacional en el diario vivir, la del Dios Occidental está caracterizada, como lo mostraremos más adelante, por la reproducción del sexismo, el racismo, la xenofobia y la homofobia.

‘Reproducción’, como categoría de análisis, pertenece al dominio de la sociología. Esta mediación nos permite comprender que la teoideología del modelo del Dios Occidental, se (re)produce y se (re)construye por las prácticas sociales, las cuales se dan entre el grupo y sus miembros y, especialmente -anota Van Dik-, entre sus nuevos miembros.<sup>65</sup> ‘Los nuevos miembros’ que pueblan las megaiglesias y muchas pequeñas iglesias evangélicas, también las protestantes, reproducen violentamente la teoideología del Dios Occidental. Los nuevos usuarios del mercado de la fe son el personal reclutado para que la ideología se reproduzca: “las ideologías se reproducen continuamente porque nuevos miembros sociales las “adquieren” o aprenden a utilizarlas”.<sup>66</sup> Lo que *opinen* los miembros del grupo determina las relaciones de grupo y, esto es especialmente importante, cuando verificamos que el modelo del Dios Occidental es *una representación socialmente compartida de muchos grupos*.<sup>67</sup>

Lo anterior permite indicar que el grupo social que estigmatiza y discrimina a quienes viven con el VIH “aprende la estigmatización y la discriminación” a través del discurso ideológico que comunica expresiones como “el sida es un castigo de Dios” o “Dios castiga comportamiento indebidos”. Esto se da en conversaciones entre líderes de las iglesias, pero también en la escuela y en los medios de comunicación masiva. Los miembros del grupo conversan acerca de los “comportamientos indebidos”, de “las prácticas de riesgo”, llegando a conclusiones grupales que finalmente reproducen entre sí y comunican a los nuevos miembros: “la reproducción implica socialización, aprendizaje, inculcación o adopción, por los jóvenes o los nuevos miembros, de las representaciones socialmente compartidas de un solo grupo”.<sup>68</sup> Esto puede ya indicarnos una praxis preventiva del VIH en contextos eclesiales: educación teológica crítica frente a todo modelo de Dios que se enseña en los diferentes ámbitos de las comunidades de fe.

---

<sup>65</sup> Ibid., 288.

<sup>66</sup> Ibid., 288.

<sup>67</sup> Ibid., 288.

<sup>68</sup> Ibid., 288.

La *generalización* que implica la reproducción de la teoideología es especialmente importante cuando nos aproximamos al fenómeno del estigma y la discriminación por vivir con VIH: “las representaciones sociales no se adquieren tan solo directamente, de una manera abstracta (y usualmente discursiva), sino también como generalizaciones sobre las experiencias diarias”.<sup>69</sup> Esta teoideología es reproducida, *especifiquemos aun más*, por personas reales y concretas que detentan roles sociales en medio de instituciones sociales. Dice Van Dijk: “las situaciones sociales en general, y los contextos de discurso en particular, son literalmente el sitio donde se ponen en ejecución las ideologías en la sociedad”<sup>70</sup>. Las relaciones prematrimoniales, tan vitalmente experimentadas por los jóvenes de diferentes comunidades de fe, significan una situación social practicada en medio de un contexto de discurso particular, la comunidad de fe, siendo susceptibles de estigma, discriminación y exclusión por no cumplir con la observancia de la creencia ideológica en el Dios Occidental. Finalmente, cabe señalar que la reproducción de la teoideología, se puede dar por la aceptabilidad de creencias negativas que dependen de los diversos roles y posiciones de los participantes en un contexto determinado.<sup>71</sup> ¿Quién agencia el discurso ideológico en las iglesias y en el consultorio? Mayormente, el *hombre adulto*. Pese a que la juventud no es garantía de libertad, es preciso explicitar que no son los jóvenes los que predominantemente agencian un discurso teológico crítico liberador en las iglesias y en los consultorios, lo cual demanda una perspectiva generacional en la crítica al modelo del Dios Occidental.

Hasta aquí nuestra caracterización de la legitimación y reproducción del modelo del Dios Occidental y la teoideología que implica. No es una cuestión menor teorizar estas categorías. Lo que está en juego son vidas humanas, porque este modelo del Dios Occidental ocasiona muertes que hubieran podido evitarse: al legitimar y reproducir una teoideología que configura relaciones de estigma y discriminación, lleva a bloquear o deshacer todos los esfuerzos por mitigar el impacto de la epidemia.

El estigma, el silencio, la discriminación y la negación de la realidad, así como la falta de confidencialidad, socavan los esfuerzos de prevención, atención y tratamiento e incrementan los efectos de la epidemia en las personas, las familias, las comunidades y las naciones.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Van Dijk, *Ideología*, 289.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 290.

<sup>71</sup> Van Dijk, *Ideología*, 292.

<sup>72</sup> Declaración de compromiso en la lucha contra el VIH/SIDA.

Si la teoideología del modelo del Dios Occidental legitima y reproduce el estigma y la discriminación hacia personas viviendo y conviviendo con VIH, significa que *atenta contra la vida real y concreta* de quienes son afectados por la epidemia, ya que *socava* los esfuerzos de prevención, atención y tratamiento que demanda la erradicación de la epidemia. De no equivocarnos en el diagnóstico anterior, la reproducción y la legitimación del modelo en cuestión, *resultarían ser fenómenos directamente relacionados con la lógica idolátrica que exige vidas humanas*. En este sentido, la legitimación y la reproducción ideológica del modelo del Dios Occidental implicarían una violación a los derechos de las personas viviendo con VIH y sida. Todo lo cual demanda ahondar en cómo el modelo del Dios Occidental configura las relaciones sociales estigmatizadoras, discriminadoras y excluyentes.

### **2.3. Modelos de Dios, estigma y discriminación**

Los modelos de Dios consisten en construcciones metafóricas propias del lenguaje teológico.<sup>73</sup>

Una ilustración: un modelo monárquico en teología ha creado y fortalecido la imagen de Dios como Rey<sup>74</sup> y Señor Todopoderoso; pero también tenemos antiguas tradiciones teológicas que mitologizaron su propia experiencia de Dios a través de las imágenes de Dios como Padre, como Madre (Is 42), o como amor incondicional (Jn; 1 Jn). La categoría *modelos de Dios* nos permite, entonces, rastrear diferentes modelos referidos a Dios en las distintas tradiciones bíblicas, en las diversas vertientes de la historia de la teología y en las actuales situaciones humanas. El carácter insondable de la revelación de Dios advierte, vale decirlo, que ningún modelo de Dios ha de tomarse como sagrado, normativo o exacto: posee unas posibilidades ante un fenómeno dado, pero sin duda también unos límites.

Indagando un poco más en torno a las implicaciones de nombrar a Dios como Señor, aún hoy, podemos afirmar que nuestro tiempo es bastante medieval: “La forma medieval más frecuente de dirigirse a Dios es *dominus*: “Señor””.<sup>75</sup> En la vida cotidiana los cristianos de la Edad Media se dirigían a la divinidad por la expresión *Dominus Deus* (Señor Dios). Es común encontrar hoy la

---

<sup>73</sup> MacFague, *Modelos de Dios*, 67 y 74.

<sup>74</sup> “Dios, el señor por excelencia en los siglos siguientes, será concebido y representado bajo los rasgos del soberano medieval...”: Le Goff y Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, 223. ¡Lo más impresionante de la determinación del modelo en la vida de los grupos humanos es que con la transformación de la imagen de Dios van cambiando las instituciones sociales y jurídicas, como también los roles sociales! Al respecto ver: Le Goff y Schmitt, *Diccionario razonado del Occidente medieval*, 224.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 222.

misma expresión en variedad de comunidades de fe, sin prestar mucha atención a lo que esta expresión (en el marco de un discurso) legitima o reproduce en las relaciones del grupo y sus miembros. Con esto queremos señalar que el empleo generalizado del término *Dominus-Señor* para nombrar a Dios, tiene profundas connotaciones en las relaciones sociales, facilitando no solo múltiples interpretaciones en torno a la representación de Dios sino regulaciones, dominio y control sobre los cuerpos que se disputan los señores feudales de hoy: todo aquel que ejerza poder simbólico, desde su rol social específico, tanto en la comunidad de fe, como en el consultorio o la academia, por ejemplo. *Todo lo anterior permite una precisión sobre el modelo del Dios Occidental: es fruto de la historia cultural medieval del occidente cristiano.*

Ahora, ¿Cómo se relacionan el estigma y la discriminación *asociada con el VIH* con los modelos de Dios y, en particular, con el modelo de “El Dios Occidental”? Para avanzar en nuestro análisis, vamos a indicar qué entendemos por estigma y discriminación, partiendo de la premisa fundamental de que estos conceptos–valores están entrelazados no solo con el fenómeno del VIH y el sida: se relacionan con condiciones de la clase, la (raza) etnia, el género y lo generacional y en especial correspondencia con lo que orbita en torno al VIH y el sida: las orientaciones sexuales de *grupos humanos* específicos.

El *estigma* es, en lo fundamental, un *proceso relacional* que se da en cualquier contexto, allí donde haya establecidas normas de identidad.<sup>76</sup> No posee un carácter ontológico: es una experiencia colectiva y social, una realidad sistémica y no solo individual, y por tanto transformable históricamente.<sup>77</sup> En ese sentido, entendemos la estigmatización como un *fenómeno sistémico*, una realidad relacional que toca el conjunto de la sociedad y no solo a ciertos grupos o individuos fijados (marcados), estereotipados o señalados. Además de sistémico, el estigma es también *instrumental* y *simbólico*. Lo instrumental se refiere a las *acciones afirmativas* que buscan nivelar las condiciones de desigualdad o falta de oportunidades que han tenido históricamente diferentes grupos o personas. Acciones basadas en el trato preferencial de acceso o distribución de ciertos recursos o servicios, así como de acceso a determinados bienes con el objetivo de mejorar la calidad de vida de grupos desfavorecidos. Se trata de una compensación social por los prejuicios y discriminaciones a la que estos grupos y personas fueron

---

<sup>76</sup> Goffman, *Estigma*.

<sup>77</sup> Paterson, “Conceptuación de estigma”, 36 y 37.

sometidos.<sup>78</sup> Por su parte, el estigma simbólico es relacional: se basa en el miedo y la ignorancia, y está fuertemente configurado por el papel que juega la religión en las distintas culturas, debido a las concepciones sobre lo sagrado y lo puro que éstas ejercen en el subconsciente colectivo.<sup>79</sup> El estigma simbólico depende mucho del *poder político, económico y social* que detentan unos *grupos sociales* sobre otros.<sup>80</sup> Esto último nos lleva a que la estigmatización sistémica conduce a la discriminación y, peor aún, a la exclusión económico-social.

La *discriminación* se diferencia de la estigmatización en tanto es efecto o resultado del estigma: consiste en los actos, *actitudes* o prácticas ejercidas sobre un grupo o persona estigmatizada.<sup>81</sup> Indica ONUSIDA: “La ‘discriminación’ hace referencia a cualquier forma de distinción, exclusión o restricción arbitraria que afecte a una persona; normalmente, aunque no siempre, *se ve motivada* por una característica propia de una persona o por su pertenencia a un grupo determinado (en el caso del sida, la confirmación o sospecha del estado serológico positivo al VIH), *independientemente de si tales medidas están justificadas o no*”.<sup>82</sup> Pero aquí, la indicación de ONUSIDA es inexacta: ¿hay medidas discriminatorias que pueden justificarse? Un grupo social específico, como lo es una comunidad de fe, podría discriminar a quienes dan a conocer su estado serológico positivo al VIH, o a quienes se les violan sus derechos a la intimidad y a la confidencialidad, arguyendo una justificación basada en la representación social denominada aquí El Dios Occidental. Debemos indicar que ninguna actitud *arbitraria* está justificada, menos las que se basan en un modelo de Dios en particular: toda discriminación es negativa. En efecto, esta lógica de justificación es la que fundamenta (legítima) la discriminación en diferentes contextos.

Dada esta breve conceptualización sobre el estigma y la discriminación sigue latente la pregunta: ¿Cómo se relacionan el estigma y la discriminación *asociada con el VIH* con los modelos de Dios y, en particular, con el modelo del “Dios Occidental”? Una posible respuesta lleva a indicar que *el estigma y la discriminación se dan en medio de las relaciones humanas configuradas por la religión y el poder que caracteriza a toda sociedad y cultura*. Vistas así, estas categorías permiten

---

<sup>78</sup> Las precisiones sobre estigma instrumental y las acciones afirmativas se las debo a Ricardo Luque, asesor para VIH del Ministerio de la Protección Social de Colombia.

<sup>79</sup> Douglas, *Pureza y peligro*.

<sup>80</sup> Paterson, “Conceptuación de estigma”, 40.

<sup>81</sup> Aggleton, Parker y Maluwa, “Estigma y Discriminación por VIH y SIDA”.

<sup>82</sup> ONUSIDA, *Orientaciones terminológicas*, 13.

develar modelos de Dios que legitiman prácticas y relaciones tanto autoestigmatizadoras como autodiscriminadoras (nivel interno),<sup>83</sup> como estigmatizadoras y discriminadoras (nivel externo), ejercidas en nombre de Dios o de imágenes y representaciones-concepciones de Dios. A su vez, relacionar estigma y discriminación en relación con el VIH y el sida, con el modelo del Dios Occidental, permite avanzar en la construcción de un modelo de Dios que anime la reconfiguración de actitudes, prácticas y relaciones humanas más justas y dignas.

Con el instrumental analítico anterior, ahora se puede indagar el modelo del Dios Occidental y, en específico, cómo éste *legitima* y *reproduce* relaciones de estigma y discriminación hacia quienes viven con VIH.

#### **2.4. El Dios de Occidente**

El modelo del “Dios Occidental” es un problema teológico amplio y denso. Está basado en el modelo aristotélico-tomista que ha caracterizado gran parte del pensamiento occidental y, con ello, las configuraciones culturales que este pensamiento ha producido. Mitchell explicita los rasgos distintivos del modelo del Dios Occidental: “El Dios de la religión y filosofía occidentales ha sido descrito tradicionalmente como eterno, omnipotente, omnisciente, bueno, fuente de la verdad y de la ley moral”.<sup>84</sup> Las “descripciones tradicionales” a las que se refiere la autora, son en realidad *atributos*. Antes que analizar cada atributo, queremos precisar: *todo atributo* de Dios *es atribuido* por un ser humano o *colectividad con el poder* de atribución y configuración de diferentes modos de sentir, pensar y actuar. Luego, este Dios Occidental puede ser criticado como una *representación ideológica* de un *grupo social* determinado.<sup>85</sup> En esta línea de interpretación, Segundo relacionó este modelo de Dios con el modelo de sociedad occidental, así:

La sociedad que estructura de una manera más profunda y decisiva la convivencia humana en el planeta es, sin lugar a dudas, la que hoy llamamos sociedad occidental. Y como ella coincide de hecho con el área donde se expandió el mensaje cristiano, podríamos decir que nuestro Dios está hecho, en parte, a imagen y semejanza de esta realidad social designada con la cúpula de adjetivos tan frecuentemente y políticamente aplicados a nuestra civilización: *occidental y cristiana*.<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> Como ocurre con la interiorización del patriarcado y del adultocentrismo, pasa con el estigma y la discriminación asociada con el VIH: se interioriza de tal forma que legitima y reproduce concepciones de un Dios que castiga a través del VIH.

<sup>84</sup> Mitchell, *Raíces de la sabiduría*, 177.

<sup>85</sup> Van Dijk, *Ideología*, 22.

<sup>86</sup> Segundo, *Teología abierta para el laico adulto*. Vol 3, 14.

La sociedad occidental *es* cristiana. Esta sociedad cristiana es la que estructura en forma definitiva y decisiva el campo propio en el que se reproducen las relaciones de estigma y discriminación: *la convivencia humana*. El asunto teológico radica en que esta sociedad cristiana que denominamos occidental ha construido – o ha hecho una representación social compartida por un grupo - un modelo de Dios justamente para *legitimar* sus formas de convivencia. Más comprensivamente: lo anterior significa que el modelo de Dios denominado aquí “El Dios Occidental”, ha *determinado*, no solo condicionado, formas de sentir, pensar y actuar de diferentes pueblos y culturas. En relación específica con nuestra indagación teológica, asumimos que este modelo de Dios ha *legitimado* y permitido la *regulación* del comportamiento humano, los cuerpos y la sexualidad. Volvamos a recordar a Segundo:

Al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo, nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros hermanos hacen alianza con nuestras estrechas falsificaciones de la idea de Dios. Nuestra sociedad injusta y nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto.<sup>87</sup>

La cuestión de Dios, entonces, tiene implicaciones en la forma en la cual nos relacionamos como sociedad. En la cita de Segundo, identificamos nuestra noción de *ideología* a través de la relación entre la estructura social y la cognición social: El Dios Occidental es una deformación (cognición social) que ha generado una sociedad occidental (estructura social) que se corresponde con dicha *representación*: relaciones injustas e inauténticas.

Dos conclusiones, propias de la teología feminista anglosajona, fundamentan aun más las implicaciones que tiene para la convivencia humana la *representación* del “Dios Occidental”, *comunicada* en los púlpitos de las iglesias, en las conferencias sobre VIH y sida por parte de médicos expertos,<sup>88</sup> en los comerciales de televisión, en el cine y en las facultades de teología, por mencionar solo algunos campos sociales donde se legitima y reproduce toda ideología. En su libro *La Búsqueda del Dios Vivo*, Elizabeth Johnson concluía:

---

<sup>87</sup> Ibid., 13.

<sup>88</sup> Ricardo Luque ilustra cómo en el discurso médico se legitima y reproduce la representación social del modelo del Dios Occidental: *El Sida en primera persona*, 143. Sin duda alguna, los médicos, como el Procurador General de la Nación, Alejandro Ordoñez, también comunican su fe religiosa en los contextos discursivos donde pueden agenciar o ejercer poder ideológico.

El símbolo de Dios funciona y tiene profundas consecuencias para la *identidad comunitaria y para la vida personal* de quienes creen. Consiguientemente este libro ha intentado además mostrar las *consecuencias que para la ética y la espiritualidad* se desprenden de estas nuevas percepciones.<sup>89</sup>

Mucho antes que Johnson, McFague realizó una deconstrucción del Modelo de Dios Occidental, es decir de la representación social dominante del “ser supremo”, a través de otras metáforas teológicas -Dios como madre, como amante, como amigo- que la llevaron a insistir en el carácter ético al que apunta cada modelo. Esto no es una cuestión menor, ya que la autora concluye que cada modelo de Dios recae en la ética: *justicia, sanación y compañerismo* son los valores que concretizan otros modelos propuestos por la autora,<sup>90</sup> que, vale decirlo, se encuentra en el marco de una teología metafórica que da continuidad a la doctrina de la Trinidad.

