

Silvia Martínez Cano

Claves teológicas para la construcción de un imaginario a favor del reconocimiento del otro

Resumen

Las migraciones, la crisis ecológica y las consecuencias del sistema económico neo liberal son en la actualidad tres urgencias planetarias. Para dar respuesta a estas urgencias, este texto pretende profundizar en el imaginario cultural que las sociedades aportan sobre la in/visibilización de las personas, en función de su raza y género, y, de esta manera, analizar cómo son nuestros imaginarios teológicos acerca del diferente. En este sentido, una revisión de la noción de *imago Dei* puede trastocar el imaginario patriarcal que afecta a la relación entre Dios y la persona, y las consecuencias que tiene esto en el ecosistema social macroplanetario. El texto se pregunta sobre la posibilidad de situar el cuerpo violentado de las mujeres migrantes como lugar teológico para poder reelaborar la noción de *imago Dei* a la luz de una ontología relacional que permita encontrarse y reconocer al otro-otra como hermana-hermano e hijo-hija de Dios.

Palabras clave: migración; antropología teológica; *imago Dei*; mujeres migrantes.

Abstract

Migration, the ecological crisis, and the consequences of the neoliberal economic system are currently three planetary emergencies. In response to these emergencies, this text seeks to delve into the social imaginary that societies provide on the in/visibility of people, depending on their race and gender, and in this way, analyze how our theological imaginary about the different is. In this sense a review of the notion of *imago Dei* can disrupt the patriarchal imaginary affecting the relationship between God and the individual, and its consequences in the macro-planetary ecosystem. The text wonders about the possibility of placing the abused bodies of migrant women as a theological *locus* to reproduce the notion of *imago Dei* illuminated by a relational ontology that enables them to find themselves and recognize the other as sister-brother and son-daughter of God.

Keywords: migration; theological anthropology; *imago Dei*; migrant women.

Zusammenfassung

Migration, die ökologische Krise und die Konsequenzen des neoliberalen Wirtschaftssystems sind gegenwärtig drei globale Notlagen. Als Antwort auf diese Notlagen will dieser Text die kulturelle Imagination vertiefen, die Gesellschaften über die Un-/Sichtbarkeit von Menschen, abhängig von ihrer Rasse und ihrem Geschlecht, bereitstellen, und auf diese Weise analysieren, was unsere theologischen Imaginationen über die Unterschiede sind. In diesem Sinn kann eine Revision des Begriffs der *imago Dei* die patriarchalische Imagination, die die Beziehung zwischen Gott und der Person betrifft, und die Folgen, die das für das makroplanetarische soziale Ökosystem hat, stören. Der Text fragt nach der Möglichkeit, den verletzten Körper der Migrantinnen als theologischen Ort zu positionieren, um den Begriff der *imago Dei* im Licht einer relationalen Ontologie neu zu formulieren, die es erlaubt, einander zu begegnen und die andere/den anderen als Schwester/Bruder und Sohn/Tochter Gottes anzuerkennen.

Schlagwörter: Migration; theologische Anthropologie; *imago Dei*; Migrantinnen.

La noción de *imago Dei* en el contexto de tres urgencias planetarias

Tres son, hoy, las urgencias planetarias a las que dar respuesta: las migraciones, la crisis ecológica y el devorador sistema económico neoliberal. Unas urgencias que obligan a tener en cuenta los múltiples factores que provocan crisis continuadas en los sistemas sociales y económicos que inciden sobre la salud del planeta. No son cualquier cosa, son cuestiones de primera línea que meditar y resolver. Una secuencia de la película *Children of Men* del director Alfonso Cuarón (*Hijos de los hombres*, 2006)¹ puede servirnos para visualizar su profunda relación y su extrema necesidad de resolución. La película describe una distopía en un tiempo futuro no muy lejano (¡2027!), en la que el planeta vive en el caos y solo una zona geográfica muy pequeña, protegida por un gran muro, mantiene los privilegios de las sociedades del bienestar. Pero se enfrenta al problema de que no nacen bebés, y la sociedad está advocada a la extinción. La escena que he elegido para visualizar esta problemática es aquella en la que el protagonista, Theo, acompaña a una mujer africana, Kee, que milagrosamente está embarazada, a través de la frontera, en un ambiente de violencia descontrolada, donde las personas que pretenden pasar la frontera son maltratadas y asesinadas. Todo el entorno está arrasado, quemado, contaminado. No hay color ni alegría. Todo es

Entrevista a Alfonso Cuarón por Annie Wagner el 28 de diciembre de 2006. "Politics, Bible Stories, and Hope. An Interview with Alfonso Cuarón", en *The Stranger*. Disponible en <https://www.thestranger.com/seattle/Content?oid=128363>, 19 marzo 2020.

violencia y oscuridad, gritos, sufrimiento. Theo, muy significativamente, atraviesa la frontera sin zapatos, símbolo de absoluta precariedad en el mundo de los humanos.

A trece años de esta profética película con tintes claramente cristianos hoy, vemos escenas similares: la acumulación de refugiados en Turquía y Grecia, y las condiciones en esos campamentos de refugiados, sin saber qué sucederá los días venideros; la frontera del Mediterráneo y los miles de muertos que pueblan sus fondos marinos; el ascenso de la extrema derecha en distintas partes del mundo y su soberbio desinterés por lo que sucede (una muestra es las declaraciones de Bolsonaro acerca de los incendios del Amazonas o el desprecio del partido político español Vox por las víctimas de la violencia machista especialmente las mujeres extranjeras); la guerra de Siria inconclusa y de la que ya nadie habla; el Estado fallido de Guatemala y la violencia extrema que se extiende por todo Centroamérica; las separaciones de los niños de sus familias en la frontera de México y las condiciones de su detención... Como teóloga y como madre de cuatro hijos, estas imágenes me hacen pensar, sintiendo mucho dolor, que nos aproximamos rápidamente a un contexto similar al de la película.

Quisiera hacer surgir con la lectura de este texto varias preguntas al respecto de estas urgencias planetarias, pero especialmente centradas en la problemática de los migrantes, los desheredados y desarraigados. Pretendo profundizar en el imaginario cultural que las sociedades aportan sobre la in/visibilización de las personas, en función de su raza y género, y de esta manera, analizar cómo son nuestros imaginarios teológicos (y por lo tanto, nuestros lenguajes) acerca del diferente. Considero, *a priori*, si ya estamos en esta situación, que estos imaginarios han de ser reeducados, reevangelizados. La dificultad de esta reeducación está en la complejidad de los factores en los que se aloja el imaginario cultural. Tener en cuenta a la vez la crisis ecológica, los movimientos migratorios causados por diferentes motivos –hambre, guerra, etc. – y la complejidad de la producción de cultura a través del mundo virtual y consumista es francamente difícil, y más cuando estamos en una situación de fragmentación absolutamente extrema de la vida.

La interpretación bíblica de la relación entre ser humano y resto de la creación no solo ha ignorado la evolución, sino que ha posicionado al ser humano fuera de la creación, objetivándola como un objeto de uso y disfrute más dentro del modelo consumista heteropatriarcal de la modernidad. Esto supone que todo aquello que excede los márgenes de la definición de ser humano dentro del presupuesto neoliberal-heteropatriarcal, queda, en esta

bipolaridad, automáticamente desplazado en el lado de la naturaleza, es decir objetivado y expuesto a su uso y abuso. Así sucede con la naturaleza, pero también con los migrantes en general y, en concreto, con los cuerpos de las mujeres cuando se exponen y se usan en las redes reales y virtuales como objetos de consumo. Es preocupante la situación de las mujeres. Ellas son las que han salido, desde su piel indígena, a defender el Amazonas, son las que cruzan con sus hijos las fronteras esquivando la muerte, son las que se venden en los anuncios de prostitución para pagar deudas o las que son utilizadas como vasijas calientes cuando se ponen sus vientres al servicio de la venta de bebés.

Para abordar las urgencias humanas del hoy, necesito acudir a la comprensión de la creación de forma holística, evitando los binomios ser humano-naturaleza que desequilibran la creación de Dios. Pretendo revisar brevemente algunas claves de la antropología teológica desde el marco de las urgencias planetarias nombradas, para poder trazar una herramienta teológica que se exprese en términos de liberación y sanación. Si atendemos a la dinámica interna de la creación, esto es, a su capacidad de evolucionar a medida que la etapa creativa anterior lo permite, podemos comprender mejor algunas de las características antropológicas del ser humano: voluntad, interdependencia, responsabilidad, solidaridad. El texto de Gn 1 nos habla de estos pasos, desde la metáfora de la tensión dinámica de la separación: sin la luz-tinieblas no habría tiempo, sin la separación de las aguas no habría tierra (lo seco), sin la tierra no habría vida vegetal, sin ella no habría vida animal ni vida humana. Dios no controla este proceso, sino que es la propia creación la que fluye para desarrollarse con sus propias normas. Es autónoma. El texto también nos dice que la libertad humana interferirá en este fluir de la creación², por lo que en ella, de forma natural, se trazan interdependencias entre sus criaturas.

Sin embargo, una intervención que vulnere las propias normas autónomas de la creación da lugar a una des-creación (o destrucción). Es decir, los propios mitos de Gn 3 (la violencia y la muerte representada por Caín y Abel) y Gn 7 y 12 (la destrucción de toda la creación representada en el diluvio y en la torre de Babel) nos advierten de las consecuencias de la libertad-responsabilidad desvinculada de la interdependencia-solidaridad.

Mercedes Navarro "A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Gn 1-3 como sistema abierto", en Mercedes Navarro e Imtraud Fischer (eds.), *La Torah* (LBLM1) (Verbo Divino: Estella 2010). 209-262.

Cuando la hermenéutica bíblica no es capaz de superar las claves de lo que Schüssler Fiorenza llama "kyriarcado"³, entonces, el mandato de dominar la tierra se comprende como una tensión dinámica en desigualdad, sin tener en cuenta que el ser humano es un microcosmos que participa de la armonía y desarmonía de la creación. El imaginario patriarcal de Dios que le representa como autoritario, jerárquico, impasible afecta a la dinámica y desequilibra la tensión, subordinando la naturaleza al ser humano, la mujer al hombre. Así, la imagen de Dios afecta directamente a la definición de persona desde los términos de poder y perfección. Se es imagen de Dios cuando existe una similitud con la imagen de Dios autoritaria, jerarquizada y racional, por lo tanto, si se es varón, se tiene poder y se ejerce sobre otras personas y sobre la naturaleza⁴. Las jerarquías de poder son poseídas por los varones mayoritariamente de raza blanca. Los hombres y mujeres racializados asumen su condición de subalternos y por lo tanto de dominados, como Dios domina la creación. Esta narrativa kyriarcal de percibir la realidad interioriza esta relación desigual y los subalternos se convierten en agentes y víctimas a la vez de su propia dominación. De esta manera, la comprensión de *imago Dei* queda también jerarquizada, categorizando quién se asemeja más a Dios y quién no.

Desde algunas voces de la teología ecofeminista⁵ se anima a la utilización de la categoría de "extranjera" (*foreigner woman*) como una estratificación de *imago Dei*⁶ unida a una segunda categoría, la "autonomía"⁷, para comprender la antropología teológica desde una perspectiva más amplia. Las mujeres son reducidas en su semejanza a Dios por causa de su sexo, en primera instancia, pero también por su procedencia (etnia/raza). Esto supone una marginalización doble que se convierte en estructural también en el imaginario teológico. Cuando las mujeres dejan de ser imagen de Dios en su plenitud, pierden capacidad de autonomía, pues quedan sometidas a las relaciones desiguales del imaginario cristiano que las someten. La *relacionalidad* humana, base para

³ Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Cristología crítica feminista: Jesús Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría* (Trotta: Madrid 2000).

⁴ Cf. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* (Beacon Press: Boston 1985).

⁵ Cf. Mary Judith Ress, "Espiritualidad ecofeminista en América Latina", *Investigaciones Feministas* 1 (2010), 111-124.

⁶ Janet W. May, "Foreigners", en Rosemary Radford Ruether (ed.) *Women Healing Earth: Third World Women on Ecology, Feminism and Religion* (Orbis Books: Maryknoll 1996), 39-43.
⁷ Ivone Gebara, *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation* (Augsburg Fortress: Minneapolis 1999), 71-73.

comprender la tensión entre lo semejante y lo diferente en la persona, queda dañada, pues el sistema kyriarcal controla la autonomía y el cuerpo de las mujeres reduciendo su capacidad de decisión, y por lo tanto su relacionalidad, en otros términos que no sean los permitidos por el imaginario machista. La autonomía es libertad creadora, propia de la *imago Dei*.