Insistimos, nuestra intención no es profundizar en los rasgos que caracterizan el modelo del Dios Occidental, o en la epistemología teológica que permite su crítica,<sup>91</sup> más sí en lo que este modelo de Dios permite legitimar y reproducir en las relaciones sociales. En este sentido, la indagación teológica que se ha desarrollado aquí, viene mostrando la necesidad de explicitar cómo es que el modelo del Dios Occidental permite la *legitimación y reproducción* de relaciones de estigma y discriminación hacia quienes viven con el virus.

Por tanto, antes de quedar atrapados en una conceptualización del Dios Occidental de tipo filosófico - como idea - en lucha con la metafísica,<sup>92</sup> vamos a ilustrar brevemente el carácter *racista y nacionalista* que ha legitimado y reproducido el modelo del Dios Occidental.

La estigmatización y discriminación padecida por el pueblo negro y su relación con los discursos teológicos quedó muy bien expresada por James Cone en su *Teología Negra de la Liberación*: “Un Dios sin color no tiene cabida en la teología negra, ante una sociedad donde los hombres

---

<sup>89</sup> Johnson, *La Búsqueda del Dios Vivo*, 292, subrayado nuestro. Con “nuevas percepciones” la autora hace referencia a la rica imaginación teológica que dio fruto en el siglo XX a imágenes, metáforas y símbolos de Dios como: El Dios crucificado de la compasión, El Dios liberador de la vida, Dios en femenino, El Dios que rompe las cadenas, la compañía del Dios de la fiesta, el generoso Dios de las religiones, el Espíritu creador en un mundo en evolución y la Trinidad: El Dios vivo del amor.

<sup>90</sup> McFague, *Modelos de Dios*, 197-207, 243-258, 290-298: Dios como madre, como amante, como amigo, respectivamente.

<sup>91</sup> Pimentel, *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas*, 81-145.

<sup>92</sup> Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*.

sufren precisamente por su color”.<sup>93</sup> La sentencia de Cone no se refiere a “la naturaleza de Dios”, sino critica una representación social dominante que le concibe y representa como blanco, legitimando relaciones, a través de dicha representación, discriminatorias contra el otro que no es blanco, el negro. Desde ya podemos parafrasear a Cone en relación con la particularidad de nuestra indagación: un Dios sin sexualidad no tiene cabida en una sociedad en la que las personas precisamente sufren estigma y discriminación mayormente por sus prácticas sexuales.

Resulta fundamental señalar brevemente de dónde proviene la *representación* de un Dios blanco, rico, hombre y anciano. En su libro *El Dios de la Edad Media*, afirmaba Le Goff:

El que cumple mejor la función de dominio, y en particular de dominio de estilo monárquico, es Dios Padre. No olvidemos – continúa Le Goff-, que el Dios de los cristianos tomó parte de sus rasgos del Imperio romano. Y el emperador fue en un principio el modelo terrenal de Dios...El personaje que mejor encarna el poder en la Edad Media – un poder *sagrado* – es el rey”<sup>94</sup>.

El estigma y la discriminación, como lo indicamos más arriba, fundamentalmente tienen que ver con el *uso del poder* en las relaciones humanas (convivencia). Viene aquí una precisión fundamental en relación al modelo del Dios Occidental:

*La imagen de Dios en una sociedad depende, por supuesto, de la naturaleza y lugar de quien imagina a ese Dios. Existe un Dios de los clérigos y un Dios de los laicos; un Dios de los monjes y un Dios de los seglares; un Dios de los poderosos y un Dios de los humildes; un Dios de los ricos y un Dios de los pobres. Hemos tratado de fijar esos diferentes modelos de <<Dios>> en torno a algunos datos esenciales: el Dios de la Iglesia, Dios de la religión oficial; el Dios de las prácticas, que en la Edad Media son fundamentalmente religiosas, antes de que aparezcan aspectos profanos.*<sup>95</sup>

Le Goff nos invita a repensar que El Dios Padre de Jesús, fue convertido (acto idolátrico) por la cultura occidental en un rey autoritario y déspota que funge como poder sagrado dominando el cuerpo y las sexualidades de sus súbditos. *La occidentalización de Dios* (la construcción del discurso o del modelo) se desarrolló a través de la imperialización del cristianismo<sup>96</sup> configurando una religión estigmatizadora y discriminadora de todas las personas cuyas

---

<sup>93</sup> Cone, *Teología negra de la liberación*, 86.

<sup>94</sup> Le Goff, *El Dios de la edad media*, 48.

<sup>95</sup> Le Goff, *El Dios de la edad media*, 10. Subrayado nuestro. La tesis central del libro es que las imágenes de Dios cambian en el curso del tiempo.

<sup>96</sup> Hinkelammert, *El grito del sujeto*, 147-190.

identidades no se ajustaban al modelo del Dios Occidental: entiéndase mujeres campesinas, brujas, moros, barbaros (indígenas), negros, “desviados o anormales”, los sin (esa) imagen<sup>97</sup> y semejanza divina.

Si Dios es blanco, el *nacionalismo* surge como ideología que legitima y reproduce el *racismo*. La historia de occidente muestra que el problema es que existen diferentes dioses (ídolos) en los cuales los seres humanos han fundamentado y justificado sus prácticas y relaciones sociales. Construir y creer en un Dios blanco, rico, hombre y anciano, ha *legitimado y reproducido* relaciones sociales que han generado empobrecimientos masivos, procesos de deshumanización, relaciones de estigma y discriminación por no ser como *ese Dios* u obediente a *ese Dios* y, más aun, procesos y lógicas de poder y dominio sobre los cuerpos y las sexualidades.

Pero el Dios de Occidente, como modelo o constructo teológico, no solo es blanco, rico, hombre y anciano, es, además, heterosexual. Y aquí debemos detenernos un poco, porque no se trata solo de antropomorfismos o antropopatismos para comprender a Dios, se trata de características del modelo de Dios Occidental basado en imágenes que grupos específicos, situados y fechados, imaginaron. Imágenes, representaciones y concepciones que se siguen imponiendo hoy sobre los cuerpos y las sexualidades. La hetero-sexualización de Dios es una práctica discursiva criticada con fuerza por el movimiento teológico *queer*,<sup>98</sup> lo que da continuidad a la crítica de clase, de étnia, de género y generacional que ha florecido en la trama discontinua, creativa y diversa del complejo movimiento teológico latinoamericano y caribeño denominado Teología de la Liberación. Los sujetos teológicos específicos, los rostros concretos del Jesucristo crucificado y resucitado hoy, nos vienen revelando un poco más de ese *Deus Absconditus* que señaló Lutero. Además, vienen construyendo otros modelos de Dios desde subjetividades e identidades específicas que les permiten reivindicar, legitimar y reproducir sus propias ideologías.<sup>99</sup>

No es una cuestión menor destacar este rasgo de la representación del modelo del Dios occidental, ser heterosexual,<sup>100</sup> especialmente cuando la epidemia sigue concentrada en hombres que tienen

---

<sup>97</sup> Así, las mujeres que agencian el poder del discurso teológico hoy reivindicar *ser imagen de Dios*: Troch, “A imagen de Dios: la teología en la articulación de los derechos de la mujer”, 113-122.

<sup>98</sup> Este es un punto nodal en el movimiento de la teología *queer*.

<sup>99</sup> Es lo que muestra Johnson en *Trazar las fronteras de Dios* al distinguir diferentes movimientos socio-teológicos de acuerdo con las características de cada contexto.

<sup>100</sup> “Dios heterosexualmente construido”: Althaus-Reid, *La teología indecente*, 132.

relaciones sexuales con otros hombres (HSH).<sup>101</sup> Un Dios imaginado, concebido o representado como heterosexual<sup>102</sup> permite la legitimación y reproducción del poder masculino, reforzando estereotipos e inequidades frente a mujeres, minorías sexuales, trabajadores sexuales e individuos farmacodependientes.<sup>103</sup>

Es porque se cree socialmente que existe este Dios – como esencia o *causa sui*-, que todo está permitido: asesinar, en forma simbólica y real, a *maricas, putas, travestis, drogadictos*<sup>104</sup> o *toda persona* que no encaje en los parámetros de las identidades sexuales hegemónicas basadas en este modelo de Dios.

Ahora, el esfuerzo por liberar a la teología de discursos que *legitiman y reproducen* el estigma, la discriminación y la exclusión social por vivir con VIH, pasa por proponer un nuevo lenguaje, nuevas imágenes y nuevas representaciones-concepciones de Dios. Debemos, en este sentido, *imaginarnos* a otro Dios en tiempos de VIH y sida siguiendo el camino indicando por la autocomunicación y automanifestación de Dios: Jesucristo, el crucificado y el resucitado.

Por lo dicho hasta aquí, el modelo del Dios occidental no se corresponde con el modelo del Dios de Jesús. Esto lleva a considerar más de cerca el fenómeno de la idolatría en las representaciones socioteológicas de grupos específicos, porque si no se trata del mismo Dios, entonces se trata de un ídolo. Es algo que es necesario incorporar aquí debido a que *indagar teológicamente* en torno a diferentes modelos de Dios *es discernir* o seguir en la búsqueda del Dios manifiesto y oculto a la vez. Ya hemos señalado la práctica idolátrica que puede contener toda imaginación de Dios por parte de grupos sociales específicos. La cuestión es que occidente ha creado un ídolo que ha legitimado y reproducido sus lógicas de poder sobre los cuerpos y las sexualidades. A este ídolo le hemos llamado ‘Dios Occidental’.

---

<sup>101</sup> Los HSH son una de las identidades más invisibilizadas y excluidas en la actual fase del fenómeno del VIH y el sida. Así lo argumentan: Estrada y Vargas, “Invisibles y excluidos: la infección VIH/SIDA entre hombres que tienen sexo con hombres (HSH)”, 115-169.

<sup>102</sup> En el imaginario popular suele concebirse la fecundación de María por parte del Espíritu Santo, tercera persona de la Trinidad, lo que ha llevado a reforzar la heterosexualidad de Dios Padre, ya que es Él quien hace, con su poder, quedar en embarazo a María. Una crítica a este imaginario: Altahus-Reid, *La teología indecente*, 63-69, 73-123.

<sup>103</sup> Aristizabal, “Estigma y discriminación frente a las personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención en salud”, 295.

<sup>104</sup> Hago uso consciente de estos términos por su carga violenta (estigmatizadora y discriminadora) contra esas otras personas con identidades no hegemónicas.

### 3. VIH, SIDA E IDOLATRÍA DEL MERCADO: “...SERVIR A DIOS O A LAS RIQUEZAS...”

El modelo del Dios Occidental ha sido fruto de una representación social compartida por un grupo específico que ha impuesto su teología. La idolatría hace referencia, en esta línea de interpretación, a la *absolutización* de esas representaciones sociales. El mercado, institución social que en la actual fase civilizatoria regula con mayor poder nuestros cuerpos y sexualidades, también ha sido permeado por el modelo del Dios Occidental, absolutizándose. Esto también ha tocado el fenómeno del VIH y el sida. Así, por ejemplo, se ha convertido en dogma la uncausalidad del SIDA, restando importancia a la multicausalidad que puede producir la misma experiencia humana denominada sida.<sup>105</sup> Esta actitud y postura de los nuevos sacerdotes, científicos e investigadores, y entre ellos médicos que cuentan con consultorios cerrados (¡nuevos confesionarios!)<sup>106</sup> es tanto como creer en un Dios *causa sui*: verdad absoluta de todo cuanto sucede con lo humano.

Hay otros factores biosociales que pueden producir inmunodepresión asociada a las enfermedades que caracterizan el sida y hay otras formas para responder ante tal condición: algunos sectores científicos creen que se puede responder al sida con una adecuada nutrición y asegurando el acceso al agua potable,<sup>107</sup> elementos vitales que en las sociedades de los mal denominados ‘países del tercer mundo’, ‘países en desarrollo o subdesarrollados’ o no ‘industrializados’, como sigue siendo el caso de Colombia, aún siguen siendo de limitado acceso para grupos importantes de la población en general. Pero esas otras formas de responder, esos otros modelos ante la experiencia humana del sida, son deslegitimados por los mismos médicos occidentales en nombre de la representación de (su) Dios (ídolo) que ahora encuentra cobijo, seguro, en la misma ciencia y en el mercado que tanto prometen. La narración de Luque ilustra mucho al respecto:

---

<sup>105</sup> Arrivillaga y Useche, “Una aproximación a la historia crítica de la investigación, la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA”, 25-26.

<sup>106</sup> “Los discursos de saber sobre la sexualidad se construyeron y migraron del ámbito de lo moral al ámbito de lo médico. La producción de verdad amplía su espectro: ya no se limita al confesionario sino también al consultorio, donde se han pulido los métodos de interrogación”: Luque, “El cuidado de sí. Saber, poder y discursos médicos sobre Sida y su impacto en hombres gay”, 21.

<sup>107</sup> Arrivillaga y Useche, “Una aproximación a la historia crítica de la investigación, la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA”, 25-26.

Hace algún tiempo asistí a una conferencia más sobre el SIDA donde se exponían los últimos avances terapéuticos y de laboratorio para controlar el avance del VIH dentro del organismo. Es un hecho que con una nueva generación de medicamentos se puede disminuir significativamente el nivel de virus circulantes en la sangre, y en consecuencia desacelerar el curso de la infección. Los exámenes de carga viral dejan ver que, así como hay personas que progresan rápidamente hacia la fase SIDA, otras –por el contrario– pueden permanecer largos años sin desarrollar ningún síntoma. El especialista explicó que, sin embargo, esto no significa que el virus no esté ejerciendo su efecto deletéreo sobre las defensas orgánicas. Entusiasmado por los beneficios que pueden tener los pacientes, cuestionó el hecho de que algunas personas atribuyeran su buen estado de salud a efectos de medicinas alternativas, a una supuesta buena actitud frente a la enfermedad o a terapias psicológicas o espirituales. Urgió por el pronto inicio de los inhibidores de proteasa y, para referirse a quienes de alguna forma no quieren iniciar este tipo de tratamiento, sentenció: “Dios no castiga ni con palo ni con rejo”, concluyendo que quienes achacan el lento avance del virus a causas diferentes a la quimioterapia actual, pronto llegarían con síntomas apremiantes, en búsqueda de la “única” alternativa con que cuenta la ciencia. Esta afirmación en una de las voces más autorizadas para referirse al SIDA en Colombia, me hizo reflexionar que a pesar de los avances científicos, estamos como al principio: el SIDA se sigue homologando al castigo divino y se otorga sentencia de muerte a quien, de una u otra forma no está dentro de la norma.<sup>108</sup>

El modelo de Dios del médico experto en VIH se corresponde con el modelo farmacéutico que ha determinado la historia de la respuesta al VIH y el sida. “La “única” alternativa con que cuenta la ciencia” (occidental) beneficia a los empresarios y, con ello, sirve al ídolo del dinero, del mercado y el capital<sup>109</sup>. Como bien señala Luque, quien no está dentro de la norma del mercado o del modelo de salud centrado en los fármacos, está sentenciado a muerte. *Fuera del mercado no hay salvación*, al menos para quienes no tienen acceso a los medicamentos o a un modelo de salud que les facilite dicho tratamiento que prolonga la vida. El experto médico, desde su saber-poder, estigmatiza, discrimina y, más aún, excluye a los “pobres sidosos” que no se ajustan, porque no pueden o no quieren, a las normas de la ciencia y del mercado.

---

<sup>108</sup> Luque, *El sida en primera persona*, 143-144.

<sup>109</sup> La metafísica empresarial que subyace en la lógica del mercado ha sido ampliamente analizada por Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*. Como indica Carlos Román, se trata de una autorepresentación del mundo empresarial, y expandida al mundo social, de que la única posibilidad de vida se da en tanto insertos en la dinámica mercantil. De allí que la “salud” lo es en tanto parte del juego de la oferta-demanda mercantil, no en tanto exigencia de plurales posibilidades del cuidado del existir: Román, *Rehaciendo la oikonomía: la vivencia del mundo neotestamentario y la economía*, 27.

Bajo esta misma sospecha podemos aproximarnos a la declaración de Durban,<sup>110</sup> la cual puede verse, desde una teología pública o crítico social, como una ‘encíclica’: cientos de científicos firman lo que debe ser creído por los feligreses (población en general). ¿Qué se firmó? La suficiente ‘evidencia’ de que hay una relación causa efecto entre VIH y sida y, con ello, de que el virus es la única causa del sida. Además, se insiste en que la desnutrición no causa el sida y en que la prevención es necesaria, entiéndase, a través de la abstinencia, la monogamia mutua y el uso de condones, como medios para prevenir la transmisión sexual del VIH. Con mayores efectos de mercado, en la declaración se señala “que es crucial continuar desarrollando medicamentos antivirales para salvar la vida de las personas ya infectadas”.<sup>111</sup> Esto no es una cuestión menor, ¡hay vidas en juego, pero también hay una promesa tangible! ¿Qué salva la vida? Los medicamentos. Pero ¿quiénes tienen el poder-saber para *producir* esos medicamentos? La gran industria farmacéutica. Todo lo cual no significa que no se deba consumir medicamentos que beneficien la salud de quien viven con VIH. El problema estriba en el acceso y la lógica de mercado en torno a la producción y comercialización de los mismos.

Mientras que grupos creyentes en diferentes comunidades de fe estigmatizan y discriminan en nombre de un Dios que castiga con el VIH, algunos médicos expertos en el VIH, también lo hacen a través de la exacerbación de la lógica del mercado. Además, cientos de empresarios y funcionarios de salud hacen creer en las promesas de la ciencia, promoviendo la producción, venta y comercialización de medicamentos que, relacionadamente, hacen que la sociedad sucumba a la adoración del dios-ídolo del dinero, el capital y el mercado, sacrificando así vidas enteras. ¿Por qué? Porque antes que las personas, en este caso quienes viven con VIH, está la comercialización de los medicamentos, porque esto genera ganancia y lucro. Tenga en cuenta el lector que la compra de antirretrovirales (ARV), los medicamentos para el tratamiento de la infección por el retrovirus VIH, debe hacerse de por vida. La promesa de extender la vida de quien vive con VIH a través del consumo de ARV hace de los medicamentos el producto

---

<sup>110</sup> Consiste en un documento producido en el marco del XIII Congreso Internacional sobre el sida celebrado en Sudáfrica, durante el año 2000. El documento está basado en el saber-poder de científicos, especialistas en salud pública y médicos tratantes con alta formación académica: Arrivillaga y Useche, “Una aproximación a la historia crítica de la investigación, la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA”, 27. Se ha convertido en dogma la unicausalidad del sida. Así, reiterémoslo, el VIH es un dogma moderno que exige abstinencia, monogamia mutua o uso de condones. Científicos, médicos o especialistas disidentes frente al dogma de la unicausalidad del sida, resultan herejes, locos o enemigos.