Las mujeres, despojadas de su libertad creadora

Por otro lado, algunas voces de la teología poscolonial apuntan a la dificultad de comprender la *imago Dei* en términos sexuados. Si *imago Dei* es ser imagen de Cristo en plenitud, y si esta imagen se entiende sexualizadamente, el cuerpo de las mujeres, y especialmente de las mujeres no blancas, no puede asemejarse al cuerpo de Cristo, por lo que las mujeres no son tan imagen de Dios como los hombres⁸. La feminidad queda en un segundo plano para alcanzar la plenitud humana y, por tanto, la cristificación de las mujeres es una situación inalcanzable. Por ello, por su lejanía a la plenitud, las hace más vulnerables al pecado y, en una perspectiva patriarcal, sujetos de pecado por su corporalidad.

La convergencia entre las dos perspectivas teológicas nos hace preguntarnos con qué claves responden estas teologías feministas para favorecer un cambio radical que rompa la concepción androcéntrica de la *imago Dei*. Ambas perspectivas convergen en no renunciar a la corporalidad de las mujeres para redefinir el concepto de *imago Dei*, pues rechazan reducir la semejanza a Dios al puro intelecto y racionalidad⁹. Además, apuestan por la “relacionalidad” humana como clave para una antropología teológica inclusiva. Esta relacionalidad se expresa en términos de solicitud hacia la alteridad, es decir, en relaciones de justicia y compasión, como expresión de la imagen divina mostrada en la humanidad¹⁰. Se entendería la *imago Dei* como una relacionalidad corporal y dinámica, donde no se acepta la legitimación de un ejercicio jerárquico y abusivo de la creación de Dios. A eso, la teología ecofeminista añade otra clave que puede ayudar a redirigir la relacionalidad, esta es, la reconfiguración de la perspectiva kyriocéntrica en una perspectiva biocéntrica. Aquí tomaría

⁸ Delores S. Williams, “A Womanist Perspective of Sin”, en Emilie M. Townes (ed.), *A Troubling in My Soul: Womanist Perspective on Evil and Suffering* (Orbis Books: Maryknoll, 1996), 130-149, aquí 146.

Michelle A. González, *Creada a imagen de Dios: Antropología teológica femenina* (Mensajero: Bilbao 2006), 186.

¹⁰ Mercy Amba Oduyoye, *Introducing African Women's Theology* (Sheffield Academic Press: Sheffield 2001), 76. Cf. Elizabeth A. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Herder: Barcelona 2002).

de referencia la propuesta de Sally McFague de comprender la creación como “cuerpo de Dios”¹¹ para comprender la estrecha relación e interdependencia entre ser humano y naturaleza, pues Dios sostiene y alimenta¹² toda la creación con su sobreabundante amor. La *imago Dei* se expresaría al estar en comunión con todos los seres, criaturas de Dios y desplazar al varón blanco del centro y meta de la creación¹³. La *imago Dei* sitúa a toda la humanidad en distintos niveles de relaciones solidarias con las otras criaturas. Esto sería una mirada biocéntrica. La *imago Dei* capacita al ser humano para relacionarse con Dios a través de su “cuerpo”. Por lo tanto, la corporalidad del ser humano, hombre o mujer, y la bondad del mismo (por ser *imago Dei*) forma parte de las relaciones compasivas que permiten la relación con Dios¹⁴. Una mirada biocéntrica de la creación desplazaría la economía neoliberal y el tecnopatriarcalismo hacia prácticas más ecodependientes, donde la relación con el otro (y forma de vida) determina la toma de decisiones y la acción. La encíclica *Laudato Si*, apunta al “paradigma tecnocrático” como raíz humana de la crisis ecológica (LS 101-136). La descentralización de lo humano hacia una biodiversidad mayor haría pasar de un modelo de negación de la vida, no solo de las personas, sino también del ecosistema global, a un modelo de vida compartida, ya que “ecosistema natural y el ecosistema humano, son lo mismo y se degradan juntos” (LS 17-61).

Desde un modelo biocéntrico solidario, la insostenibilidad del modelo neoliberal podría ser abordada con categorías de justicia y solidaridad que reconfiguraban un orden planetario desde el protagonismo de los márgenes y no desde el abuso y devastación de los poderosos. Los planteamientos de la teología feminista poscolonial afirman que la descentralización de la mirada biocéntrica afectan directamente a los sistemas económicos y sociales que utilizan la raza, el género, la sexualidad, la capacidad intelectual, la clase y la capacidad económica como discurso interseccional para mantener

¹¹ Cf. Sally McFague, *Modelos de Dios: Teología para una era ecológica y nuclear* (Sal Terrae: Santander 1994).

¹² Gabriele Dietrich, “The world as the body of God”, en Rose Mary Radford Ruether (ed.), *Women Healing Earth. Third World Women on Ecology, Feminism and Religion* (Orbis Books Maryknoll 1996), 82-98, aquí 97.

¹³ González, *Creada a imagen de Dios*, 190.

¹⁴ González, *Creada a imagen de Dios*, 191, citando a Mary McClintock Fulkerson, “Contesting the Gendered Subject: A Feminist Account of the *imago Dei*”, en Rebecca Chopp y Sheila Greeve Davaney (eds.), *Horizons in Feminist Theology: Identity, Tradition and Norms* (Fortress Press: Minneapolis 1997), 99-115, aquí 107.

sistemas tecno-patriarcales, incluso en el ámbito religioso¹⁵. Nuestras urgencias –migraciones, crisis ecológica y no sostenibilidad del sistema económico neoliberal– consecuencias visibles de este discurso, están profundamente relacionadas, por la complejidad rizomática de la cultura actual. Hablar de una es hablar de las otras. Tomarlas en cuenta nos obliga a tener presentes todas las categorías que utiliza la teología feminista postcolonial para reconstruir una comprensión de la *imago Dei* centrada en la relación justa y compasiva. La teóloga Namsoon Kang¹⁶ propone cinco instrumentos para reconfigurar este discurso teo-antropológico: 1. deconstruir la construcción occidental de fijeza binaria; 2. descentrar el etnocentrismo, el geocentrismo, el androcentrismo y el heterocentrismo; 3. proponer la hipersensibilidad hacia los marginados; 4. ser radical en la afirmación de los otros, a pesar de todo; 5. rehabilitar a los colonizados/marginados/oprimidos como *imago Dei*. Aunque todos están presentes en este texto, me he ayudado especialmente de los tres últimos para desarrollar el recorrido desde “las mujeres migrantes son lugar teológico” (segundo apartado) hasta la propuesta de que “el reconocimiento del otro como diferente” es una clave profética ineludible de nuestros días.

Las mujeres migrantes como lugar teológico

La urgencia de reconfigurar la comprensión de *imago Dei*, pasa por una reformulación de los puntos de partida de la antropología teológica desvinculándola del ejercicio jerárquico del poder y de la búsqueda de la perfección. Las corrientes teológicas feministas a las que he aludido anteriormente hacen el esfuerzo de visibilizar otras narrativas que puedan ser, como decía Elisabeth Johnson, “elemento cognoscitivo”¹⁷ de la realidad y del Misterio de Dios. En palabras de Ivone Gebara:

Lo que afirmamos como las verdades de la Teología son en verdad experiencias diferentes, que algunos hicieron e intentaron expresar según su cultura y sus vivencias. Nosotros/as las repetimos como si fueran nuestras, pero, muchas veces, sin apropiarnos de ellas. Las repetimos como una lección aprendida en la escuela, o

¹⁵ Kwok Pui-Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology* (Westminster John Knox Press: Louisville 2005), 127-128.

¹⁶ Namsoon Kang, “Teología desde un espacio de intersección del poscolonialismo”, *Concilium* 350 (2013), 79-84.

Elisabeth A. Johnson, *Friends of God and Prophets: A Feminist Theological Reading of the Communion of Saints* (SCM Press: London 1998), 164.

como un argumento de autoridad, y es aquí que comienza la pérdida de sentido de los significados religiosos¹⁸.

Esto quiere decir que las experiencias diferentes que nos apropiamos, o que asimilamos por imposición, debilitan la comprensión de la compleja relación entre el ser humano y Dios. Gebara busca con esta afirmación recordarnos que la pérdida de significados teológicos está directamente relacionada con reducción de la capacidad de aceptar, a la vez, varias narrativas diferentes del ser humano en su encuentro con Dios. Para solucionar esta problemática (aumentar en significados) necesitamos acceder a la memoria y la narrativa que normalmente se invisibiliza. A mi parecer, en la mayor parte de la historia, y prácticamente en todas las culturas, las narraciones invisibilizadas son las de las mujeres. Cuando pensamos en migrantes, nos imaginamos a un varón, cuando la realidad de muchas mujeres migradas está a nuestro alrededor muy frecuentemente. Incluso en el relato del desplazado/extranjero, las mujeres quedan invisibilizadas. Cuenta Pepa Torres, teóloga activista en el barrio de Lavapiés de Madrid, que:

Su nombre es Jadiya, era de Casablanca. Vivía en España desde hacia doce años. Sus dos hijos han nacido aquí y ella era madre y padre a la vez, porque hacia ya mucho tiempo que su marido los había abandonado. Desde hace cinco años trabajaba en una empresa de limpieza y aunque su contrato era de media jornada trabajaba doce horas diarias sin apenas descanso. Una vecina también marroquí cuidaba de sus hijos mientras ella estaba fuera de casa y les daba de comer, pero el día anterior había tenido que ir al colegio del pequeño por un asunto urgente y aunque avisó a la encargada de que iba a llegar un poco más tarde, esta le acababa de decir que se pasara al día siguiente a recoger el finiquito por la oficina de la empresa. No podía más con tanta carga, no dormía bien y le dolía mucho el estómago. Su médico le había dicho que lo suyo no se curaba con medicinas, sino con tranquilidad, pero ¿cómo iba ella a estar tranquila con todo lo que tenía en la cabeza! [...] Vivimos rodeadas de Jadiyas y su ahogo es también el nuestro¹⁹.

La situación de muchas mujeres migrantes reivindica una *imago Dei* desde la invisibilizada: ¿qué pueden aportar las mujeres desde sus narrativas personales a la cuestión antropológica? ¿Qué puede aportar Jadiya, desde su experiencia

¹⁸ Ivone Gebara, *Intuiciones e ofeministas: Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Trotta: Madrid 2000), 71.

¹⁹ Pepa Torres, *Dejar haciendo: Cronica de periferias* (San Pablo: Madrid 2018), 165-66.

de sufrimiento a la experiencia religiosa de la comunidad? La identidad de estas mujeres, como decía Metz²⁰, está definida por su exclusión y su sufrimiento. En ellas se intersectan distintos factores: mujer, pobreza, en tránsito, sin poder, vinculadas a la naturaleza. Ser humana, para ellas es sufrir y resistir²¹. Es a ellas a las que se las despoja de humanidad; quedan excluidas del modelo blanco enriquecido. Se trata de un olvido cultural y social pero también religioso, pues potencia su condición corpórea como carne pecadora. El imaginario religioso nos da muestras de ello. Marca a las mujeres, las reconfigura y las fragmenta, como sujetos vulnerables y frágiles en espacios de marginalidad y pobreza. La imagen de las mujeres en el imaginario religioso no es Agar, la esclava extranjera expulsada a la que Dios le hace justicia, sino el cuerpo sexualizado de María Magdalena que implora perdón a Dios por sus faltas.

Las mujeres quedan invisibilizadas porque la dinámica kyriarcal no permite empatizar con la dolida y desplazada. Se convierten así, en números, cuerpos que no importan, dirá Judith Butler²², cuerpos que son daños colaterales necesarios, objetos prescindibles. No se empatiza con estos cuerpos, pues son cosas, y, si no se empatiza, no puede haber misericordia²³.

La vulnerabilidad es violentada y quebrada. Sus cuerpos son ignorados, insultados, incluso maltratados o violentados. Sometidos a la disciplina de la culpa. Son culpables de la violencia que se ejerce sobre ellas, y son estigmatizadas si se atreven a salirse de esta disciplina. En las periferias de nuestro entramado planetario las mujeres soportan las injusticias de una forma pasiva, como única forma posible de existir. Se ignora/invisibiliza a los sujetos femeninos de estas periferias, en las periferias de sus lugares de origen y en las periferias de los lugares donde emigran. Se las ignora procurando que no desarrollen la capacidad de cuestionar las circunstancias de sus vidas y sobre la vida de los demás. Se las invisibiliza para que no tomen la palabra, para que no se organicen y tracen vínculos con otros y otras que puedan fraguar alianzas liberadoras.

²⁰ Cf. Johann Baptist Metz, *Dios y tiempo: Nueva teología política* (Trotta: Madrid 2002).

²¹ Chung Hyun Kyung, *Introducción a la teología feminista asiática: luchar por ser el sol una vez más* (Verbo Divino Estella 2004), 39.