<sup>111</sup> Ibid., 27-28.

(humano-empresarial) que prolonga esa vida. Pero el producto se vende. ¿Quiénes pueden comprarlo? ¿Quiénes pueden producirlo?

Se ha *legitimado* una representación socialmente aceptada por los científicos, por cierto, bastante lucrativa. Se ha *legitimado* el modelo biomédico, unicausal, sin detenerse en los determinantes sociales de la salud, *reproduciendo* una ideología que comprende el VIH y el sida como un problema de los individuos y no de la sociedad. Esto significa que *no* basta con que cada persona cambie su manera de pensar y de comportarse para prevenir la epidemia, de lo que se trata es de discernir el modelo de sociedad, influenciado, según nuestra hipótesis seguida aquí, por el modelo de Dios Occidental que vulnera a las mayorías.

#### **4. CONCLUSIÓN-PUENTE**

El Dios Occidental ha sido construido bajo las ideologías del racismo, el sexismo y la xenofobia, *legitimando* y *reproduciendo* las relaciones de estigma y discriminación que se desprenden de ellas. Ideológicamente hablando, la *exclusión económico-social* de la mayor parte de la humanidad y el *racismo*, como formas de establecer *relaciones sociales*, se basan en la *representación* de un Dios blanco y rico. Y el machismo, el sexismo y la xenofobia se basan en la representación de un Dios hombre heterosexual. Nos declaramos ateos de este Dios (ídolo).

Para discernir los modelos de Dios es necesario, en primer lugar, liberar a Dios mismo de la racionalidad teológica sexista y xenofóbica. Se trata de un acto teológico, si se quiere profético, que consiste en *liberar a Dios para liberar nuestras relaciones sociales* del estigma y la discriminación de todo tipo y en particular las relacionadas con el VIH y el sida.

Por último, nuestro ateísmo –compromiso antiidolátrico– nos lleva a la taxativa afirmación: *El Dios de Occidente no es el Dios de Jesucristo*. Esto no es una cuestión menor, ya que de lo anterior se desprenden dos tareas teológicas críticas: 1) Desoccidentalizar nuestra idea de Dios para avanzar en la liberación del estigma y la discriminación asociadas al VIH y el sida; 2) Contrastar el Modelo del Dios Occidental con el Dios de Jesús para remitologizar y simbolizar un modelo de Dios centrado en el cuerpo y la diversidad sexual: Dios de la Diversidad.

## CAPÍTULO 2

### ‘EL’ DIOS ‘DE’ JESÚS: CRITERIO HERMENÉUTICO PARA RECONOCER OTRO DIOS EN TORNO AL VIH Y EL SIDA

Que Dios, el del amor, se revela en Jesús de Nazaret quiere decir inicialmente que Dios se hace humano, toma forma humana. Como humano e hijo de Dios (todos lo seríamos) testimonia un amor liberador que combate dominaciones e imperios, en particular las religiosas, pero también todas las que ofenden la dignidad humana, que es divina, y su libertad.

Helio Gallardo<sup>112</sup>

En el capítulo anterior hemos concluido que el Dios Occidental permite la reproducción y legitimación de la estigmatización, discriminación y exclusión hacia quienes viven, hoy, con VIH y sida. Tal premisa se fundamenta en que su representación social está determinada por condiciones de clase, (raza) etnia, género, generacionales y de orientaciones sexuales hegemónicas. Este capítulo tiene por objetivo *contrastar* el modelo de Dios referido con un modelo de justicia y reconocimiento de toda diversidad, que se puede discernir desde ‘el’ Dios ‘de’ Jesús. Este capítulo contiene tres momentos: en el primero se sitúa el asunto del otro Dios de la Biblia en general como un *Dios en situación desde los marginados y excluidos*. Un segundo momento se centra en contrastar el modelo del Dios Occidental con el Dios de Jesús, enfatizando el *carácter relacional del movimiento de Jesús y en las personas que con distintas identidades*<sup>113</sup> *hicieron real esa experiencia colectiva*. El tercero indica cómo el Dios de Jesús, en tanto criterio hermenéutico, permite la liberación del estigma y la discriminación asociadas con el VIH tanto en ámbitos eclesiales como en la dinámica de las farmacéuticas.

#### 1. EL OTRO DIOS DE ‘LA’ BIBLIA: ¿QUÉ SUJETOS ESPECÍFICOS REVELARON ESE DIOS?

Una de las grandes contribuciones de la Teología Latinoamericana de la Liberación ha sido recuperar la noción de que ‘El Dios de Jesús’ no es un Dios metafísico, distante e insensible ante

---

<sup>112</sup> Gallardo, *Siglo XXI*, 382.

<sup>113</sup> En este trabajo entiendo la identidad como una construcción social hecha por las personas y los distintos grupos humanos. Asumo que esta construcción no está tallada en roca, no tiene seguro de por vida: la identidad es eminentemente negociable y revocable. Bauman, *Identidad*, 32. Así, la identidad hoy es un problema, una tarea y, sobre todo, una disputa, porque traza los límites entre “nosotros” y “ellos”. Por lo dicho, la noción de identidad es especialmente importante en nuestra indagación teológica al constatar que las representaciones socialmente compartidas, como nuestras imágenes-concepciones de Dios, refuerzan esas fronteras y problematizan las relaciones humanas.

el dolor y el sufrimiento humano y de la naturaleza. Más sí ‘un’ Dios que “opta” por los empobrecidos, incluida la tierra que gime, ‘un’ Dios que se encarna en la piel humana optando por la piel estigmatizada, discriminada y excluida, al punto de ser de esta misma piel.<sup>114</sup> La narrativa bíblica, la historia de ‘la’ teología y los nuevos sujetos teológicos nos muestran que el ‘pueblo’ de Dios nos reveló un Dios del pueblo. La categoría *pueblo* en sí misma es diversa, si se quiere ambigua, ya que pueblo denota personas y colectivos humanos con identidades diversas. En este sentido, se nos impone preguntar por *qué Dios* de *qué pueblo*. Uno de los supuestos teológicos que han guiado la elaboración de este capítulo radica en el potencial revelador que tienen las identidades construidas por las personas y, sumado a ello, el conflicto social que ello genera. *La identidad de Dios es una disputa ideológica que se da no solo en comunidades de fe sino en todas las instituciones sociales*. La disputa permite controlar cuerpos y sexualidades, normativizar las prácticas y el discurso de los grupos y sus miembros. En lo que sigue, se pretende ahondar –a través del ejercicio de contraste de modelos de Dios- en tal disputa a partir del Dios ‘de’ Jesús como criterio hermenéutico en torno al estigma, la discriminación y la exclusión que generan las diversas comprensiones frente al VIH y el sida.

El Dios de ‘la’ Biblia<sup>115</sup> es un Dios Vivo. Siempre Vivo, como la naturaleza, el mundo y el ser humano. El Dios de occidente, por el contrario, es inmutable, no cambia. Es conocida la frase de Pascal que se encuentra en el llamado *Memorial*: “Fuego. Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios”.<sup>116</sup> La frase indica una mirada creyente que busca reivindicar la experiencia por sobre la metafísica o la abstracción de Dios. Hablar de Dios, en tanto modelo, remite a experiencias de seres humanos reales y concretos, situados y fechados. Gutiérrez hará memoria de la pista de Pascal y esto marcará su enfoque teológico<sup>117</sup>. Así mismo Segundo.<sup>118</sup> Como se sabe, la primera parte de la frase de Pascal se encuentra en el mismo evangelio de Marcos 12: 26 y esta puesta en boca de Jesús. El contexto literario se enmarca en la

---

<sup>114</sup> Argumenta Pedro Trigo: “...dentro del cristianismo la cuestión de cómo actúa Dios en la historia es indisolublemente la de quién es Dios. De ahí que actuaciones incompatibles remitan a dioses distintos”. Trigo, “La acción de Dios en la historia según la teología latinoamericana”, 194. Vista desde el fenómeno del VIH y el sida, la *kenosis* consistiría en que Dios se encarna en quienes son estigmatizados, discriminados y excluidos por su condición serológica por VIH: *el abajamiento es denuncia de la mirada que estereotipa y condena y anuncio salvífico de un Dios marginal*.

<sup>115</sup> No hay una sola imagen de Dios en la Biblia. Además, en la Biblia hebrea a la divinidad se le conoce por muchos nombres. Con todo, una imagen muy importante en la diversidad de la memoria bíblica será la de un Dios como “defensor” de los pobres y oprimidos. Al respecto: Pixley, “Dios, manzana de la discordia en la Biblia hebrea”, 12-13.

<sup>116</sup> Pascal, *Pensamientos*, 361.

<sup>117</sup> Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, 17.

<sup>118</sup> Segundo, *¿Qué mundo?*, 405.

discusión de Jesús con los saduceos sobre la resurrección. Jesús hace memoria del Dios que se revela a Moisés, el caudillo libertador de Israel. Pero no se queda allí, en el Dios de los patriarcas. Va más allá. Afirmo Jesús, según Marcos, que “Dios no es Dios de muertos, sino Dios de vivos”<sup>119</sup>.

Los vivos de hoy, seres sexuados, *constructores de identidades*, siguen revelándonos al Dios Vivo porque Dios es un Dios de vivos, un Dios *que se sigue revelando a los vivos en el presente*<sup>120</sup> y en medio de las nuevas realidades que experimentan, como el fenómeno del VIH y el sida. La sospecha exegética y teológica anterior permite *extender* analógicamente la escandalosa sentencia teológica de ese Jesús irreverente con el Dios de los saduceos: Dios es Dios de homosexuales, usuarios de drogas, trans, heterosexuales no normativizados. ‘El’ Dios ‘de’ Jesús no es Dios de muertos, es un Dios *de vivos*. También en tiempos del VIH y el sida.

Como siempre, en todo discurso se pone en juego una identidad o un conflicto de identidades. ¿Por qué Pascal no sentenció el Dios de Sara (o Agar!), de Rebeca y Lea? Pascal se queda con la cita de Mc 12, 26-27. Algunos acusarán lo dicho anteriormente como anacronismo, o pretensión de exigir a Pascal un enfoque feminista en su teología, lo cual resultaría absurdo, se recriminará. En absoluto. Se quiere señalar que la pista de Pascal opta, consciente o inconscientemente por la construcción de la identidad masculina para comunicar el Dios en el que cree: el Dios de los patriarcas. Pero Jesús, va más allá. Abre la posibilidad de un Dios siempre nuevo, vivo, creativo, lleno de sentido para cada época y nueva experiencia. Con todo, lo que Pascal indicó es justo la novedad del Dios ‘de’ Jesús: partir de la identidad, de la experiencia. Para hablar de Dios es necesario partir de seres humanos reales y concretos, en especial de aquellas identidades cuyas prácticas o experiencias de vida cuestionan radical u hondamente el Dios creído y practicado en la creencia social dominante (sospecha ideológica).

Como aparece en el subtítulo de este apartado, nos interesa ahondar en la identidad de los sujetos que nos revelaron otro Dios y que es posible rastrear en la memoria bíblica. Eduardo Frades presenta una visión del modelo de Dios centrado en la justicia y en las experiencias reales del

---

<sup>119</sup> Marcos 12,27. Nolan destaca la novedad o la diferencia radical de la imagen que Jesús poseía de Dios: “Jesús poseía una imagen de Dios radicalmente nueva. El Dios de Jesús es totalmente diferente del Dios de los fariseos; *en realidad, el Dios de Jesús es absolutamente distinto al que adora la mayor parte de los cristianos*. La praxis de Jesús y su concepción del Reino no habrían sido posibles sin una imagen de Dios totalmente diferente”. Nolan, *¿Quién es este hombre?*, 222. Subrayado nuestro.

<sup>120</sup> Un Dios vivo ha permitido criticar el lenguaje sobre Dios, construyendo otras metáforas y comunicando nuevas experiencias y comprensiones de Dios a las mujeres. Johnson, *La que es*, 287-311.

pueblo de Israel. Su trabajo contiene valor analítico y un sugerente título: “Fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos”.<sup>121</sup> Pareciera que el reclamo humano revela *un Dios de los oprimidos*,<sup>122</sup> ‘el’ cuál no sería posible o no tendría sentido sin *oprimidos reales y concretos* (Éxodo). El Dios de la solidaridad igualitaria entre los habitantes de Israel y un pueblo en constitución solo pudo haber sido experimentado y revelado por quienes animaron esas relaciones igualitarias, por quienes rememoran lo vivido como pueblo: “recuerda que fuiste esclavo en el país de Egipto y que Yahveh tu Dios te saco de allí” (Dt 5,15; Ex 22,20 y 23,9). El imperativo "Justicia, sólo justicia has de buscar, para que vivas y poseas la tierra que Yahveh tu Dios te da" (Dt 16,20 y 4,1; 5,33; 30,15-20), es rememorado por quienes anhelan la justicia. Así mismo, ante el doble delito de David, el Dios de Natán acontece como relación social (2 Sa 12,1-15) y el Dios de Elías ante el abuso de poder ejercido por Ajab y Jezabel contra Nabot (1 Re 21,1-24).

Es decir, ante el estigma, la discriminación y la exclusión hacia miembros de un pueblo determinando, como lo fueron Urias y Nabot, acontece Dios a favor de ellos. No es el Dios de David o el Dios de Ajab y Jezabel, es el Dios de quienes han sido asesinados y robados.<sup>123</sup> En este sentido, el Dios de Natán<sup>124</sup> aboga por el derecho a la vida y el Dios de Elías por el derecho a la propiedad familiar, a la tierra. Como pasó con las alusiones narrativas de David, Ajab y Jezabel, el Dios de los profetas no es el mismo Dios de la monarquía.<sup>125</sup> Esto último queda aun más evidenciado cuando nos acercamos a la narración del libro de Amós, quien denunciará la injusticia del reinado de Jeroboam II. Solo *un campesino* como Amós puede revelarnos a un *Dios a favor de los pobres del pueblo*, víctimas del abuso de poder del rey de turno. Comenta Frades:

---

<sup>121</sup> Frades, “Fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos”. Las ideas que siguen se basan en el artículo de Frades.

<sup>122</sup> Una recopilación en esta línea hermenéutica la hizo Tamez, *La Biblia de los oprimidos*.

<sup>123</sup> Tenemos, en efecto, diferentes perspectivas sobre la justicia y la fe en la misma memoria bíblica. Ilustrador al respecto es el artículo de Wolde, “Perspectivas diferentes sobre la fe y la justicia”, 19-26. En la Biblia hebrea tanto Job como Jacob son caracterizados como justos, pero no conciben al mismo Dios. Mientras que Jacob demanda retribución de su Dios, Job confía en su Dios sin esperar recompensa. *Ibíd.*, 25-26.

<sup>124</sup> Pixley problematiza el enunciado “El Dios de Natán aboga por el derecho a la vida”, ya que en el marco de la lucha contra la idolatría en el Israel monárquico afirma: “David y su profeta Natán legitimaron la realeza en nombre de YHWH”, Pixley, “Dios, manzana de la discordia en la Biblia hebrea”, 15.

<sup>125</sup> Comenta Pixley: “la revelación fundamental de Dios en la Biblia es la de un Dios que libera al pueblo de Israel de la esclavitud. Esto contradice la imagen habitual de Dios como el fundador y defensor de la dinastía real actual o de la autoridad social de cualquier nación del mundo. Ciertamente es opuesto al Marduk babilónico, que se hace rey y legitima la realeza en Babilonia. También es opuesto a Baal de lo mitos de Canaán, muchos de los cuales se dedica a defender la construcción de un palacio adecuado para tan poderoso rey. En Egipto, el faraón era tratado como un Dios viviente, y sus magníficas tumbas lo confirman como tal”. Pixley, “Dios, manzana de la discordia en la Biblia hebrea”, 12-13.

“de lo que se trata es de restablecer la justicia en las relaciones sociales, especialmente en acabar con todo el atropello y la explotación de los pobres (Amós: 3,10-4,1; 5,7-15.21-25; 8,1-6)”.<sup>126</sup>

Este otro Dios del primer testamento *va siendo* en las relaciones sociales de su pueblo. Lo fantástico de la memoria bíblica es que va mostrando cómo Israel narró a Dios, al Dios que en cada tiempo y lugar le dio sentido como pueblo, conformado por personas con identidades específicas, y le guió en sus relaciones sociales, siempre conflictivas y enmarcadas en el uso y abuso del poder. Muchas podrían ser las ilustraciones en torno a ese otro Dios del Antiguo Testamento. Pareciera que el *Dios de la Vida* resume muy bien esa concepción e imagen de un Dios que demanda justicia hacia los estigmatizados, discriminados y excluidos en la historia de la conformación de Israel. Así, como reitera Johnson, el símbolo de Dios funciona<sup>127</sup>: funciona para regular las relaciones sociales en cada grupo y sus miembros (en cada pueblo). Esto significa: cada *quien(es)* nombra(n) a Dios desde su(s) *identidad(des)*. En este sentido, es posible afirmar, desde ahora, que *hoy* el Dios de las minorías sexuales, de las identidades diversas, aboga por los derechos sexuales y reproductivos a través de la denuncia y el anuncio que hacen las personas que se sienten dignas de su identidad, así como el Dios de los profetas abogó por los derechos del pueblo amenazado por la lógica del poder monárquico a través de la denuncia y el anuncio de profetas, campesinos, mujeres y niños que protagonizaron la memoria bíblica, la revelación de Dios en la historia.

La afirmación realizada en torno al Dios de la Vida ha de contar con algunas advertencias, que podemos explorar a partir de unas palabras de Rafael Aguirre, que, aunque en cierto modo sintetizan muy bien las especificaciones de Frades, nos permiten visualizar asuntos más radicales:

Yahvé aparece como alianza en la tradición sacerdotal, como liberación en el Éxodo, como justicia en los profetas, como fidelidad y misericordia siempre; es decir, como un Dios Salvador. La pura existencia de un Dios ajeno al mundo no interesa ni a Jesús ni a la tradición de Israel, en que él se inscribe. Jesús anuncia al Dios-para-los hombres y proclama su intervención decisiva en la historia.<sup>128</sup>

La síntesis que hace Aguirre del Dios de ‘la’ Biblia es significativa, ya que explicita a un Dios que *va siendo relación social concreta*: alianza, liberación, justicia, fidelidad y misericordia son las acciones y experiencias de sentido que caracterizan este modelo de Dios.

---

<sup>126</sup> Frades, “Fundamentación bíblico-teológica de los derechos humanos”, 12.

<sup>127</sup> Johnson, *La que es*, 19-21.

<sup>128</sup> Aguirre, *El Dios de Jesús*, 11.

La expresión “el Dios-para los hombres” posee valor analítico. Indica un Dios para seres reales y concretos, un Dios para seres sexuados, para seres humanos que disputan la (re) construcción de sus identidades en medio de relaciones de poder y en contextos específicos. El enunciado lleva a pensar en *un Dios descubierto o encontrado* en las reales relaciones sociales caracterizadas por el conflicto, el deseo, la pasión, la fiesta y la desazón, la desesperanza y la terquedad, las costumbres culturales y las concepciones de la historia y del amor. Vale preguntarse: ¿Jesús *anuncia* a “El Dios-para los hombres”? o ¿Jesús encuentra y descubre a *otro Dios entre* los hombres y las mujeres estigmatizados, discriminados y excluidos de su tiempo? Lo primero concentraría a ‘el Dios de Jesús’ como un Dios que es propiedad de él, de Jesús, y que él solo revela a la humanidad: creencia dominante en nuestros días. Creemos que la particularidad o la novedad en los dichos y hechos de Jesús radica en que *reconoce a Dios en el encuentro con los hombres y las mujeres de su tiempo, en especial con quienes el templo y roma estigmatizaron, discriminaron y excluyeron como lo anuncian los evangelios*. Protagonistas de este encuentro: los enfermos, las mujeres y los niños, las prostitutas, los publicanos, los pescadores, los zelotes, por explicitar solo algunas personas cuyos roles sociales e *identidades* confluyeron en el movimiento de Jesús. Dicha experiencia acentuó un Dios-en-relación.<sup>129</sup>

## 2. ‘EL’ DIOS ‘DE’ JESÚS NO ES EL DIOS OCCIDENTAL

Llegados a este punto, debemos precisar: tanto el Dios Occidental como el Dios de Jesús se centran en actitudes. Los dos modelos se encuentran y descubren en las complejas relaciones sociales. Sin embargo, mientras el Dios Occidental es una abstracción ideológica de ellas y funciona como mecanismo para legitimar y reproducir estigmatización, discriminación y exclusión, el Dios que se revela *en* Jesucristo, decía Bonhoeffer, “pone de revés todo lo que el hombre religioso espera de Dios”.<sup>130</sup> ‘El religioso’, otra identidad específica, espera de Dios

---

<sup>129</sup> Johnson, *La que es*, 291. Theobald, “Dios es relación. A propósito de algunos planteamientos recientes del misterio de la Trinidad”, 53-66; Verna Harrison, “Un planteamiento ortodoxo del misterio de la Trinidad: interrogantes para el siglo XXI”, 67-75.

<sup>130</sup> Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, 180. En el esbozo de un trabajo se preguntará: “¿Quién es Dios? En primer lugar no el de una creencia-en-Dios general, el de una creencia en la omnipotencia de Dios. Eso no es una auténtica experiencia de Dios sino una prolongación del mundo. El encuentro con Jesucristo: experiencia que produce aquí un trastorno de toda la existencia humana debido al hecho de que Jesús “no existe sino para los demás”... “Nuestras relaciones con Dios no son unas relaciones “religiosas” con el ser más alto, más poderoso y mejor que podamos imaginar –lo cual no es la verdadera trascendencia–, sino que consisten en una nueva vida en “el ser para los demás”, en la participación en el ser de Jesús”: Ibid., 224. Y en una carta afirma: “La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus*

pureza y omnipotencia, encontrarle en los templos, a través del culto oficial y representado, además, en el poder religioso. *En contraste*, el Dios de Jesús se revela *en* la impureza y en la debilidad o, al menos, en lo que la estructura social de su tiempo, y del nuestro, regularmente considera como tal.

En diferentes comunidades de fe, allí donde se legitiman y reproducen los discursos estigmatizadores y discriminadores, y en grupos que se han formado para procesar el impacto que genera el diagnóstico y para informarse críticamente sobre lo que significa vivir con VIH<sup>131</sup>, se asume, como creencia cultural particular y general que Jesús es el Hijo de Dios, o que Jesús nos reveló a Dios. Poco se pregunta *qué Dios* nos reveló *ese Jesús* Hijo de Dios, crucificado por actores específicos de su pueblo y el imperio y resucitado por su Dios *Abba*.<sup>132</sup> También es posible afirmar que en las diversas comunidades de fe, tan particulares en su identidad, existe un común denominador para definir su creencia: *todo* lo que diga la Biblia y lo que sea “sana doctrina”. En pocos casos, y he aquí lo particular del fenómeno socio-religioso de nuestra época, escasamente se indica, o al menos no con la misma fuerza, que lo determinante en la vida de fe del cristiano es la práctica de Jesús. Un tercer elemento que se puede observar es que en muchas de estas comunidades se diferencia entre ser *hijos de Dios* y ser *criaturas de Dios*, lo que resulta un mecanismo de exclusión que regula las relaciones del grupo y sus miembros. Estas concepciones se corresponden más con El Dios de Occidente, por su nivel de abstracción, que con el Dios de Jesús.

Ante esta experiencia, surgen preguntas como: “¿De qué Dios es hijo Jesús?”<sup>133</sup> Más aun ¿qué Dios nos reveló Jesús o, en correspondencia con nuestra investigación, qué modelo de Dios *legitimó y reprodujo* Jesús a través de sus *prácticas sociales* y de su *discurso*? Veamos de cerca un amplio comentario de Pagola:

---

*ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios. Solo el Dios sufriente puede ayudarnos”, *Ibid.*, 210.

<sup>131</sup> Esta es la significativa experiencia de *Caminando Juntos*, escenario de encuentro promovido por el ministerio de ASIVIDA, proyecto de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia (IELCO). El “Grupo de apoyo”, como sus mismos integrantes lo llaman, no se basa en una afiliación eclesial fija o determinada. Permite procesar un diagnóstico médico, los miedos, estigmatizaciones y discriminaciones que genera. Actualizarse en cuanto a la normatividad jurídica que ampara la vivencia del VIH. He podido comprobar la dinámica de este grupo en el taller llevado a cabo el pasado 03 de noviembre del 2012, en una de las iglesias evangélica luteranas de Colombia, El Redentor.

<sup>132</sup> Sobre la particularidad de esta forma de nombrar Jesús a su Dios, Jeremías, *Abba*. *El mensaje central del nuevo Testamento*. Intenta ampliar las implicaciones de esta tierna, afectiva y cercana forma de dirigirse de Jesús a su Dios, o de nombrar su experiencia de Dios, Torres, *Creo en Dios Padre*, 92-93.

<sup>133</sup> González, *Acceso a Jesús*, 28.

El reino de Dios defendido por Jesús pone en cuestión al mismo tiempo todo aquel entramado de Roma y el sistema del templo. Las autoridades judías, fieles al Dios del templo, se ven obligadas a reaccionar: Jesús estorba. Invoca a Dios para defender la vida de los últimos. Caifás y los suyos lo invocan para defender los intereses del templo. Condenan a Jesús en nombre de su Dios, pero, al hacerlo, están condenando al Dios del reino, el único Dios vivo en el que cree Jesús. Lo mismo sucede con el Imperio de Roma. Jesús no ve en aquel sistema defendido por Pilato un mundo organizado según el corazón de Dios. Él defiende a los más olvidados del Imperio; Pilato protege los intereses de Roma. El Dios de Jesús piensa en los últimos; los dioses del Imperio protegen la *pax* romana. No se puede, a la vez, ser amigo de Jesús y del César; no se puede servir al Dios del reino y a los dioses estatales de Roma. Las autoridades judías y el prefecto romano se movieron para asegurar el orden y la seguridad. Sin embargo no es solo una cuestión de política pragmática. En el fondo, Jesús es crucificado porque su actuación y su mensaje sacuden de raíz ese sistema organizado al servicio de los más poderosos del Imperio romano y de la religión del templo. Es Pilato quien pronuncia la sentencia: «Irás a la cruz». Pero esa pena de muerte está firmada por todos aquellos que, por razones diversas, se han resistido a su llamada a «entrar en el reino de Dios».<sup>134</sup>

Jesús no es hijo del Dios del templo ni de los dioses de Roma. Tanto el templo como Roma condensan abstracciones de grupos sociales con representaciones sociales compartidas: teoideologías. En contraste: las autoridades judías defienden al Dios del templo, las autoridades de Roma defienden al sistema romano: en medio quedan los estigmatizados, discriminados y excluidos de las dos instituciones –o lógicas institucionalizadas- que asesinan, finalmente, a Jesús. Las dos institucionalidades poseen un carácter político y religioso, lo que permite el desarrollo del estigma simbólico y sistémico contra quienes no encajan en el templo y en Roma. El asesinato de Jesús evidencia que fue estigmatizado, discriminado y excluido por la lógica del templo y de Roma. Las preguntas siguen latentes: ¿De qué Dios es Hijo Jesús? ¿De un Dios que castiga, que exige el sacrificio, que regula el comportamiento y la libertad humana (¡no así la experiencia del Getsemani! Mt 26, 36-46), de un Dios asexuado, de un Dios que privilegia la ley por encima de la vida real de las mujeres “pecadoras” (“la mujer Adultera”, Jn 7, 53-8-11). ¿De un Dios Anciano que normativiza el comportamiento de niños en medio de los adultos? ¿De un Dios que exige la adoración en un lugar específico (el debate con la Samaritana, Jn 4)? ¿De qué Dios es Hijo Jesús? ¿De un Dios que guarda silencio en la cruz?<sup>135</sup>

---

<sup>134</sup> Pagola, *Jesús: aproximación histórica*, 184.

<sup>135</sup> Tema central del fundamental libro de Moltmann: *El Dios crucificado*.

## 2.1. Las prácticas sociales de Jesús: ¿qué modelo de Dios comunican?

La presencia de Dios se actúa. Como lo describió Pagola, Jesús actuó al Dios del Reino.<sup>136</sup> En esta investigación hemos querido plantear que tal actuación se dio a través de diferentes prácticas sociales y del discurso que, esta es la hipótesis, permitieron legitimar y reproducir otro modelo de Dios. Modelo que aún, vale decirlo, sigue en nuestros días dando sentido a nuestra existencia social y planetaria. Jesús jamás definió el reinado de Dios, su Padre, *Abba*, aunque si lo describió a través de la parábolas del reino, esa buena noticia para quienes anhelaban otro sistema de relaciones humanas en su tiempo. Ante la pregunta por su identidad, Jesús actúa el reino: “«Id y contad a Juan lo que habéis visto y oído: *Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva; ¡y dichoso aquel que no halle escándalo en mí!*»” (Lc 7, 22-23). Hechos concretos desde, con y para personas y grupos humanos con *identidades específicas*. Mientras que el Dios del templo y los dioses del imperio romano, legitiman y reproducen estigmatización, discriminación y exclusión contra estas identidades del siglo primero, ‘el’ Dios ‘de’ Jesús representa y significa una buena noticia para las personas con estas mismas identidades. *El Dios de Jesús se hace identidad deteriorada para desde allí instaurar su Reinado, esa otra forma de relacionarnos como especie*. En este sentido es importante leer teológicamente el estigma en cuanto a las relaciones de poder, enmarcadas en determinadas ideologías.<sup>137</sup> En nuestro caso de estudio en la teoideología del Dios Occidental. Lo que más queremos resaltar aquí es que las *prácticas sociales* liberadoras de Jesús son posibles y se dan gracias a que cuenta con interlocutores específicos: las personas con identidades excluidas y marginadas del templo y de Roma. En tal interlocución, conflictiva y apasionada, es que surge otro modelo de Dios.

Tanto el modelo del Dios Occidental, con toda su carga metafísica, como el modelo del Dios de Jesús, con toda su propuesta liberadora, sirven a los intereses de clase, sexo, de género, generacionales y de orientación sexual de grupos específicos. La diferencia vital radica en que mientras el modelo del Dios Occidental afirma los intereses del *status quo*, el modelo del Dios ‘de’ Jesús insiste, *a través de la praxis relacional de Jesús*, en ser reconocido en los últimos de

---

<sup>136</sup> Son conocidas las acotaciones acerca de las diferenciaciones necesarias entre Reino y Reinado, aquí utilizamos indistintamente los dos conceptos comprendiendo por estos un sistema de relaciones sociales basadas en la justicia de un Dios de gracia.

<sup>137</sup> Así lo indica Aristizábal, “Estigma y discriminación frente a personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención en salud”, 291.

su sociedad. En efecto: “Dios está presente *en* las personas vulnerables y, de forma especial, en las personas estigmatizadas.”<sup>138</sup>

Prácticas sociales como: comer y beber con pecadores, sacar a los mercaderes del templo, anunciar las bienaventuranzas a los pobres, ser amigo de prostitutas y pecadores, dejarse ungir por una mujer, dialogar con mujeres extranjeras, reconocerles su fe y experiencia, hacer milagros y señales en un día prohibido por la ley del sábado, permitirle a sus discípulos tomar espigas del camino en sábado, reconocer a los niños en su ministerio, llorar en público por un hombre que ama, Lázaro, comunican otro Dios, uno hecho relación social liberadora. Muy diferente del omnipotente Dios Occidental.

Schüssler Fiorenza parece indicar que son los movimientos sociales, desde sus identidades específicas, los que proponen otras concepciones de Dios:

El movimiento de Jesús propone una concepción muy diferente de Dios, ya que había tenido la experiencia, por medio de la praxis de Jesús, de un Dios que llamaba no a los justos y piadosos de Israel, sino a los menos religiosos y a los perdedores sociales<sup>139</sup>.

Jesús hace comparaciones de Dios que, en su época como en la nuestra, sorprenden y escandalizan a los diferentes grupos que le escuchan y le siguen. Las comparaciones permiten identificar *actitudes de Dios* a través de las *actitudes de los personajes* que aparecen en las narraciones atribuidas a Jesús. Son otros atributos, diferentes a los hegemónicos del Dios Occidental, los que se resaltan en la teología de Jesús basada en “su” praxis: misericordia y bondad incluyentes<sup>140</sup>. Importa destacar que el argumento Schüssler no se queda en el individuo, en ‘la’ praxis ‘de’ Jesús: la misericordia y la bondad incluyentes son ejercidas o actuadas *con los menos religiosos y con los perdedores sociales*. Una vez más, se trata de relaciones sociales. Es decir, “la misericordia y bondad incluyentes” no se hubieran dado, no se hubieran revelado, sino fuera por la actuación de los sujetos teológicos que conformaban el movimiento ‘de’ Jesús.

---

<sup>138</sup> ONUSIDA, *Informe sobre un Seminario teológico*, 12. Subrayado nuestro.

<sup>139</sup> Schüssler, *En memoria de ella*, 176.

<sup>140</sup> *Ibid*, 176.

## 2.2 El discurso de Jesús: ¿qué legitima y qué reproduce?

El discurso de Jesús está caracterizado por un símbolo político-religioso central: *El Reino de Dios*.<sup>141</sup> En tanto símbolo central, en su discurso tiene unas *funciones sociales específicas*. Acota Aguirre:

El símbolo Reino de Dios, lejos de ser el discurso de las clases dirigentes que pretenden legitimar su situación teocratizándola, es -en boca de Jesús- expresión del anhelo por una situación profundamente alternativa. El Dios del Reino es el Dios de la conversión, es decir, del cambio. Sin duda, la religión de Jesús responde a la situación y esperanza de sectores subalternos. Por eso es tan crítico con la ideología y la religión dominante<sup>142</sup>.

El discurso de Jesús, caracterizado por la rica narrativa presente en los evangelios, legitima un orden diferente al de las clases dirigentes de su época.<sup>143</sup> En correspondencia con nuestra concepción de ideología trabajada en el primer capítulo, es posible indicar que los nuevos miembros del movimiento de Jesús adquieren una nueva ideología, una nueva representación socialmente compartida de otro Dios, un Dios que les representa y significa perteneciendo a esos sectores subalternos, al decir de Aguirre. *El escandaloso Dios de Jesús*<sup>144</sup> permite reproducir, de este modo, relaciones basadas en la gratuidad de un amor incondicional, en la gracia. Es justo lo que las personas cuyas identidades giran en torno al VIH y el sida nos vienen revelando: un Dios de la gracia hecha comunidad diversa que vive y convive con VIH y sida. Un Dios subalterno, un Dios de múltiples identidades: este fue el Dios que legitimó y reprodujo la teoideología del *movimiento* de Jesús.

## 2.3 El Dios de Jesús: criterio hermenéutico en torno al VIH y el sida

Postular ‘el’ Dios ‘de’ Jesús como criterio hermenéutico en torno al VIH y el sida, representa una disputa en torno a la *identidad de Dios*. Se debe fundamentar, por un lado, como criterio hermenéutico para *denunciar* modelos de Dios que legitiman y reproducen estigmatización hacia quienes viven con VIH y sida, y por otro, como *anuncio* de un modelo de Dios liberador de tales discursos y prácticas. Dicho lo anterior, vamos a permitirnos una digresión sobre las raíces históricas de la disputa por la *identidad de Dios* en el cristianismo y de sus implicaciones para el tema que nos ocupa.

---

<sup>141</sup> Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, 57-60. En su función legitimadora en el AT, comenta Aguirre “La obra del Cronista, escrita después del exilio y procedente de círculos levíticos, usa el símbolo Reino de Dios para legitimar y exaltar el antiguo reino de David”, *Ibid.*, 56.

<sup>142</sup> *Ibid.*, 58

<sup>143</sup> Pagola, *Jesús*, 383.

<sup>144</sup> La expresión se la debo a Lisandro Orlov.

### 2.3.1 Raíces de una disputa

Se puede decir que ‘El Dios de Jesús’, como clave hermenéutica teológica crítica, es reciente en ‘la’ teología. Lo que hemos mostrado en el apartado anterior ha sido el hecho de que el otro Dios del Antiguo Testamento, es el Dios que también Jesús va descubriendo en relaciones sociales con sus coetáneos y coterráneos. Jesús bebe y es fiel a la tradición profética. Tradición, por cierto, tan estigmatizada, al punto que el pueblo mismo, Jerusalén, *asesinó a los profetas en nombre del modelo de Dios centrado en el poder monárquico y el templo*. La cuestión radica en que Dios, sin negar su carácter de experiencia, es una disputa ideológica que busca controlar y dominar colectividades. Las disputas en torno a la necesidad de discernir los modelos de Dios, han significado la distinción entre grupos sociales específicos al interior del cristianismo. Podemos rastrear en la patrística algunas experiencias al respecto.