²² Judith Butler, *Cuerpos que importan* (Paidós: Barcelona 2002), 60; Silvia López, *Los cuerpos que importan en Judith Butler* (Dosbigotes: Madrid 2019), 70-71.

²³ Recordemos como en algunas ocasiones Jesús llora y, como consecuencia, se compadece. Cf. Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación* (Universidad Pontificia de Comillas y San Pablo: Madrid 2008), 195-205; Cf. Walter Kasper, *La misericordia: Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Sal Terrae: Santander 2015), 65-86.

Su quebranto, su grito silencioso de dolor, es el sacramento de la Iglesia, pues las mujeres encarnan hoy la vulnerabilidad de la vida en su totalidad²⁴. Vida vulnerable y dolorida que se expresa en el cuerpo quebrantado de Cristo en torno al que nos reunimos los cristianos y cristianas.

Podemos decir, entonces, que las mujeres son el “lugar teológico”²⁵ desde donde hoy podemos comprender el sacramento que nos une a los cristianos y cristianas, el cuerpo entregado, la vida dada, para que otros puedan florecer. En las historias de las mujeres migrantes, en su memoria sufriente, podemos encontrar una narrativa de liberación que entronca en la salvación de Dios. Pues la inclusión de la experiencia de la experiencia de Dios de las mujeres es un ejercicio de búsqueda de la Verdad, de desvelamiento del rostro de Dios²⁶. La experiencia de las mujeres extranjeras no debe disolverse en la lucha social y considerarse como un sacrificio necesario para que otros puedan salir de la pobreza. Si esto sucede, “se aprisionaría la verdad con la injusticia” (Rom 1,18) o, dicho de otro modo, la injusticia deformaría, enmascararía la realidad para legitimarse. El patriarcado, la dictadura de los mercados y su lógica excluyente niegan la realidad de las mujeres para poder mantener situaciones de privilegio del poder masculino y capitalista²⁷. El “sacramento de la extranjera”, el sacramento de las mujeres migrantes, nos obliga a luchar contra su situación de marginalidad y opresión.

El lugar teológico no es solo su vida y sus experiencias de sufrimiento, sino la experiencia de violencia en las fronteras de la precariedad laboral y vital. Debilidad, sufrimiento, enfermedad, incompreensión, culpa, miedo, etc. Esto es imagen de Dios: es vida en tránsito, desde la necesidad y las marginaciones que se intersectan. Se trata de un lugar teológico que se yergue como hermenéutica multidireccional, pues habla de género, raza, pobreza, familia, economía, historia, relaciones en un todo global. En esta red de hilos que se entretienen, debemos encontrar aquellos elementos que liberan y aquellos que oprimen. Una visión antropológica renovada de la *imago Dei* pasa inevitablemente por

²⁴ Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal: Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Trotta: Madrid 2000), 44

²⁵ Cf. Jon Sobrino, *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados* (Sal Terrae: Santander 1992), 31-45

²⁶ Ann O'Hara Graff, “The Struggle to Name Women's Experience”, en Ann O'Hara Graff (ed.), *In the Embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology* (Wipf and Stock Publishers: Eugene 1995), 71-89, aquí 83.

²⁷ Torres, *Deci haciendo*, 171.

esos nodos de convergencia, como diría Deleuze²⁸, pero también recorre aquellos hilos que tensionan y dificultan visualizar todo el entramado en su conjunto. Por eso, el lugar teológico que articula un discurso sobre Dios y sobre el ser humano, no se reduce solo a una hermenéutica, sino que las narrativas femeninas, sus experiencias, sufrimientos y aspiraciones son también parte de ese lugar: “son un *logos* pronunciado desde la vida y la praxis histórico-eclesial de las mujeres”²⁹.

Transformar la mirada: de la víctima a la empoderada

Para que se dé realmente un cambio antropológico que permita llamar al migrante hermana o hermano, hay cuestiones relativas al trabajo teológico que deben ser necesariamente abordadas. Nos centraremos en tres de ellas que son imprescindibles de reflexionar.

La primera cuestión es la sexualización del lenguaje sobre Dios. El modelo patriarcal de Dios se expresa con un lenguaje masculino, machista y excluyente que constantemente invisibiliza a las mujeres y su experiencia religiosa. Una propuesta de transformación de este lenguaje no trataría de reemplazarlo totalmente por otro femenino, pues pasaríamos de nuevo a una tiranía lingüística (y por tanto discursiva), sino que trataría de señalar los límites y carencias del mismo. Esto es lo que O'Hara³⁰ reconoce como una “iluminación mutua” de forma que se reconoce la diversidad y se acepta lenguajes diversos a un mismo acontecimiento religioso. Y al mismo tiempo, se provocaría un reconocimiento de que el lenguaje utilizado es un lenguaje parcial que produce tres efectos: aceptar que varios lenguajes pueden convivir juntos, desvelar las distorsiones que hay en la hermenéutica bíblica y en la teología tradicional y elaborar lenguajes más inclusivos a través de la creatividad y la asociación de conceptos y experiencias (*insight*).

La segunda, se entrelaza con la anterior, pues apuesta por abandonar la bipolaridad sexual que sitúa a los géneros como totalidades enfrentadas y articula un discurso desigual. Habría que abordar la crítica al modelo de complementariedad muy interiorizado en la antropología teológica cristiana y que corresponde a una concepción patriarcal de los sexos y da como resultado la “subordinación” de las mujeres; desde ahí incorporar otras comprensiones no

²⁸ Cf. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Rizoma* (Pre-textos: Madrid 2015).

²⁹ Virginia Azcuy, “Hacia una Iglesia más solidaria con las mujeres. Conversando con tres teólogas latinoamericanas”, en: *Erasmus* III,1 (2001) 77-95.

³⁰ O'Hara, “The Struggle to Name”, 83

polares como la cooperación o “*partnership*”,³¹ la “mutualidad interpersonal”³² o la “referencialidad mutua”.³³

Por último, es también necesario, a mi modo de ver, evitar la tendencia de la cultura colonialista de buscar identidades esenciales, estáticas y distinguibles. El modelo colonial patriarcal construye sistemas binarios (los unos, los otros) jerárquicamente estructurados³⁴ y, al establecerse la comunicación, la relación de diferencia se constituye en una relación de poder. En el pensamiento occidental, varones y mujeres, negros y blancos, homosexuales y heterosexuales, europeos y latinos, no solamente son diferentes, sino que son “esencialmente” diferentes, no pueden ser iguales, y, por lo tanto, no merecen derechos iguales. Se constituyen, así, fronteras entre individuos (en el sentido simbólico del término, pero también en el sentido literal: Melilla, México...) y desencadenan una rigidez en las formas de relación que conlleva incompreensión e incapacidad de fraguar vínculos.