Es común encontrar las apologías frente a quienes pretendían diferenciar entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios del Nuevo Testamento, entre la antigua y la nueva alianza.<sup>145</sup> Ireneo criticó fuertemente a Marción por “blasfemar” contra el Dios de la Ley y los Profetas al afirmar que era un “ser maléfico y amigo de guerras”<sup>146</sup>. Clemente, por su parte, buscó legitimar un Dios bueno y justo a la vez, un maestro que sabe mezclar la bondad con el castigo: frente al amor de Dios sigue la ley antigua que se basa en el temor, por eso “no hay que creer, sin embargo, que el Salvador administre solamente medicamentos suaves; también los da fuertes”.<sup>147</sup> Así mismo Crisostomo se esforzó por refutar a los maniqueos, quienes distinguían entre el Dios de la Antigua Alianza, Dios de rigor y de justicia, del Dios del Nuevo Testamento, Dios de amor.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Aun hoy la cuestión sigue vigente, buscando distinción y unidad: Pikaza, *Dios judío, Dios cristiano*.

<sup>146</sup> Quasten, *Patrología*, Vol. 1, 127-129. Sobre “ser maléfico y amigo de guerras” reaccionará Saramago en su novela *Cain*, para el caso de su crítica al Dios del Antiguo Testamento. *El evangelio según Jesucristo*, será su crítica para el caso de Nuevo Testamento. Parece que la disputa sigue vigente cuando se trata de identificar al Dios de la antigua alianza con la nueva.

<sup>147</sup> Quaesten, *Patrología*, Vol. 1, 154, La exhortación de Clemente, compartida también por Epifanio (Vol. 2, 206), es dirigida contra los maniqueos. Al ser *exhortaciones* a los fieles en la fe se da el aleccionamiento, se establece la norma y la distinción entre grupos, condensándose así, a través del discurso, una nueva ideología, es decir una representación social compartida por el grupo, entiéndase los marcionistas y los maniqueos en disputa con los seguidores de Ireneo, Clemente o Epifanio.

<sup>148</sup> Quaten, *Patrología*, Vol. 2, 232. Otro grupo que profesó la doctrina gnóstica que diferenciaba entre El Dios del Antiguo y el Dios del Nuevo Testamento fueron los priscilianistas: Quasten, *Patrología*, Vol. 3, 161. La lección aprendida que nos queda de las disputas de diferentes grupos al interior del cristianismo, es: siempre es necesario distinguir los dioses del Antiguo Testamento y del Nuevo.

La disputa referida con la patrística se sigue experimentando hoy en diferentes escenarios eclesiales.<sup>149</sup> La imagen-concepción de Dios que buscó legitimar Clemente, un Dios que mezcla la bondad con el castigo, para el caso del estigma y la discriminación asociada al VIH, permite legitimar el discurso del VIH como si este fuera resultado de la administración, paradójicamente, de un medicamento fuerte de un Dios único, justo y bueno, que intenta curar a la humanidad de sus desvíos, immoralidades o desobediencias. La larga disputa de diferentes protagonistas de la patrística contra la doctrina gnóstica devela que la cuestión de Dios – del interrogante “¿en cuál Dios creemos?” -, genera disputa entre grupos que buscan legitimar no solo sus concepciones, también sus escritos fundacionales o sus intereses culturales. Es una cuestión que determina las relaciones de poder en cada grupo; aceptar o no el Antiguo Testamento, manteniendo la centralidad de la Ley y el temor, regulando así los comportamientos de los grupos que aceptan tal exhortación.

La disputa no solo se experimentó entre los primeros cristianos y los “sectores heréticos”, también se dio entre cristianos y “bárbaros”. Salviano de Marsella (400 d.e.c) pretende ser *abogado de Dios* para persuadir a sus hermanos cristianos de los juicios emitidos en contra de los “bárbaros”.<sup>150</sup> El ejemplo de Salviano es ilustrador ya que denuncia la avaricia en el pueblo cristiano, en sus sacerdotes y obispos, en tiempos en que el imperio se ha declarado cristiano y protector de la iglesia.<sup>151</sup> Salviano hace algo que nosotros pretendemos con esta investigación: “denegar a los cristianos el derecho de tener siempre a Dios de su parte y de denunciar el fariseísmo de quien se atreve a exigirle cuentas”.<sup>152</sup> En efecto, Dios no se cristianizó, Dios se humanizó,<sup>153</sup> lo que hace de Dios absolutamente libre para optar por aquellos a quienes los cristianos consideran “barbaros” o por quienes están fuera del grupo que se ha apropiado del discurso sobre Dios. Salviano salva a la Providencia divina de lo que acontece en la historia responsabilizando a los mismos cristianos de su tiempo.

Lo anterior nos lleva a reafirmar que Dios no es culpable de la infección por VIH hoy o hace 30 años, de ninguna epidemia o pandemia en la historia humana, de ningún terremoto o desastre

---

<sup>149</sup> Ha sido mi experiencia en talleres sobre “Género y poder” desarrollados con líderes y lideresas de las regionales de la Iglesia Evangélica Luterana de Colombia (IELCO).

<sup>150</sup> Barbaros y quienes viven con VIH y sida pueden corresponderse en tanto el imaginario social los estereotipa como los que están fuera de la norma o de la comunidad según el orden moral aprendido.

<sup>151</sup> Quasten, *Patrología*, Vol.3, 646.

<sup>152</sup> Ibid, 647. Quienes siguen creyendo y argumentando que el sida es castigo de Dios, le domesticar, creen tener a Dios de su parte, para justificar sus acciones-actitudes estigmatizadoras, discriminadoras y excluyentes: fariseísmo que le exige a Dios rendir cuentas ante un fenómeno socio-cultural.

<sup>153</sup> Hinkelamert, *La Maldición que pesa sobre la ley*, 25.

natural<sup>154</sup>, como tampoco lo es de la estigmatización y la discriminación que giran en torno al fenómeno en cuestión, o de los acontecimientos que vulneran la vida de las mayorías. Los únicos responsables de todo cuanto sucede en las relaciones sociales somos nosotros. Es por ello que *ese nosotros* determina *ese Dios* que predicamos como *comunidad*; allí donde el estigma y la discriminación tienen su asidero existencial. *Lo que sucedía con los cristianos en tiempos de Salviano se repite hoy: antes de examinar sus conciencias, que legitiman sus relaciones estigmatizadoras y discriminadoras, culpan a Dios*. Comenta Quasten:

El sacerdote de Marsella denuncia la inanidad de sus reivindicaciones ante un Dios que pretenden monopolizar, estos cristianos creen que su fe es una especie de crédito ante Dios (*De gub III 2,6*), y pretenden cobrar en bienes temporales su profesión de fe. Salviano les recuerda, ante todo, que Dios es Dios<sup>155</sup>.

Dios es Dios. La actitud profética de Salviano deja una enseñanza vital para nuestro estudio: Dios no puede ser identificado con un solo poder económico-político, *o con una sola identidad*, “Dios no es romano”<sup>156</sup>, concluye Quasten, “ni vinculado a sus instituciones y a su cultura. El Dios del Evangelio es soberanamente libre”<sup>157</sup>. *Tan libre como para encarnarse en quien vive con VIH y sida hoy para desde allí comunicar su buena nueva en el presente*. Tan libre como para crear seres humanos libres, cocreadores de su creación, responsables de sus actos y actitudes. Hasta aquí la digresión sobre las raíces de la disputa en torno a los modelos de Dios.

Lo dicho de la patrística permite indicar que la cuestión del Dios o la respuesta a la pregunta ‘¿En Cuál Dios creemos?’, fija el establecimiento de grupos diferentes al interior de una misma religión y determina las relaciones socio-eclesiales entre estos.

### **2.3.2 Continuidad de la disputa: sospechar del Dios ‘de’ Jesús**

Siendo coherentes con nuestro método, hemos de reconocer que contrastar el modelo del Dios occidental<sup>158</sup> con el Dios ‘de’ Jesús como criterio hermenéutico, no es tarea fácil. Más cuando se postula como criterio para discernir el estigma y la discriminación que giran en torno al VIH y el sida. Bien lo evidenció Albert Schweitzer, las investigaciones sobre la vida histórica de Jesús nos

---

<sup>154</sup> Sobrino, *Terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. El enfoque de Gestión del Riego enseña que los desastres son problemas no resueltos del desarrollo y que, además, la vulnerabilidad ante los desastres es una construcción social.

<sup>155</sup> Quasten, *Patrología*, Vol.3, 651.

<sup>156</sup> *Ibid*, 653

<sup>157</sup> *Ibid*, 651.

<sup>158</sup> Volvamos sobre lo occidental en el discurso teológico: Indica Johnson: “En gran parte de la imaginación occidental se observa como resultado la idea de que, en el estudio de Dios, nos encontramos en realidad ante cuatro elementos: una naturaleza divina más tres personas divinas”. Johnson, *La que es*, 287.

decían más de los intereses y proyecciones de los investigadores que del mismo Jesús.<sup>159</sup> Lo cual exacerbaba el problema de la búsqueda del Jesús histórico. Si esto se ha concluido de la investigación sobre la vida histórica de Jesús, lo que ha producido diversas escuelas y significativas búsquedas,<sup>160</sup> mucho más compleja será atribuirle a Jesús una concepción de Dios. ‘El’ Dios ‘de’ Jesús puede contener una pretensión de verdad y universalidad que llevaría a enjuiciar todo lo que se considere no corresponde con ese Dios y, de nuevo, recaer en idolatría.<sup>161</sup>

Para Schüssler, por ejemplo, el Dios de Jesús es El Dios-Sofía que ha *legitimado* el *discipulado de las mujeres*. La autora indica que la propuesta de Jesús se basó en la teología sapiencial<sup>162</sup>. Segundo, por su parte, consideró que “*todo* en la historia de Jesús debe formar parte del “concepto de Dios”, no por su materialidad sino por el sentido que Jesús dio a su existencia, sentido presente en la totalidad de ella, pero no por acumulación de datos puntuales que la componen”.<sup>163</sup> La indicación de Segundo es clara: no son los datos, es el sentido que ese Jesús dio a su existencia lo que debe formar nuestro “concepto” de Dios. Pero el sentido solo puede darse desde personas o grupos humanos con identidades construidas.

Dicho lo anterior, estamos ante una precisión o matiz sobre ‘El Dios de Jesús’ como criterio hermenéutico: como el Dios Occidental *es fruto de relaciones sociales en disputa o conflicto, pero con la radical distinción de que busca reivindicar los derechos de las personas y grupos humanos cuyas identidades han sido deterioradas. Es producción de personas y grupos cuyas identidades buscan legitimarse y reproducirse en contextos específicos determinados del siglo I*. El Dios ‘de’ Jesús es el Dios siempre vivo y que siempre surge entre grupos sociales estigmatizados, discriminados y excluidos, antaño del templo y de Roma, hoy del complejo sistema religioso hecho capitalismo (Walter Benjamin) y del Estado neoliberal.

---

<sup>159</sup> Schweitzer, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*.

<sup>160</sup> Reseña muy bien las escuelas y las búsquedas Gibellini, *La teología del siglo XX*, 49-62.

<sup>161</sup> “Aunque la teología judía (y cristiana) hable con un lenguaje y unas imágenes masculinas, insiste, no obstante, en que ese lenguaje y esas imágenes no son representaciones adecuadas de lo Divino, y en que el lenguaje y la experiencia humana no son capaces de percibir o expresar la realidad de Dios. El segundo mandamiento y la inefable santidad del nombre de Dios son expresiones muy concretas de esta insistencia. Atribuir a Dios una forma definida y una imagen hecha por el hombre implica idolatría”. Schüssler, *En memoria de Ella*, 179.

<sup>162</sup> “La Sofía, el Dios de Jesús, quiere la integridad y la humanidad de todos y hace posible que el movimiento de Jesús se convierta en un «discipulado de iguales», en el que los discípulos son llamados a la misma praxis de inclusividad e igualdad vivida por Jesús-Sofía. Ver, Schüssler, *En memoria de Ella*, 182.

<sup>163</sup> Segundo, *¿Qué mundo?*, 383.

En este sentido, postular el Dios de Jesús, en tanto modelo de Dios, como criterio hermenéutico, permite discernir los ídolos o la lógica idolátrica que subyace a las relaciones sociales y *dar sentido a las identidades que orbitan en torno al VIH y el sida*. Es un criterio hermenéutico antiidolátrico<sup>164</sup> que permite denunciar las relaciones estigmatizadoras y discriminadoras que se dan en las diferentes comunidades de fe o en los escenarios eclesiales. Como en los discursos y prácticas sociales también de otros actores pretendidamente seculares, como el médico o el gerente empresarial de la salud.

### **3. EL DIOS DE JESÚS: LIBERADOR DE LA ESTIGMATIZACIÓN Y LA DISCRIMINACIÓN ¿TAMBIÉN POR VIH Y SIDA?**

Hablar de VIH y sida remite, indudablemente, a los tabúes de la sexualidad y de la muerte. Pero además, señala el complejo mundo de las personas y los grupos cuyas identidades son regularmente estereotipadas. Como señala Aristizábal, “el estigma y la discriminación frente a las personas con VIH refuerzan estereotipos e inequidades frente a mujeres, minorías sexuales, trabajadores sexuales y farmacodependientes”.<sup>165</sup> La autora se pregunta si es posible retirar el estigma frente a la diversidad sexual y la infección por VIH para de reducir discriminaciones e injusticias.<sup>166</sup>

#### **3.1. La cuestión teológica: Sida y Justicia.**

La pregunta es: ¿cómo ‘el’ Dios ‘de’ Jesús puede ser un criterio hermenéutico que permita liberar del estigma y la discriminación asociada con el VIH y el sida? Veamos: mientras el enunciado teológico “Hablar de Dios desde el inocente que sufre” (título de la hermosa obra de Gutiérrez que alude a la experiencia de Job) no genera escándalo sino interés y parcialidad en el lector, el enunciado “Hablar de Dios desde el marica, el trans, el usuario de drogas, la puta, el infiel, el

---

<sup>164</sup> Así lo presenta Sobrino, *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*, 157-206.

<sup>165</sup> Aristizábal, “Estigma y discriminación frente a personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención en salud”, 289-290.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, 314. En un taller desarrollado en *Caminando Juntos* el pasado 03 de noviembre del 2012, en una de las iglesias evangélica luteranas de Colombia, El Redentor, comprobamos que ‘el’ Dios ‘de’ Jesús permite, en tanto criterio hermenéutico, liberar del estigma y la discriminación asociada con el virus. El Taller desarrolló la temática: “A partir de nuestras experiencias: ¿En cuál Dios creemos?”. Después de explicitar *ese Dios* que nos enseñaron en la niñez, varios participantes utilizaron la referencia a Jesús para compartir su experiencia de Dios, enfatizando en el acompañamiento de las personas que ese Dios ha puesto allí para procesar la novedad del diagnóstico en su vida. Otros resultaron sorprendidos frente a los rasgos de ese Dios enseñado en la niñez. Unos pocos identificaron un Dios acorde con sus preferencias sexuales. Al final del taller un participante se me acercó y me dijo: “Hoy ha cambiado mi concepción de Dios, me llevo un Dios más bondadoso, más misericordioso”.

infectado...”, entre otros sujetos, personas y grupos cuyas identidades han sido enjuiciadas en el mundo del VIH y el sida, genera escándalo o una inmediata sensación de rechazo. Compruébelo el lector. Hablar de modelos de Dios en torno al VIH y el sida nos lleva justamente por ese camino hermenéutico crítico: *hablar de Dios “desde” personas y grupos humanos con identidades estereotipadas, enjuiciadas, deterioradas*. El problema no radica en si Dios acontece o no en el fenómeno del VIH y el sida –esto lo damos por supuesto basados en el carácter teologal de toda la creación y de la historia–,<sup>167</sup> *sino en que ese Dios acontece en personas y grupos con identidades con VIH, independiente de las razones o prácticas a través de las cuales éstas adquirieron el virus*.

Lo dicho anteriormente lo hemos vislumbrado en el trabajo de campo con la Fundación EUDES. En el marco de esta investigación realizamos dos visitas. Una al hogar “El Tonel”, otra al hogar “Verónica”. En el Tonel encontramos adultos, hombres y mujeres, y una trans. Su nombre era Sandy. ¡Allí costó tanto el abrazo, el encuentro cercano y la conversación! El espacio estaba bien adecuado, pero se notaba un orden simbólico en la distribución de los espacios y de los objetos. El sistema de relaciones fue explicado por la trabajadora social, quien sentenció: “ellos aquí cumplen una disciplina”. Para muchos puede parecer increíble que tras treinta años de la epidemia del VIH sigan existiendo hogares para quienes viven con VIH o, como el caso del Tonel, para quienes ingresan a “fase sida”. Esto se explica no sólo por la realidad del estigma y la discriminación, sino por la vulnerabilidad socio-económica de quienes viven con el virus y de lo que esto significa en la dinámica familiar. En Verónica la estructura física era otra, la deseada por cualquier niño empobrecido de Bogotá. Los abrazos y el encuentro cercano se dieron con toda facilidad y espontaneidad. El ambiente era otro. La actitud de las trabajadoras sociales era festiva y cercana para con los niños. Desde luego, asistimos no solo a dos hogares físicamente distintos, también eran distintos simbólicamente y relacionamente. Y, que duda nos queda, también fue distinta la reflexión teológica hecha en cada lugar, pero no por los ‘lugares’ o el ‘contexto’, sino por las personas con diferentes identidades que estaban en cada escenario de revelación.<sup>168</sup>

¿Qué enseñó esta visita? Mientras un niño o una niña con VIH generan compasión y no rechazo o distancia, un adulto o un joven sí. Es la función del prejuicio y el estereotipo, antecedentes inmediatos de la estigmatización y la discriminación. Regularmente se imagina que el niño o la

---

<sup>167</sup> La creación y la historia todas, poseen un carácter teologal y, en ellas, todos los seres humanos.

<sup>168</sup> Alba, *Visita de Campo*, No 1.

niña pudo ser violado o víctima de transmisión del virus a través de la lactancia o del embarazo de su madre. Pero el adulto o el joven cometieron algo malo, pecaron, es esto lo que mueve el imaginario y genera el estereotipo y, finalmente, la actitud. Dios puede acontecer, sin ningún problema de pureza, en el niño o la niña, pero no en el joven o el adulto con VIH, se imagina comúnmente. Mucho menos en Sandy. Se puede imaginar sin ningún problema al niño-Jesús con VIH, pero no a la Sandy-Jesús con VIH. La referencia a la identidad de Dios, construida por las personas y los grupos humanos, es conflictiva, disputada, difícilmente reconocida en quien se sospecha que pecó o es impuro.