Para combatir el rechazo (o a veces colapso) de las identidades esenciales al encontrarse con otras identidades, creo que sería útil utilizar al menos una hermenéutica diatópica, es decir, una hermenéutica que aprovecha en sus elaboraciones de pensamiento aquellos saberes de otras culturas para articular “un proceso recíproco de traducción de saberes, valores, creencias, concepciones”³⁵. Para ello, pone en contacto las narrativas de cada cultura y abre la comprensión a través de los “lugares” diferentes (*dia-topos*) de partida y de los encuentros entre ellos.

A efectos prácticos, en la teología –y, en concreto, la reflexión de la *imago Dei*– supone asumir el carácter de incompletud de todas las tradiciones teológicas, huyendo de universalismos y ofreciendo espacios de relación entre ellas donde cooperen para dar respuesta a las distintas realidades vitales/culturales.

³¹ Cf. Letty M. Russell, *The Future of Partnership* (Westminster Press: Philadelphia 1979); Letty M. Russell, *Growth in Partnership* (Westminster Press: Philadelphia 1981).

³² Cf. María Teresa Porcile, *La mujer espacio de salvación* (Publicaciones Claretianas: Madrid 2004).

³³ Cf. Karl Lehmann, “The place of Women as a Problem in Theological Anthropology”, *Communio* (1983), 219-239. Cf. Michelle Schumacher, *Women in Christ: Toward a New Feminism* (Eerdmans: Grand Rapids 2004).

³⁴ Kang, “Teología desde un espacio de intersección”, 79.

³⁵ Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Descolonizar el saber, reinventar el poder* (Trilce: Montevideo 2010).

Para operar en estos términos, esto es, para construir una nueva antropología teológica inclusiva, es necesario ahondar en las “ontologías relacionales”, que surgen del diálogo horizontal entre iguales³⁶. Partimos de la experiencia de las mujeres migradas para poder comprender cuál es el sacramento de comunión de la Iglesia hoy. Por tanto, cada narrativa, cada mirada subjetiva, refuerza los lazos de comunidad que se intersectan en esas experiencias, no porque sean iguales, sino porque al ser diferentes las palabras se encuentran en los cuerpos, los espacios y los tiempos, las emociones y las intuiciones de los otros/as, dando importancia a aquello que no es mío. Se trata así de un “sentipensamiento”³⁷ subalterno, que rescatamos y actualizamos de las Escrituras y incorporándolo a las intuiciones de la bondad de la persona, sea su raza o género la que sea.

Poner en práctica esta ontología relacional puede dar como resultado algunos beneficios para el trabajo teológico. Lo primero es la expansión del imaginario en un lenguaje más plural, más rico y diverso en nuevas analogías³⁸. Provoca un movimiento del mismo, en continuo diálogo (diatópico) de las subjetividades. Así va adquiriendo matices vivos, más apegados a lo concreto y a las vivencias cotidianas, por lo que tendremos una teología encarnada, preocupada por la vida y sus sufrimientos. Pone en el centro, además, la experiencia de un Dios que libera y empodera a los que son desposeídos de su dignidad en el sistema tecnoneoliberal-heteropatriarcal.

Por otro lado, se educa a la comunidad cristiana, o en realidad, la comunidad cristiana se “autoeduca”. A través del lenguaje y del imaginario inclusivo se establecen unas relaciones nuevas donde la diferencia se acoge como un don de la creación, pues Dios, en su infinito amor, creó una pluralidad de especies y ecosistemas para que hubiera vida en abundancia³⁹.

Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecciones sobre desarrollo, territorio y diferencia* (UNAULA Medellín 2014).

Sentipensamiento es el ejercicio de vincular la razón y la emoción para interpretar la vida y su sentido. Las emociones experimentadas en la vida y la experiencia sobre ellas, repiensa y narra la vida teniendo en cuenta. Arturo Escobar recoge este término del sociólogo Orlando Fals Borda y lo desarrolla afirmando que es un ejercicio cognitivo que supera al pensamiento abstracto (razón cartesiana), pues visibiliza otras fuentes de conocimiento, por ejemplo, aquellas basadas en experiencias somáticas, emocionales e intuitivas, o experiencias espirituales, místicas u oníricas. Escobar defiende que este tipo de experiencias ofrecen, a veces, formas más directas de acceder y comprender a la realidad ya que trascienden la mediación de la reflexión abstracta. Cf. Escobar, *Sentipensar*, 2010.

³⁶ O'Hara. “The Struggle to Name”, 85

³⁹ Recordemos que las semillas no nacen normalmente solas, sino que en muchas ocasiones flora y fauna produce miles de semillas o embriones de los que solo algunos fructifican. Esta sobreabundancia es la sobreabundancia de Dios. Cf. David Jou, *Dios, cosmos, caos* (Sigüeme. Salamanca 2015), 159-188; Cf. Elizabeth A. Johnson, *Pregúntale a las bestias* (Sal Terrae Santander 2015), 45-99.

La comunidad, entonces crece en un clima de sobreabundancia, donde se cumple la máxima de Gál 3,28, que proclama que la diferencia es un bien querido por Dios.

El reconocimiento del otro como diferente. Fronteras que abrir, jardines que construir

Nancy E. Bedford afirma en su libro *Teología a tres voces* que la antropología teológica debe responder “de manera vivificante a las asimetrías de género que desembocan en el feminicidio. En este asunto, la escatología futurista de San Agustín necesita ceder a una escatología realizada y presente: una igualdad de género que pueda comenzar a experimentarse hoy, en la esperanza de una nueva creación en todo su esplendor”⁴⁰.

Necesitamos repensar el encuentro con el otro como una fiesta de la creación. Repensar significa intervenir en dos cuestiones y provocar una transformación en ellas. La primera tiene que ver con el auto-descentramiento. La modernidad nos ha conducido a un autocentramiento mayor que en épocas anteriores. El ser humano, situado en el centro del universo proyecta una visión sobre la realidad profundamente subjetiva, que reduce los acontecimientos a la percepción personal que se tiene de ellos. Esto supone un acortamiento de la mirada, mermando la capacidad de comprensión de la realidad. El auto-descentramiento busca una perspectiva subjetiva más amplia donde la persona pueda identificar en su experiencia religiosa otros factores, y no solamente los que le afectan personalmente. Así puede establecer relaciones de interdependencia con el medio que habita en lo concreto y con toda la creación en general.