En este sentido, el Dios de Jesús, en tanto modelo de Dios, resulta escandaloso cuando justamente son prostitutas y publicanos en encuentros y espacios específicos con Jesús, quienes revelan a ese Dios. Insistimos: no es el *receptáculo* Jesús el que revela a ese Dios, sino el *encuentro con* esas personas cuyas identidades fueron estereotipadas en el siglo I por los sistemas político-religiosos tanto del templo como de Roma. Lo que genera el escándalo en las autoridades del sistema político-religioso de Israel en tiempos de Jesús es, como hemos indicado, justamente *el prejuicio* que se tenía hacia aquellas personas que buscaban legitimar sus identidades en medio de las normas de pureza, las concepciones de santidad y la teología de la retribución. Así, el Dios ‘de’ Jesús desafía la dinámica cultural del *honor* y la *vergüenza* que tanto caracterizaban la sociedad mediterránea del siglo I.<sup>169</sup>

Lo dicho anteriormente es especialmente importante si se piensa que el estigma asociado al VIH y el sida se basa en estructuras sociales. Como ya señalamos, la estigmatización consiste en una práctica social de carácter sistémico. En esta perspectiva de análisis acota Aggleton:

Considero que las verdaderas raíces del estigma asociado al VIH/SIDA descansan profundamente en las estructuras genéricas (de género), económicas, raciales y sexuales, que pueden ser encontradas en cada sociedad<sup>170</sup>.

He aquí la teoideología del Dios occidental o de la cultura occidental hegemónica puesta radicalmente en cuestión gracias al fenómeno del VIH y el sida:<sup>171</sup> Dios hombre (estructura de

---

<sup>169</sup> Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*; Idem., *El mundo social de Jesús y los evangelios*.

<sup>170</sup> Aggleton, Parker y Maluwa, “Estigma y Discriminación por VIH y SIDA”, 2.

<sup>171</sup> Tiene razón Ricardo Luque al insistir en que el sida nos ha permitido avanzar en el diverso mundo de la sexualidad humana. “Si el sida no hubiera ocurrido, tendríamos que habérselo inventado”. Luque, *Apuntes*, segundo semestre 2011. En efecto el sida *como categoría de análisis social* nos ha posibilitado comprender diferentes dinámicas sociales que antes ni siquiera veíamos: ha corrido un velo social sobre nuestra forma de relacionarnos como especie.

género), Dios rico (estructura económica), Dios blanco (estructura racial) y Dios heterosexual (estructuras sexuales). Las estructuras que para Aggleton sostienen el estigma asociado al VIH y el sida aparecen en las imágenes-concepciones del Dios Occidental. Es decir, *legitimar* y *reproducir* la teoideología del Dios occidental alimenta estas estructuras, luego éstas mantienen el estigma asociado con el virus. En síntesis, una lectura propiamente teológica del fenómeno, indica que las raíces del estigma asociado al VIH y el sida se fundamentan en la teoideología del Dios occidental. Así lo mostramos en el capítulo uno. *En contraste*, el Dios de Jesús, nos ha permitido denunciar estas raíces teológicas que anidan y crecen en el discurso teológico, ya que como vimos se trata de otro Dios. Esto nos lleva a reivindicar este modelo, el de Jesús, como criterio hermenéutico crítico, para denunciar la idolatría que subyace en las relaciones sociales que se dan en nombre del Dios occidental, tanto en ámbitos propiamente eclesiales como en ámbitos no eclesiales. Si Aggleton tiene razón, tiene pleno sentido existencial y académico *leer teológicamente* el fenómeno del VIH y el sida.<sup>172</sup> ¿Por qué? Porque nos permiten centrar la mirada en las raíces del estigma asociado con el VIH desde las estructuras que legitiman y reproducen ‘el’ discurso teológico hegemónico.

En diferentes talleres, encuentros, reuniones con líderes de iglesias y de diferentes ONGs, nos hemos encontrado que las imágenes-concepciones dominantes sobre Dios se corresponden con el Dios occidental. Segundo indicaba que el círculo hermenéutico partía de una sospecha ideológica aplicada a la *superestructura* de la sociedad. Es lo que hemos hecho aquí. Hemos seguido con la sospecha exegética y teológica. Vamos necesitando una nueva hermenéutica para desestabilizar las verdaderas raíces del estigma asociado al VIH y el sida. Llegados aquí es pertinente fijarnos en la crítica de Althaus-Reid:

¿Y qué hay del sida en los tiempos del Nuevo Testamento? La asociación de los temas de salud con la obediencia religiosa abre a nuestra consideración otra frontera. La manifiesta buena salud de Jesús se construye en torno al ideal de su limpio estilo de vida. No necesitamos proyectar retrospectivamente la tragedia de sida en los Evangelios, pero hay cierta relación. La salud de Jesús es un paradigma de lo inocente creado alrededor de la conducta sexual.<sup>173</sup>

---

<sup>172</sup> Lectura o análisis que no aparece en las investigaciones que se hacen sobre el índice de estigma en Colombia. RECOLVIH, IFARMA, *Voces Positivas. Resultados del índice de estigma en personas que viven con VIH en Colombia*.

<sup>173</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 153.

Será un punto de discernimiento en el tercer capítulo la *deconstrucción sexual de Cristo* propuesta por Althaus-Reid. Por ahora, aquí nos permitimos indicar los campos de análisis de su reflexión teológica: a) Es posible releer el Nuevo Testamento *desde* el fenómeno del VIH y el sida; en tiempos de Jesús *existieron* grupos estigmatizados, discriminados y excluidos por sus condiciones de salud; b) existe una compleja asociación entre los *temas de salud* y la *obediencia religiosa*; c) los narradores de los evangelios construyen al personaje Jesús con buena salud, estrategia retórica, aunque también realidad narrativa, que busca persuadir o comunicarle al lector un Jesús ideal: *un hombre que llevaba un limpio estilo de vida*; d) la ‘salud ‘de’ Jesús es un *modelo interpretativo* de una comprensión cultural: *lo inocente*; tal modelo interpretativo se crea alrededor de una segunda comprensión cultural: *la conducta sexual*.

Señalamos estos campos en tanto problematizan aun más ‘el’ Dios ‘de’ Jesús como criterio hermenéutico. Visto desde el fenómeno del VIH y el sida, ‘el’ Dios ‘de’ Jesús debe ser deconstruido sexualmente y discernido desde las experiencias de personas cuyas identidades siguen siendo estereotipadas y deterioradas hoy. Tal camino hermenéutico reclama una nueva hermenéutica. En esta perspectiva, Althaus-Reid busca una hermenéutica a partir de la experiencia vivida por personas reales y concretas:

Las mujeres que enfrentan crisis en hogares patriarcales o los hombres con el corazón partido que pierden su trabajo porque son gays necesitan encontrar un diálogo diferente con la Biblia, fuera de los ámbitos familiares de los métodos que confirman la Escritura. La Biblia no hace referencia al sida, pero menciona la justicia. Y ésta, como parte integral de nuestra concepción de Dios, configura un diálogo comunitario con la Biblia, al margen de la palabra impresa.<sup>174</sup>

Las minorías sexuales, las personas cuyas identidades son enjuiciadas en el mundo del VIH y el sida, exigen una nueva hermenéutica bíblica. De hecho la vienen produciendo.<sup>175</sup> *Sida y justicia* se corresponden en una hermenéutica bíblica crítica. Cuando intentamos *leer teológicamente* el fenómeno de *sida* se nos exige centrar nuestra comprensión de Dios y nuestra crítica de los modelos de Dios en torno al VIH y el sida, en la justicia. Hasta aquí la alusión a Althaus-Reid.

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, 186.

<sup>175</sup> Leer la Biblia desde una subjetividad específica o desde una identidad social produce otras comprensiones de Dios, del mundo y de nosotros: Stone, “Qué pasa cuando “los gays leen la Biblia”?”, 89-98. La revista *Concilium* ha dedicado todo un número a las *homosexualidades*: 324 (2008).

Sida y justicia, esa es la cuestión teológica. En esta línea, vamos a finalizar este capítulo ahondando, de nuevo, a partir del Dios de Jesús, en la estructura económica que es una de las raíces en las que se basa el estigma asociado al VIH.

### **3.2. El Dios de Jesús y la idolatría en torno al VIH y el sida**

El acceso a la terapia antirretroviral no es una cuestión menor. Pese a que muchas personas con VIH han prolongado su vida sin llevar a cabo la terapia, algunos hasta 20 años después de haber sido diagnosticados, es cierto que han logrado una nutrición, unos hábitos y condiciones de vida digna que les ha permitido no llegar a la fase sida. Hay otras formas de controlar la enfermedad letal, convirtiéndola en crónica. Pero en el ancho mar de la sociedad actual, el acceso a la terapia antirretroviral es un dogma, con efectos psicosociales importantes. Aristizábal refiere los resultados de estudios etnográficos hechos en Brasil.<sup>176</sup> Nos da una dimensión de la importancia del acceso a la terapia más allá del modelo biomédico:

El acceso a la terapia antirretroviral de alta efectividad es un mecanismo poderoso para reducir el estigma porque ayuda a modificar la percepción de la enfermedad, la cual pasa de ser letal a enfermedad crónica controlable y porque ayuda a reducir inequidades frente al acceso a la atención en salud.<sup>177</sup>

La cuestión del acceso a un *servicio de salud* (la terapia antirretroviral) y a unos *productos* (los medicamentos, los antirretrovirales), determina la comprensión de la enfermedad, la expectativa de vida de la persona y la colectividad relacionada y, finalmente, la vida misma de quien vive con VIH. Si el Estado no facilita el acceso, lo debe hacer el mercado a través de empresas privadas. *El usuario de salud* puede acceder a la terapia antirretroviral, un servicio de salud, si tiene el poder económico para hacerlo o si cuenta con una Empresa Privada de Salud (EPS) que le garantice ese acceso. Pero Colombia, como se sabe, es uno de tantos países donde la salud no es un derecho sino un producto, una mercancía que permite lucrarse a unos pocos a costa de la muerte lenta de las mayorías.<sup>178</sup> Es en este contexto que la crítica económica de Jesús –buena noticia para unos- cobra sentido: “Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Dinero” (Mt 6, 24).

---

<sup>176</sup> Aristizábal, “Estigma y discriminación frente a personas con VIH como fuente de vulnerabilidad e inequidad en la atención en salud”, 315.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, 315

<sup>178</sup> Lo afirmado está documentado en un artículo publicado en el periódico El Tiempo bajo el título: “Saludcoop y Famisanar se apoderaron indebidamente de \$2 billones”.

De nuevo el fenómeno de la idolatría,<sup>179</sup> ahora posicionado en la diaconía, y puesto en boca de Jesús por el narrador del evangelio. En contraposición, quien sirve a las riquezas, al capital, no sirve al Dios de Jesús, lo aborrece. Aborrecer al Dios de Jesús lleva a servir al capital. Servir al capital que produce el fenómeno del VIH y el sida lleva a atentar contra la vida real y concreta de quienes viven con el virus y de la población en general vulnerable a la epidemia. En efecto, *el Dios de la gracia* no es el mismo *dios del mercado*.<sup>180</sup> El último, como el primero, tiene una propuesta de salvación. Diferente al Dios de la gracia, el dios del mercado exige el pago por su salvación: nada en esta sociedad mercadocéntrica<sup>181</sup> es gratis<sup>182</sup>. “El dilema en las relaciones Dios-ser humano es que Dios se recrea –de recreo- creando humanos libres, y los seres humanos se esclavizan creando “dioses amos””.<sup>183</sup> Este dilema no es ajeno al complejo fenómeno del VIH y el sida, lo atraviesa por completo. Como el virus en el cuerpo del individuo y en el cuerpo social. Los dioses amos en el fenómeno del VIH y el sida, creados por los mesías de nuestros tiempos mercadocéntricos, los empresarios, son las industrias farmacéuticas que prometen salvar la vida a través *solo* de medicamentos.<sup>184</sup>

El fenómeno de la producción y comercialización de medicamentos en torno al VIH, ya lo indicábamos al finalizar el capítulo anterior, ilustra lo que se ha dicho en lenguaje teológico anteriormente. En “Medicamentos para el VIH y el sida: hablamos de salud o hablamos de negocios”, Francisco Rossi nos habla de la *santificación del enriquecimiento de las firmas farmacéuticas* y, con ello, del afán de lucro que guía a los ejecutivos de las mismas,<sup>185</sup> de aquellos que le sirven a *mamon*.<sup>186</sup> Muchos de estos empresarios también son cristianos creyentes y devotos. El problema radica en que el *gasto* en VIH prioriza la producción y comercialización de

---

<sup>179</sup> Joseph Moingt problematiza el fenómeno de la idolatría a partir de las relaciones entre verdad y representaciones de Dios, “Imágenes, íconos e ídolos de Dios”, 153-162.

<sup>180</sup> Así lo comprueba Tamez, “El Dios de la gracia vs. el Dios del mercado”, 131-138

<sup>181</sup> Es el mercadocentrismo, no el antropocentrismo, lo que ha generado la profunda crisis civilizatoria que experimentamos como especie en la actualidad. Es una de las grandes enseñanzas del pensamiento de Hinkelammert.

<sup>182</sup> Tamez, “El Dios de la gracia vs. el Dios del mercado”, 132.

<sup>183</sup> *Ibíd.*

<sup>184</sup> Son innegables los significativos efectos saludables de los antirretrovirales en el organismo. También parece innegable que uno de los grandes retos consiste en eliminar todos los obstáculos de acceso a los servicios de atención integral, más allá de los fármacos. RECOLVI, IFARMA, *Voces positivas*, 66-67.

<sup>185</sup> Rossi, “Medicamentos para el VIH y el sida”, 55.

<sup>186</sup> *Mamon* es un término arameo que significa riqueza. En el evangelio el término se encuentra en el Sermón de la montaña, en el marco del discurso sobre la ostentación, y en la parábola del administrador injusto Lc 16:9-16.

los medicamentos antirretrovirales por encima de los procesos de atención, promoción y prevención.<sup>187</sup> Esto en lenguaje teológico es idolatría, ya que absolutiza el afán del lucro, o le sirve a la institución del mercado por encima de la vida de las personas afectadas por el virus.<sup>188</sup> Así, la idolatría, como fenómeno socioeconómico y en correspondencia con el fenómeno religioso, exige víctimas y sacrificios humanos.

El fenómeno de la idolatría si bien es complejo es tan cotidiano y real<sup>189</sup>, que un ideólogo, amado por unos y odiado por otros en medio de la coyuntura de los diálogos de paz en Colombia, trata al *mercado*, al *capital* y al *neoliberalismo* como *asesino*, *criminal* y *acusado*, respectivamente. Parte de su *discurso* dice: “hoy hemos venido a desenmascarar ese asesino metafísico que es el mercado. A denunciar la criminalidad del capital financiero. A sentar al neoliberalismo en el banquillo de los acusados, como verdugo de pueblos y fabricación de muerte”.<sup>190</sup> Como indicamos en la introducción a esta investigación, las relaciones entre economía y teología significan mucho en un continente mayoritariamente empobrecido y en un país que ocupa el tercer puesto en desigualdad en el mundo.<sup>191</sup> Todo lo cual determina las implicaciones socioeconómicas del fenómeno del VIH en un contexto como el colombiano.

El fenómeno del VIH y el sida es, sin lugar a dudas, un desafío económico y social para cualquier modelo de sociedad. Así mismo, es determinante el modelo de desarrollo en el impacto socioeconómico del VIH.<sup>192</sup> Tanto en el primer capítulo como en este hemos insistido en que los modelos de Dios se corresponden como los modelos de sociedad y de desarrollo. Tener VIH y contar con los medios económicos para realizarse una terapia antirretroviral con un médico

---

<sup>187</sup> Rossi, “Medicamentos para el VIH y el sida”, 52-54.

<sup>188</sup> Resuena la máxima de Jesús: “el sábado –institución social- ha sido creado para el ser humano, no el ser humano para el sábado” (Mr 2, 27).

<sup>189</sup> Tal fenómeno, expresado bajo las múltiples facetas de *la teoría del fetichismo*, fue el basamento de la gran obra de Marx: Marx, *El capital: crítica de la economía política*. Los estudios de Enrique Dussel y Néstor Kohan se esfuerzan por explicitar el hilo conductor que representa la teoría del fetichismo en la producción de Marx.

<sup>190</sup> Iván Márquez, “Discurso”. Varios estudios etnográficos muestran que la violencia estructural de un país en guerra, como Colombia, aumenta la experiencia de estigma de niños viviendo con VIH. Referidos por Aristizábal, “Estigma y discriminación frente a personas con VIH”, 314-315.

<sup>191</sup> Colombia tiene la tercera peor desigualdad entre 129 países de los que las Naciones Unidas tienen información. Haití y Angola son los países, según el informe, que “superan” a Colombia en desigualdad. PNUD. *Colombia rural. Razones para la esperanza*.

<sup>192</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias, 267-268.

privado, o detentar un prestigio social por su rol, excluye o reduce significativamente la experiencia del estigma y la discriminación.<sup>193</sup>

Cabe preguntarse: ¿Hasta qué punto el mercado en torno al VIH y el sida puede verse como asesino metafísico? ¿El capital en torno al VIH y el sida en qué medida es un criminal? ¿Cómo puede ser el neoliberalismo en torno al VIH y el sida un verdugo de quienes viven con el virus y ser un fabricante de su muerte? En los análisis de Lopera y Bula encontramos algunas pistas: “...el desempleo, la inestabilidad laboral y los precarios mecanismos de protección social que surgen como consecuencia de la implementación de las políticas neoliberales han puesto en mayor vulnerabilidad a los individuos y familias con VIH”<sup>194</sup>. Por su parte, Useche y Arrivillaga, en la misma línea interpretativa, evidencian la determinación social del VIH y el sida: hay una asociación entre ser diagnosticado con el VIH y vivir en áreas de extrema pobreza.<sup>195</sup> La conclusión de los autores desafía la idolatría del mercado:

Las políticas y programas de prevención, atención y tratamiento del VIH/SIDA que se implementen, sin que al mismo tiempo se lleven a cabo intervenciones estructurales dirigidas a transformar las condiciones de pobreza y desigualdad social, están condenadas a fracasar en sus metas de reducir drásticamente la prevalencia del VIH.<sup>196</sup>

Sin intervenciones estructurales no reduciremos la prevalencia al VIH. Eso es claro. Pero no es el VIH lo que nos preocupa, es el estigma y la discriminación en nombre de Dios –modelos- hacia quienes viven con VIH y sida lo que nos interesa teológicamente aquí. En este sentido, *ligar sida y justicia teológicamente lleva a criticar el abuso de poder de las industrias farmacéuticas y ya no solo el de los individuos o de los grupos sociales con una representación socialmente compartida*. Esto lleva a develar la lógica teo-lógica que fundamenta las prácticas sociales y el discurso de las industrias farmacéuticas.