Por otro lado, al tener una visión centrada en las propias experiencias y necesidades, absolutizamos lo que nos sucede, descompensando las relaciones de equidad con los otros, considerando que lo que nos sucede es lo más importante y por lo tanto, tiene prioridad sobre lo demás. Es lo que llama Marina Garcés el tiempo de la “credulidad”, o la necesidad imperiosa de dar siempre nuestra opinión, pues es lo único valioso que tenemos y sabemos⁴¹. Como consecuencia, nos atrofiarnos, porque nos incapacitamos para realizar una

manca 2015), 159-188; Cf. Elizabeth A. Johnson, *Pregúntale a las bestias* (Sal Terrae Santander 2015), 45-99.

Virginia Azcuy y Nancy Bedford y Mercedes Bachman, *Teología feminista a tres voces* (Ediciones Universidad Alberto Hurtado: Buenos Aires 2017), 323-24.

Marina Garcés, *Nueva ilustración radical* (Anagrama Barcelona 2017), 9

observación activa (una crítica) de la realidad, es decir, percibir los detalles que nos describen la realidad del otro. Es cada vez más frecuente que pasemos por la cotidianeidad sin observarla, sin analizar las circunstancias y los factores que la conforman y propician unas u otras situaciones y consecuencias. Perdemos la conciencia de la realidad, de su paso por nosotros.

La propuesta para auto-educar la experiencia religiosa personal sería hacer el proceso contrario, auto-descentramos para salir al encuentro con el otro, pues en la diferencia se da el fenómeno maravilloso del reconocimiento personal, al tiempo que se reconoce al otro con el que me encuentro.

La segunda cuestión tiene que ver con el des-androcentramiento desde una perspectiva colonial, es decir, un des-androcentramiento del modelo de hombre blanco y europeo, que monopoliza las miradas antropológicas sobre la *imago Dei*. El desarrollo de unas prácticas políticas y económicas más individuales, propician un refuerzo de centramiento en la realidad masculina⁴². Cuando lo público y lo privado se ha desdibujado con la pluralidad y la globalidad, lo masculino se impone sobre lo femenino con violencia, y las categorías culturales globales se piensan y se ejecutan en masculino, sin tener en cuenta la voz de las mujeres y las problemáticas que les afectan. Nos encontramos, por tanto, con unas prácticas androcéntricas que dificultan el empoderamiento femenino y la conquista de la equidad. La participación en este mundo, pensada desde las categorías machistas, depende del grado de asimilación que las mujeres hagan de estas prácticas. Con la aceptación del modelo, las mujeres abandonan las formas de pensamiento propias y las respuestas que dan –desde su diversidad– a sus problemas y a los de los demás.

La tarea de auto-educación de la experiencia religiosa, en este caso, sería aceptar la crítica antropológica feminista postcolonial⁴³ como una herramienta para recordarnos la diversidad de la realidad humana, al tiempo que aprendemos a pensar la alteridad como diversidad, pensar la interculturalidad como identidad, y pensar la convivencia como herramienta de cohesión y crecimiento. El otro se ve, entonces, como una oportunidad de ampliar nuestra concepción del mundo a partir de su diferencia, con todas sus peculiaridades. También se recibe como una oportunidad de profundizar en el misterio de la experiencia de Dios del que participamos como imagen de Dios y cauce la misericordia de la divinidad en la creación.

⁴² Gebara, *Intuiciones Ecofeministas*, 96.

⁴³ Cf. O'Hara, *In the Embrace of God*, 161-189.

Es un proceso de aproximación a la otra o el otro, en el que tienden a surgir elementos propicios para la práctica de la paz, la tolerancia, la igualdad y la justicia. Partimos pues de un modelo de sociedades interculturales que suponen “interacción, intercambio, apertura y solidaridad efectiva: reconocimiento de los valores, de los modos de vida, de las representaciones simbólicas, bien dentro de los códigos de una misma cultura o bien entre culturas distintas”⁴⁴. Somos hombres y mujeres creados a imagen de Dios, portadores de plenitud y afectados a la vez de limitaciones humanas. Esta ambigüedad es el lugar teológico que nos pone en salida hacia el otro/la otra entendiendo su diferencia como propia de la imagen de Dios.

Por último, mucho más profunda es la conversión personal a la empatía, que tiene que ver con las raíces de misericordia que hay alojadas en nosotras y nosotros por nuestra condición de *imago Dei*. La capacidad empática del ser humano está anclada en la capacidad de gemir y clamar de Dios al lado de la creación que sufre y clama⁴⁵. La empatía compasiva bien ejercida supera el concepto de tolerancia para ahondar en la noción de solidaridad. La idea de que la narrativa de las mujeres es lugar teológico (presente en la obra de Johnson⁴⁶) va acompañada de otro concepto fundamental, el de la solidaridad o sororidad. Memoria y narrativa aseguran el carácter práctico de la fe⁴⁷, que: (a) reinterpreta las fuentes antropológicas; (b) reconoce, interpreta y explica la biografía de las mujeres como lugar teológico y (c) adquiere una estructura solidaria⁴⁸ encaminada al empoderamiento. Es la solidaridad-sororidad, derivada de lo anterior lo que permite una comunión-inclusiva.

La empatía unida a la sororidad produce prácticas discursivas deliberativas y persuasivas y tiene un imaginario rico. Educa las distintas formas humanas

⁴⁴ Mary Nash, “Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género”, en M. Nash y D. Marre (eds.), *Multiculturalismos y género: un estudio interdisciplinar* (Bellaterra: Barcelona 2001), 21-47.

⁴⁵ William A. Dyrness y Oscar García-Johnson, *Theology without borders* (Baker Academic: Grand Rapids 2015), 81-83.

⁴⁶ Cf. Elizabeth A. Johnson, *La que es: el misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Herder: Barcelona 2002); Elizabeth A. Johnson, *Pregúntale a las bestias* (Sal Terrae: Santander 2015); Johnson, *Friends of God and Prophets*. Una teología sororal-solidaria que Johnson ha desarrollado a partir del pensamiento de J.B. Metz: “narrative memory in solidarity”.

⁴⁷ Johnson, *Friends of God and Prophets*, 164.