---

<sup>193</sup> Sobre el acceso al trabajo, pérdida de empleo y discriminación laboral, RECOLVIH, IFARMA, *Voces positivas*, 40-41. Más allá de lo estadístico, es importante resaltar la relación económica con el prestigio y el honor social: un trans que trabaja en el barrio Santa Fe o un ‘pobre marica’ de Kennedy, Bosa, con VIH no correrá con la misma suerte que un Norberto Muñoz Burgos. Este último, figura nacional, empresario y esteticista reconocido. Los primeros unos ninguneados, existen solo en su barrio, escenario reducido, en comparación con la vida pública del empresario homosexual, no marica, en el que, simbólica y realmente, los pueden asesinar por ‘maricas’. No es contra Norberto el comentario. Lo mencionado apunta a cómo la posición económica y el rol social son un complejo entramado cuando hablamos de VIH y sida. Un artículo de la revista Soho, titulado “Norberto: el señor manos de tijera”, puede respaldar la reflexión a la que invitamos.

<sup>194</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias”, 267.

<sup>195</sup> Useche y Arrivillaga, “Una aproximación a la historia crítica de la investigación, la prevención y el tratamiento del VIH/SIDA”, 33-35.

<sup>196</sup> *Ibid.*, 38.

Finalmente, discernir sobre ‘el’ Dios ‘de’ Jesús y la idolatría en torno al VIH y el sida muestra que las industrias farmacéuticas también estigmatizan, discriminan y *con mayor fuerza excluyen* a quienes viven con VIH y sida. Lo teológico del fenómeno económico en cuestión es que las industrias también lo hacen en nombre de un modelo de Dios: el dios del mercado, su absoluto empresarial. Esto es perverso, mucho más cuando se trata de una realidad estructural que sacrifica vidas humanas. Es común en eventos de organizaciones con trabajo en VIH hacer memoria de quienes murieron antes de tiempo. Hay que consignarlo aquí: en realidad no murieron...fueron asesinados por la lógica del dios del mercado y de sus servidores-adoradores. Fueron asesinados por un Estado que al reproducir una guerra fratricida no facilita las condiciones para nutrirse, acceder al agua potable, estudiar, vivir plenamente.

Como toda institución social, las industrias comparten también una visión del mundo, una antropología y desde luego que una teología: las industrias farmacéuticas, mayormente, comparten la teoideología del dios del mercado. *En contraste*: “El Dios de Jesús y de los seguidores de Jesucristo difiere radicalmente del “dios” del mercado”, pues se define por su gracia y su infinita misericordia, amor y ternura”.<sup>197</sup>

#### **4. CONCLUSIÓN:**

El fenómeno del VIH y el sida revela la lucha de dioses que se da en el campo social, en la cotidianidad. Pero señala un aspecto más radical que el tradicional: la lucha de los dioses es una disputa por el control de los cuerpos y las sexualidades. En medio de esta disputa ideológica es fundamental afirmar que el Dios de Jesús no solo no es el Dios occidental, tampoco es el dios del mercado. Como criterio hermenéutico permite develar la injusticia que significan la estigmatización, la discriminación y la exclusión por el VIH y el sida. En este sentido, es nuestra exigencia seguir el caminar del movimiento de Jesús: legitimar y reproducir otro modelo de Dios desde identidades y subjetividades específicas, fuera del templo y del sistema dominante hoy, desde aquellas estigmatizadas, discriminadas y excluidas en el presente.

---

<sup>197</sup> Tamez, “El Dios de la gracia y el “dios”, del mercado”, 137.

### CAPITULO 3

#### **DIOS MARGINAL: DESAFIOS Y PAUTAS PARA UNA HERMENÉUTICA TEOLÓGICA CRÍTICA EN TORNO AL 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>198</sup>

En el capítulo uno acotábamos que el modelo del Dios occidental se correspondía con la ideología (hetero) sexual dominante.<sup>199</sup> En el segundo capítulo 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>200</sup>, responde a una ideología sexual, de clase, de (raza) etnia, de género y generacional. Esto significa que *todo modelo de Dios* se basa en una identidad social enmarcada en una ideología.

En esta perspectiva, en este 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 a nuestra pregunta capital: *¿Qué modelo de Dios permite responder al estigma y la discriminación asociada con el VIH y el sida?* La hipótesis de este capítulo es que en la producción teológica de la fallecida teóloga argentina, encontramos una *nueva hermenéutica* que aporta al discernimiento y la deconstrucción

---

<sup>198</sup> Sade, *Cuentos, historietas y fábulas*, 501.

<sup>199</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>200</sup> Es problemática la insistencia de Althaus-Reid en torno a la necesaria tarea del teólogo: desideologizar el discurso sobre Dios. Ya Juan Luis Segundo insistía en que la fe no escapa a las Ideologías.

de modelos de Dios que legitiman y reproducen la estigmatización, la discriminación y la exclusión asociadas al VIH, y 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>201</sup>

El fenómeno del VIH y el sida ha hecho de la vida privada de diversos y plurales seres humanos 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 al reconocimiento de la diversidad y la pluralidad sexual.<sup>202</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>203</sup> Pero 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 mientras las vírgenes y los crucifijos cuelgan en sus retrovisores.

Toda 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 nuestra 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 la discriminación asociada con el VIH y el sida debe superar los ejes interpretativos que tradicionalmente se han fijado en torno al

---

<sup>201</sup> Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población, *Marco Ético de los Derechos humanos sexuales y reproductivos en el contexto Nacional e internacional*, 67.

<sup>202</sup> MSP y UNFPA, *Marco Ético*, 66.

<sup>203</sup> Lind y Argüello, “Ciudadanas y Sexualidades en América Latina”, 16.

fenómeno en cuestión. Orlov ha mostrado los *ejes interpretativos* que han dominado *la mirada*<sup>204</sup> en torno al 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, finalmente, *las personas que viven con VIH* (idealización de la participación crítica de estos actores clave). 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>205</sup> Todo lo cual se encuentra en el marco del conocimiento, el respeto y la promoción de los derechos humanos de quienes viven con VIH.<sup>206</sup> En lenguaje teológico, es la *imago Dei* presente en *toda identidad* el principal eje de interpretación. Este eje interpretativo es el eje del modelo de Dios que permite responder a la estigmatización, la discriminación y la exclusión por VIH.

Como se indica en el documento conjunto de *Matrimonio, familia y sexualidad*, una convicción fuertemente arraigada en las iglesias es 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>207</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 la dignidad humana, así:

Esta imagen de Dios refleja y es espejo de la pluralidad de identidades del arcoiris 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>208</sup>

Pero 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>209</sup> decía Luque en sus reflexiones sobre sexo, género, identidad sexual y orientaciones sexuales. La cuestión que está

---

<sup>204</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.

<sup>205</sup> Orlov, “Hablamos de sida porque amamos la vida: ejes de interpretación”.

<sup>206</sup> Buccini y Rincón, ONUSIDA, *Derechos humanos, infección por Vih y Sida*.

<sup>207</sup> Federación Luterana Mundial, *Matrimonio, familia y sexualidad*, 10.

<sup>208</sup> Orlov, “Matrimonio, familia y sexualidad”, 23.

<sup>209</sup> Alba, apuntes de seminario, primer semestre de 2012.

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>210</sup> Llevan a resignificar nuestra comprensión de revelación, aun hasta reescribirla,<sup>211</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>212</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>213</sup> Ahora, en esta investigación hemos enfatizado que *toda identidad* se encuentra en el marco de una ideología. Pese a que no podemos liberarnos de la ideología, sí podemos resignificarlas.<sup>214</sup> Pero la resignificación pasa por reconocer que el problema radica en que hay, para decirlo con Althaus-Reid, una especie de red pornográfica en la teología hegemónica que inmoviliza identidades y cosifica el amor.<sup>215</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>216</sup>. El sentido político de tal definición, se encuentra en el marco de una ideología. Siguiendo a 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 *un esquema de sí mismo como grupo*. Esa identificación como grupo se basa, precisamente, en *la representación social compartida*, en esas *creencias fundamentales* que son aceptadas, operacionalizadas, y reproducidas.<sup>217</sup> En este sentido, son *las teoideologías las que*

---

<sup>210</sup> Tamez, “Cristología latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico”, 13-22.

<sup>211</sup> “Los históricamente insignificantes (tal como Gutierrez 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>212</sup> Ibid, 114-115.

<sup>213</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*, 18.

<sup>214</sup> Es lo que muestra la obra de Van Dijk, *Ideología*.

<sup>215</sup> Althaus-Reid, “El Derecho a no ser derecha: sobre teología, iglesia y pornografía”, 107.

<sup>216</sup> Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 120.

<sup>217</sup> Van Dijk, *Ideología*, 155.

*determinan identidades de grupo*. Todo lo cual 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 al 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 quienes viven y conviven con VIH. Para Van Dijk

Las ideologías consisten en representaciones sociales que definen *la identidad social de un grupo*, es decir, sus creencias compartidas acerca 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>218</sup>

Es la representación social compartida por un grupo, en este caso *el modelo de Dios* (teoideología), el 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>219</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 este sentido, el asunto sobre *la construcción de la identidad Dios* no es una cuestión menor: configuraría las relaciones de poder en los grupos creyentes y determinaría sus actitudes, así como legitimaría y reproduciría un tipo de convivencia en torno a esa identidad divina o, para ser más precisos, en torno a esa identidad sacralizada. Dicho esto podemos indicar otra característica general del modelo: debe trascender las identidades esencialistas.<sup>220</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. Un lugar en el que el sujeto teológico se corresponde con el sujeto hermenéutico. En esta correspondencia es importante

---

<sup>218</sup> Van Dijk, “Ideología y análisis del discurso”, 10. Subrayado nuestro.

<sup>219</sup> Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 119.

<sup>220</sup> Esta discusión la aborda García, *Mundo de princesas. Hermenéutica y teología queer*.

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>221</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, 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>222</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. DESAFIOS 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 VIH y 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, 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 un *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 un *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 un simple problema (objeto de estudio), demanda la asunción de responsabilidades por los agentes teológicos (desde creyentes de base hasta organizaciones confesionales mundiales) y

---

<sup>221</sup> Althaus-Reid, “¿Quién tendió una trampa a Clodovis Boff?”, 121.

<sup>222</sup> Aristizabal, “Estigma y discriminación frente a las personas con VIH”, 295.

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 a un fenómeno sociocultural como el VIH y el sida. El acento de este concepto no recae aquí en su acepción normativa o en su evitar “torcerse al escribir”. *Pauta teológica* representa aquí un imperativo para trazar o reconocer un camino teológico liberador en torno al 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>223</sup>

Muchas personas viviendo con VIH han superado el modelo biomédico que reitera en concebirlo 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. Lo que sí es cierto en la reflexión de Sanders es que el sida, aún treinta años después, sigue siendo metáfora de la culpa, el temor, el pecado y la muerte.<sup>224</sup> El carácter metafórico convierte la novedad de vivir con VIH en un *desafío* para la teología. Y 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 al fenómeno

---

<sup>223</sup> Sanders. “El sida: ¿castigo de Dios?”, 63.

<sup>224</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 155.

sociocultural del VIH y el sida. Conscientes de que no se agotan todos los desafíos, señalamos los que siguen:

### 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>225</sup> Respecto a 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>226</sup> Sobre la concentración de la epidemia, ésta no solo está concentrada en hombres que tienen relaciones sexuales con otros hombres (HSH), además “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>227</sup> 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>228</sup>. El peso histórico, la concentración de la epidemia destacando 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 a la compleja relación señalada, llevan a ratificar, desafortunadamente, que Sontag tiene razón “el sida obliga a pensar que la sexualidad puede tener las más horribles consecuencias: el suicidio. O el homicidio”.<sup>229</sup> Siguiendo a la filósofa de *La enfermedad y sus metáforas*, el desafío consiste justo en reconocer

---

<sup>225</sup> Althaus-Reid, “Todas seremos reinas”, 121.

<sup>226</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias: fenómeno olvidado en la política de atención integral”, 265.

<sup>227</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. En adelante se citará MPS y UNFPA, *Panorama*, seguido de las páginas aludidas.

<sup>228</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias: fenómeno olvidado en la política de atención integral”, 265.

<sup>229</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*.

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 al ejercicio de la sexualidad del otro, del extraño,<sup>230</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>231</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 VIH de redes sociales necesarias para el goce efectivo de los derechos, esto es de una calidad de vida.<sup>232</sup>

En un país en guerra, como Colombia, en conflicto armado, la relación entre sexualidad, pobreza, VIH y sida es aun más compleja. En un contexto como el nuestro, son múltiples *los grupos en contextos de vulnerabilidad*: las mujeres trabajadoras sexuales o mujeres en ejercicio de prostitución,<sup>233</sup> las personas privadas de la libertad, personas en situación de calle, usuarios de drogas intravenosas, jóvenes desplazados por el conflicto armado, personas desmovilizadas de los grupos armados al margen de la ley.<sup>234</sup>

Sin ninguna 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

---

<sup>230</sup> Al respecto 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>231</sup> MPS y UNFPA, *Panorama*, 82.

<sup>232</sup> Lopera y Bula, “Impacto socioeconómico del VIH en las familias”, 266.

<sup>233</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*. Así mismo la canción de Manu Chau *Me llaman calle* trasluce esta disputa.

<sup>234</sup> MPS y UNFPA, *Panorama*, 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: “Éste es uno de los usos tradicionales de las enfermedades de transmisión sexual: describirlas no ya como castigo individual sino colectivo («la licenciosidad general»). No sólo las enfermedades venereas han sido usadas de esta manera, con el fin de señalar poblaciones transgresoras o viciosas”. *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 137.

personas que viven en situaciones de pobreza, marginalidad, estigmatización y discriminación o sin acceso a prevención.<sup>235</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.

## 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>236</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 VIH y 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>237</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 al VIH y el sida pueden matar,<sup>238</sup> o pueden dar vida y sentido como el mito del Dios carnal.

## 3. *Asumir como cuerpos proféticos a quienes viven con VIH y sida.*

---

<sup>235</sup> MPS y UNFPA, *Panorama*, 91.

<sup>236</sup> Para ampliar esta ponderación: Pimentel, “Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal”, 189-234.

<sup>237</sup> Hinkelammert, *Hacia una Crítica de la Razón Mítica*.

<sup>238</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 48.

De nuevo, el imaginario teológico dominante sigue caracterizado por el dualismo antropológico de la cristiandad.<sup>239</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 en Colombia, el cual es efecto del conflicto económico, político y socio-cultural, aquella mujer expresó en un encuentro de diferentes organizaciones: “mi cuerpo es territorio de paz”<sup>240</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, 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 VIH. ¿Pero 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>241</sup> Esta mirada ocupa, fija y 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.

4. *Desarrollar una resistencia teológica, tanto en el discurso como en las prácticas sociales, contra toda domesticación ideológica de Dios.*

---

<sup>239</sup> Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*.

<sup>240</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.

<sup>241</sup> Althaus-Reid, “El derecho a no ser derecha”, 108.

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 a 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 VIH y 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>242</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>243</sup> Por esta razón fundamental, y por las identidades que están en juego, es fundamental imaginarnos otro Dios o, al menos, las pautas que permitirían 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>244</sup>. Una hermenéutica teológica crítica en torno al 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>245</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>246</sup> En esta misma línea, Croatto comprobó, como fenomenólogo de la religión y exegeta, que “*todas las representaciones de Dios son sexuadas*”.<sup>247</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.

---

<sup>242</sup> Sanders, “El sida: ¿Castigo de Dios?”, 70 y 71. Subrayado nuestro.

<sup>243</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.

<sup>244</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 127.

<sup>245</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 127.

<sup>246</sup> Althaus-Reid, “Indecent exposures: excessive sex and the crisis of theological representation”, 205.

<sup>247</sup> Croatto, “La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios”.

Dado el marco del modelo, sugerimos las siguientes pautas:

1. *Desenmascarar la construcción ideológica sexual más allá de la ética cristiana, centrándola en nuestra comprensión de Dios:*

Dicha comprensión tiene un lugar epistemológico: “Dios entre los excluidos. Nos referimos a Dios al margen de los procesos reflexivos que acompañan, por ejemplo, a las epistemologías heterosexuales”.<sup>248</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, también 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>249</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.

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>250</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>251</sup> Se trata de otras metáforas, de 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

---

<sup>248</sup> Althaus-Reid, “Todas seremos reinas”, 121.

<sup>249</sup> Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología latinoamericana”, 119.

<sup>250</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 138.

<sup>251</sup> Van Dijk, *Ideología*, 243.

of holiness that overcomes sexual and colonial prejudices and shows how Queer Theology is ultimately the search for God's own deliverance".<sup>252</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>253</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.

### 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 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>254</sup>

La pauta invita a proclamar la identidad personal como criterio para la comprensión de Dios. Sugiere el reconocimiento de las personas 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>255</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. *Imaginar, concebir, representar a Dios desde las experiencias sexuales de quienes viven con VIH y sida:*

---

<sup>252</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>253</sup> Van Dijk, *Ideología*, 243.

<sup>254</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 138.

<sup>255</sup> Realidad que se plasmó muy bien en la película *Brokeback Mountain*.

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. Sugiere que

La condena y el veto de las per-versiones teológicas en el cristianismo es tarea vana. Lo obsceno (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>256</sup>

La pauta invita a mirar el abuso sexual (en Colombia estrategia de guerra y realidad familiar), como un 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 sin sentido que generan. Desde luego, “las experiencias sexuales de las gentes” van más allá de lo genital o coital. Así, ante la pregunta ¿qué comunican de Dios las experiencias sexuales de quienes viven con VIH y sida? es posible afirmar que esta pauta, que postula la imaginación, 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*.

##### *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 re-significante y centra la pregunta: ¿el ser humano ha sido creado para la doctrina o la doctrina para el ser humano? La pauta indica la re-significación de las doctrinas a partir de las experiencias corpóreas de quienes han sido crucificados a través de la estigmatización, la discriminación y la exclusión por VIH.

Althaus-Reid indicaba: “necesitamos gente que reflexione sobre los factores ideológicos que intervienen en la elaboración de doctrinas”.<sup>257</sup> ¿Quién vive con VIH y sida resucitará 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

---

<sup>256</sup> Althaus-Reid, *La teología indecente*, 138.

<sup>257</sup> Althaus-Reid, “La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales”, 82.

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>258</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 relativa y debe reinterpretarse teológicamente a la luz de cada nueva realidad, como el fenómeno del VIH y el sida.

#### 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. Es por ello que 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. 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>259</sup>

Liberar a Dios de nuestros *closets*, de nuestras reducidas formas de pensar, esto nos demarca el fenómeno al que nos hemos aproximado. En otro contexto y perteneciendo a otro sector teológico, Paterson convocaba a pensar sin encasillamientos.<sup>260</sup> De eso se trata. Es por ello que una hermenéutica teológica crítica en torno al 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. Si se quiere encontrar a Dios en las relaciones humanas de los órdenes

---

<sup>258</sup> Ibid, 85.

<sup>259</sup> Althaus-Reid, *The Queer God*, 2.

<sup>260</sup> Paterson, *El estigma relacionado con el SIDA*.

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>261</sup>

La tensión radica entre reducir, domesticar, o liberar a Dios. Este es un acto profético, es decir antídolo. 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 al VIH y el sida. Finalmente, esta pauta nos advierte acerca del carácter idólatrico de las instituciones de salud que pretenden cosificar, fijar, inmovilizar a quienes viven con VIH y sida reduciéndolos 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.

#### *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 los jóvenes, dentro o fuera del amplio mercado religioso actual. En los años 60 y 70 irrumpieron movimientos sociales y nuevas ciudadanía 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 la sexualidad sin las restricciones y límites puestos por la institución matrimonial. Se opuso a los matrimonios por conveniencia o a los decretados por la lógica del Padre.<sup>262</sup> En efecto, los movimientos sociales “son expresión del reclamo por el reconocimiento de la diferencia, fundada en el pluralismo”.<sup>263</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 y 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.

---

<sup>261</sup> Althaus-Reid, “El derecho a no ser derecha”, 107.

<sup>262</sup> MPS y UNFPA, *Marco ético*, 68.

<sup>263</sup> MPS y UNFPA, *Marco ético*, 68.

## 8. *Centrar la cruz y la resurrección en la construcción del modelo de Dios:*<sup>264</sup>

Siguiendo a 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 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 resurrección de esas personas y colectividades crucificadas por la ley de la heteronormatividad. Porque *los cuerpos no mienten*, tanto cuando experimentan crucifixión como cuando desean o viven resurrección, esta pauta responde al desafío de asumirnos como cuerpos proféticos.

## **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>265</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 el porqué de la maldad. Pero 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. Pero 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. Este es un Dios de quienes sufren sed, pero no un Dios

---

<sup>264</sup> Althaus-Reid, “Duro de morir”, 37-46.

<sup>265</sup> Althaus-Reid, “El éxodo divino de Dios”, 33-40.

sediento.<sup>266</sup> Un 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>267</sup>

El fenómeno del VIH y el sida ha dado continuidad al éxodo divino de Dios. El éxodo continúa, 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 que asume la estigmatización, la discriminación y la exclusión. No porque deja su lugar 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” a favor de una comprensión de la pluralidad”.<sup>268</sup>

¿Es posible imaginar a un Dios que opta por un joven desplazado por el conflicto armado? No hay problema en tal imaginación teológica. Pero 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, tiene otras implicaciones. 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>269</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

---

<sup>266</sup> Ibid., 35-38.

<sup>267</sup> Ibid., 38.

<sup>268</sup> Ibid., 40.

<sup>269</sup> Ibidem.,.

siglo I. La relación radica en que en el marginado, en la marginada acontece un Dios marginal, un Dios que se identifica con las personas y colectividades cuyas identidades 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. Nombrar a Dios desde la experiencia de personas y colectividades con identidades no hegemónicas. No un Dios que opta por la puta, sí Dios Puta, Dios homosexual, Dios lesbiana, Dios trans, Dios usuario de drogas, Dios marica.<sup>270</sup> Dios...¿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, plaga gay. 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. Es 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>271</sup>

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. Es por ello que “la lucha por liberar el amor de Dios de nuestras construcciones ideológicas transitorias de poder sexual, de género, racial,

---

<sup>270</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, “Ciudadanías sexuales”, 15.

<sup>271</sup> Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 119.

religioso o cultural, debe proseguir entre los creyentes”.<sup>272</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>273</sup> como teología desestabilizadora. Y con ello, concebir a un Dios que trastorna, que genera discontinuidad histórica, desestabiliza y desorienta.<sup>274</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 a lo anterior, vale recordar aquí que otra de las imágenes del Dios occidental,<sup>275</sup> por vía analógica y bajo 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, en aquella que cosifica o esencializa identidades, la que centra su mirada en lo meramente biológico sin reconocer el carácter de construcción socio-cultural 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. 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>276</sup> Se construyó un ideal de ciudadano español (respetable y heterosexual-normativizado), sin lugar a dudas basado en su concepción occidental de Dios y a través de 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

---

<sup>272</sup> Ibid., 124.

<sup>273</sup> Althaus-Reid, “Marx en un bar gay”, 55-69.

<sup>274</sup> Althaus-Reid, “Todas seremos reinas”, 122-125.

<sup>275</sup> Siguiendo a Althaus-Reid, podemos decir aquí que el modelo del Dios de occidente funge como un *drag queen*: trata de imitar y legitimar a un género que en realidad no existe. Althaus-Reid, “La teoría *queer* y la teología de la liberación”, 121.

<sup>276</sup> Lind y Argüello, “Ciudadanas y Sexualidades en América Latina”, 14.

natural instituido por un Dios.<sup>277</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>278</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 familias emigrantes, los hogares del mismo sexo, no encajan dentro del modelo tradicional de familia heteronormativo.<sup>279</sup> El caos genera nueva creación, nueva humanidad y otro mundo.

## **6. CONCLUSIONES: UN BALANCE TEOLÓGICO**

El conjunto de este trabajo se ha basado en dos presupuestos teológicos: 1). El fenómeno del VIH y el sida y, en específico, las relaciones de estigmatización, discriminación y exclusión que han orbitado en torno al 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. 2) 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.

---

<sup>277</sup> Ibid., 14 y 15.

<sup>278</sup> Sontag, *La enfermedad y sus metáforas y el sida y sus metáforas*, 138.

<sup>279</sup> Lind y Argüello, “Ciudadanía y Sexualidades en América Latina”, 16.

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 a 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 en la cual, tanto los cuerpos, las sexualidades como las identidades, están en juego. Todo lo cual 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, dominio o liberación del cuerpo, la sexualidad y la identidad. Ésta no solo se da en el campo de la teología. El discurso médico, el discurso político, como 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 al VIH y el sida. 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 y el sida.

Como todo fenómeno social, el del VIH y el 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, y bajo el marco señalado con anterioridad, algunas recomendaciones dirigidas al ámbito empresarial-farmacéutico, de política pública y eclesial.

#### *Ámbito empresarial farmacéutico*

- La exacerbación de la lógica farmacéutica, centrada en la producción y comercialización de medicamentos, hace de la respuesta al VIH y el sida una respuesta centrada en la idolatría del mercado y no en la persona que viven con VIH. Es preciso, así, *continuar denunciando tal lógica públicamente y exigir la conversión de los empresarios involucrados en el negocio a través de 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.

#### *Ámbito de la política pública en torno al VIH y el sida*

- Es preciso reconocer que ninguna política pública escapa, ni en su diseño como en su implementación, a un modelo de Dios. Toda política pública en torno al VIH y el 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 y el sida reclamando el concurso de una hermenéutica teológica crítica y de la participación activa de los líderes religiosos con poder decisorio.*
- Los programas de respuesta al VIH el sida basados en la fe o de raíz eclesial, deben continuar o lograr su participación crítica en los espacios de toma de decisiones, como lo son los Mecanismos Coordinadores de País (MCP). *Tal participación debe fundamentarse en una comprensión de Dios liberadora, que permita compartir otro Dios para otra sociedad, a través de los discursos y las prácticas que se construyen en estos espacios.*

#### *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 debe permear todos los ámbitos de la enseñanza y educación teológica, formal e informal, como los 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 y el sida resulta no solo un acto profético, sino un escenario concreto para legitimar y reproducir modelos de Dios en la vía sugerida en el presente trabajo. Este trabajo 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 a través de los procesos de sensibilización, concientización y formación en lo que respecta al VIH y el 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 VIH y 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. *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Estella: Verbo Divino, 1998.

Aguirre, Rafael. *El Dios de Jesús*. Madrid: Fundación Santa María, 1985.

Alba, Andrés. *Visita de Campo*. Abril de 2012.

Althaus-Reid, Marcella. "Indecent exposures: excessive sex and the crisis of theological representation." In *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*, edited by Lisa Isherwood, 205-222. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.

Althaus-Reid, Marcella. "¿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.

Althaus-Reid, Marcella. "Duro de morir: lecciones procedentes de las crucifixiones populares y las resurrecciones indisciplinadas en Iberoamérica". *Concilium* 318 (2006): 37-46.

Althaus-Reid, Marcella. "El Derecho a no ser derecha: sobre teología, iglesia y pornografía". *Concilium* 298 (2002): 103-111.

Althaus-Reid, Marcella. "El éxodo divino de Dios: ¿Involuntariamente marginado, resultado de una opción tomada por los márgenes, o verdaderamente marginal?". *Concilium* 289 (2001): 33-40.

Althaus-Reid, Marcella. "La gracia y el otro: reflexión poscolonial sobre la ideología y los sistemas doctrinales". *Concilium* 287 (2000):77-85.

Althaus-Reid, Marcella. "La teoría *queer* y la teología de la liberación. La irrupción del sujeto sexual en la teología". *Concilium* 324 (2008):109-124.

Althaus-Reid, Marcella. "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.

Althaus-Reid, Marcella. "Todas seremos reinas: desestabilización del género y la pobreza en los sitios de los excluidos en la red". *Concilium* 309 (2005):115-125.

Althaus-Reid, Marcella. Editor. *Liberation theology and sexuality*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2006.

Althaus-Reid, Marcella. *From Feminist Theology To Indecent Theology: Readings On Poverty, Sexual Identity And God*. London: SMC, 2004.

Althaus-Reid, Marcella. *La Teología Indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005.

Althaus-Reid, Marcella. *The Queer God*. Londres: Routledge, 2003.

Aquino, María Pilar. *Nuestro clamor por la vida teología Latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1992.

Araya, Victorio. *El Dios de los pobres*. San José, Costa Rica: DEI, SEBILA, 1983.

Aristizabal, 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*, directores académicos, 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*, directores académicos, Marcela Arrivillaga y Bernardo Useche, 17-43. Bogotá: Ediciones Aurora, 2011.

ASIVIDA, 2009. Material audiovisual.

Assmann, Hugo y Franz Hinkelammert. *A idolatria do mercado: ensaio sobre economia e teologia*. São Paulo: Vozes, 1989.

Assmann, Hugo. Editor. *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación* (San Jose, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1991);

BANCO MUNDIAL. *Reduciendo la Vulnerabilidad al VIH/SIDA en Centro América: 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 del inglés de Daniel Sarasola. Madrid: Losada, 2005.

Bedford, Nancy y Marisa Strizzi. Editoras. *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, Costa Rica: DEI, 1986.

Boisvert, Donald and Jay Johnson. Editors. *Queer Religion. Homosexuality in Modern Religious History*. Santa Barbara, California: 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 nome 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*. 4ta edición. 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: Editorial Epifanía, 2005.

Cone, James. *Teología negra de la liberación*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1973.

Cornwall, Susannah. Editor. *Controversies in Queer Theology*. London: SCM, 2011.

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).

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: Editorial 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*, directores académicos, 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, Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica, Facultad de Filosofía y Letras, Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, 2009.
- Gallardo, Helio. *Silgo XXI: producir un mundo*. San José: Editorial Arlekin, 2006.
- García, Darío. *Mundo de princesas. Hermenéutica y teología queer*. Bogotá: Editorial Torres Asociados, 2011.
- Gebara, Ivone. *Teología a ritmo de mujer*. Traducido por Miguel Ángel Requena Ibáñez. Madrid, España: San Pablo, 1995.
- Gebara, Ivone. *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 congolaises 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.
- Gutiérrez, Gustavo. *El Dios de la vida*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989.
- Gutiérrez, Gustavo. *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*, editors, Ezra Chitando and 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.

Hinkelamert, Franz. *La Maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José: Editorial Arlekin, 2010.

Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEI, 1998.

Hinkelammert, Franz. *Hacia una Crítica de la Razón Mítica: El Laberinto de la Modernidad: Materiales para Discusión*. San José: DEI, 2008.

Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte: el discernimiento de los fetiches, capitalismo y cristianismo*. San José de Costa Rica: Educa, 1977.

<http://www.pastoralsida.com.ar/docum.html> (consultado el 7 marzo de 2012).

Irrázaval, Diego. "Dios de los pueblos". *Nuevamerica* 69 (1996): 19-21.

Irrázaval, Diego. "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: Editorial 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: Editorial Sal Terrae, 2008.

Johnson, Elizabeth. *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista*, traducido por Víctor Morla Asensio. Barcelona: Herder, 2002.

Johnson, Elizabeth. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 2002.

Le Goff, Jacques y Jean-Claude Schmitt. Editores. *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

Le Goff, Jacques. *El Dios de la edad media: conversaciones con Jean-Luc Pouthier*. Madrid: Trotta, 2004.

Lind, Amy y Sofía Argüello Pazmiño. "Ciudadanías y Sexualidades en América Latina". *Iconos* 35 (2009): 13-21.

Lopera, Mónica María y Jorge Ivan 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*, directores académicos, 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.

Luque, Ricardo. *El sida en primera persona: información y claves para el logro de acuerdos preventivos*. Bogotá: Panamericana Editorial, 2001.

Luque, Ricardo. Sesión de Seminario. Bogotá: Aula Segundo Piso, Facultad de Teología, Universidad Javeriana. 3 de mayo de 2012. Apuntes.

Luther's Works. *Lectures on the Minor Prophets II, Jonah, Habakkuk*. Volume 19: Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Lutero, Martin. *Obras*. Vol 4. Versión castellana de Erich Sexauer. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1967.

Malina, Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento: perspectivas desde la antropología cultural*. Traducido por Víctor Morla Asensio. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

Malina, Bruce J. *El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*. Traducido por José Manuel Lozano-Gotor Perona. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.

Márquez, Iván. "Discurso". *You Tube*. <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 Vol. 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. Madrid: Sal Terrae, 1994.

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*. Bogotá: Legis, 2012.

Ministerio de la Protección Social y Fondo de Población. *Marco Ético de los Derechos humanos sexuales y reproductivos en el contexto Nacional e internacional*. Bogotá: Legis, 2010.

Mo Sung, Jung. *Deseo, mercado y religión*. Traducido por Juan Carlos Rodríguez Herranz. Santander, España: 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 edición. Salamanca: Ediciones 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.

ONUSIDA. *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.

ONUSIDA. *Orientaciones terminológicas de ONUSIDA. 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: 07 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/hablamosdesida.html](http://www.pastoralsida.com.ar/paginas_internas/publicaciones/hablamosdesida.html) (consultado el 29 de agosto de 2012).

Orlov, Lisandro. “Matrimonio, familia y sexualidad. Una lectura desde América Latina y el Caribe”. *Signos* 60 (2012): 23-27.

Orlov, Lisandro. 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.

Paterson, Gilian. Ed. *Prevención del VIH: una conversación teológica global*. Ginebra: Alianza Ecueménica de Acción Mundial, 2009.

Paterson, Gilian. *El estigma relacionado con el SIDA. Pensar sin encasillamientos: el desafío teológico*. Ginebra: Alianza Ecueménica de Acción Mundial, Consejo Mundial de Iglesias, 2005.

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: ONUSIDA, 2005.

Pikaza, Xavier. *Dios judío, Dios cristiano: el Dios de la Biblia*. Estella: Verbo Divino, 1996.

Pimentel Chacón, Jonathan. “Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal”. *Revista de Teología SIwô* 3 (2010): 189-234.

Pimentel Chacón, Jonathan. *Modelos de Dios en las teologías latinoamericanas: Estudio en Juan Luis Segundo e Ivone Gebara*. Heredia, Costa Rica: 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 Oñatibia. 4 Volúmenes. Madrid: B.A.C., 1961.

Radford Ruether, Rosemary. *Sexism and God-talk: toward a feminist theology: with a new introduction*. Boston: Beacon Press, 1993.

RECOLVIH, IFARMA. *Voces Positivas. Resultados del índice de estigma en personas que viven con VIH en Colombia*. [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". *El Tiempo*. Mayo 23, 2012. [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. Editor. *La lucha de los dioses: los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. 3a ed. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico 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: Digiprint Editores, 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*, directores académicos, 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 teológica feminista de los orígenes del cristianismo*. Traducido por María Tabuyo. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1989.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *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. *¿Qué mundo? ¿Qué hombre? ¿Qué Dios?* Santander: Editorial Sal Terrae, 1990.

Segundo, Juan Luis. *El Dogma que libera: Fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander: Sal Terrae, 1989.

Segundo, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.

Segundo, Juan Luis. *Teología abierta para el laico adulto. Nuestra idea de Dios*, Vol.3. Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1968.

Severino Croatto, José. “La sexualidad de la Divinidad. Reflexiones sobre el lenguaje acerca de Dios”. *Claiweb*. <http://www.claiweb.org/ribla/ribla38/la%20sexualidad%20de%20la%20divinidad.html> (consultado el 13 de noviembre de 2012).

Si Dios fuera negro. *You Tube*. <http://www.youtube.com/watch?v=A3uIUXMJ1xc> (consultado el 18 de Julio de 2012).

Sobrino, Jon. *Jesús en América Latina: su significado para la fe y la cristología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1982.

Sobrino, Jon. *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: Verbo Divino, 1993.

Sölle, Dorothee. *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.

SSenkima, Stephen. “What does God think about HIV?”. In *What’s faith got to do with it? A global multifaith discussion on HIV responses*, editors, Ezra Chitando and Peter Nickles, 43-49. INERELA, 2012. (Documento electrónico).

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.

Támez, Elsa y María del Pilar Aquino. *Teología Feminista Latinoamericana*. Quito: Editorial Abya Yala, 1998.

Tamez, Elsa. “Cristología latinoamericana a la luz de los nuevos sujetos del quehacer teológico”. *Vida y Pensamiento* 20 (2000): 13-22.

Tamez, Elsa. “El Dios de la gracia vs. el Dios del mercado”. *Concilium* 287 (2000): 131-138.

Tamez, Elsa. *La Biblia de los oprimidos: la opresión en la teología bíblica*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones. 1979.

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: Editorial 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.

Van Dijk, Teun A. "Ideología y análisis del discurso". *Utopía y Praxis Latinoamericana* 29 (2005): 9-36.

Van Dijk, Teun A. *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*. Traducido por Lucrecia Berrone de Blanco. Barcelona: Editorial Gedisa, 2000.

Vergara, Bernardo. Entrevistado por Andrés Alba. Bogotá, 05 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*, editors, Ezra Chitando and 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.