⁴⁸ La “memoria narrativa” alcanza su verdadera estatura “dramática” – en el sentido de Balthasar –, cuando se traduce en un plan de practicar la solidaridad, entendiendo a ésta como «un tipo de comunión en la cual se llega a una conexión profunda con los otros de modo tal que los sufrimientos y alegrías devienen parte de lo que concierne a cada uno y una huella hacia la acción transformativa.” Johnson, *Friends of God and Prophets*, 175.

de sentir, de ser, de comunicar, de comprender, de relacionarse, de expresar la propia cosmovisión, deja que la subalterna sea capaz de convivir en contextos plurales y cambiantes sin sentirse sola.

Conclusiones

Parafraseando a Bedford, nos toca realizar una antropología teológica en clave escatológica. La experiencia de Dios nos conduce hoy a dotar a los cuerpos de esperanza. Dios se revela como cuerpo encarnado, Mayra Rivera lo llamará Spirit-flesh⁴⁹. Los cuerpos humanos, de mujeres y hombres, los cuerpos de los seres vivos, todos ellos, que conforman el cuerpo ecológico que es el universo, necesitan del amor de Dios para la plenitud de la vida. Cuerpos materiales, sexualizados, finitos, estigmatizados, vulnerables. Todos, imagen de Dios, son cauce de expresión del mayor misterio de nuestra carne (*flesh*), Jesús de Nazareth⁵⁰. Esta expresión del misterio de la encarnación – “el mayor misterio de nuestra carne (*flesh*)” – amplía la forma metodológica con la que apreciamos lo real y lo finito de nuestros cuerpos⁵¹, en los cuales descubrimos la sabiduría con la que Dios sostiene nuestras vidas y la Vida de la creación. En este sentido, nuestra vida (nuestros “cuerpos de carne”) es un río de esperanza que empapa el sustrato de la Vida, y que está destinado a construir un jardín renovado. Y los jardines solo pueden mantenerse abonándose con el desarrollo de cuatro actitudes: la resistencia, la resiliencia, el decir-nos y la creatividad:

- Una antropología teológica en resistencia, que se compromete en dotar a las personas y a la naturaleza de estrategias de supervivencia, de cooperación y de reciprocidad para poder enfrentar la conflictividad y poder transformar la realidad desde la resistencia frente al mal que nos aborda. Dios, Espíritu-encarnado (*spirit-flesh*) da forma con su presencia en nosotras a

⁴⁹ Mayra Rivera, “Thinking bodies”, en Ada María Isasi-Díaz y Eduardo Mendieta (eds.), *Decolonizing Epistemologies: Latino Theology and Philosophy* (Fordham University Press: New York 2012), 221-225. El término *flesh* en inglés tiene difícil traducción al español, pues hace referencia a la carne de la piel, al “pellejo” en un vocabulario castellano más vulgar. Se aleja del concepto de carne de la teología tradicional, para darle una sentido más cercano a la idea de que a través del cuerpo estamos conectados a la realidad (a través de los sentidos) y también trascendemos a ella al hacemos conscientes de su vulnerabilidad y a la vez de nuestra capacidad de albergar la infinitud de Dios en una carne finita.

⁵⁰ Gebara, *Longing for Running Water*, 184

⁵¹ Rivera, “Thinking bodies”, 221.

una nueva realidad histórica⁵² y perturba y rompe las normas kyriarcales en favor de los cuerpos femeninos que sufren.

- Una antropología teológica resiliente, que desarrolla aprendizajes basados en la confianza en Dios y el diálogo con lo diferente. Asume los conflictos y los enfrenta buscando soluciones creativas, desde la hospitalidad y la justicia⁵³, que reconstruyan a las mujeres y las empodere como ciudadanas que construyen solidaridad desde una experiencia religiosa compasiva.
- Una antropología teológica del decir-nos, que desarrolla estrategias para nombrarnos y visibilizarnos⁵⁴. Que solo encuentra su propia definición en las palabras y miradas que dirige al diferente donde se reconoce la imagen de Dios. Desde el reconocimiento del otro como rostro del Espíritu-encarnado, se trabaja para que estas miradas sean devueltas en igualdad, recordando que la relacionalidad y la comunidad que esta produce, son fuente de co-creación (capacidad de dar vida).
- Una antropología teológica creativa, que apuesta por la exploración de oportunidades y por la asunción de riesgos para obtener una justicia mayor. Esta antropología profética/escatológica aprende de los errores como oportunidad de reflejar más plenamente a Dios en el cuerpo de las mujeres, no a pesar de sus cuerpos⁵⁵, sino a través de sus cuerpos. Una antropología que está siempre alerta a las distorsiones que el sistema patriarcal destructor produce en la comprensión de la plenitud humana, buscando caminos disruptivos para plenificar el don de Dios recibido.

Tengo la esperanza de que en 2027 no confundamos realidad con ficción. Que las escenas de la película de Anfonso Cuarón no sean precursoras de una realidad similar. Tengo la esperanza de que el cuerpo migrado de las mujeres se encamará en el sacramento de salvación de la Iglesia. El “sacramento de la extranjera” pondrá a prueba nuestra fe y nos salvará.

Silvia Martínez Cano (1975), Doctora en Educación Artística por la Universidad Complutense de Madrid, Licenciada en teología Fundamental por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas, Master en Artes Visuales y

⁵² Rivera, “Thinking bodies”, 223.

⁵³ Cf Namssoon Kang, *Cosmopolitan Theology: Reconstituting Planetary Hospitality Neighbor-Love, and Solidarity in an Uneven World* (Chalice Press: Saint Louis 2013), 21-31, 126-179.

⁵⁴ Kang, “Teología desde un espacio de intersección”, 83.

⁵⁵ González, *Creada a imagen de Dios*, 236. Cf. Johnson, *La que es*, 287-290.

Silvia Martínez Cano
Claves teológicas para la construcción de un imaginario a favor del reconocimiento del otro

Educación, Licenciada en Bellas Artes y Restauración. Actualmente está realizando un doctorado en Trinidad y estética teológica.

Es profesora de Teología Fundamental en el Instituto Superior de Pastoral (Universidad Pontificia de Salamanca) y profesora de Artes en la Universidad Pontificia de Comillas.

De formación interdisciplinar: Trinidad, estética teológica, arte religioso, arte e iconografía, arte y religiones, arte y educación religiosa, Teología Feminista, arte y espiritualidad, Eclesiología, Teología Pastoral... Además, domina la investigación desde perspectiva de género, siendo su tesis doctoral un trabajo interdisciplinar entre teología, arte, didáctica de la educación y género.

Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) a la European of Women in Theologican Research (ESWTR) y a la Asociación de Mujeres en las Artes Visuales (MAV). smartinez@comillas.edu