



ALETHEIA

Montserrat Escribano Cárcel

# Trinidad, deseo y subversión

La vida trinitaria de las mujeres

*evd*

# Trinidad, deseo y subversión

MONTSERRAT ESCRIBANO CÁRCEL (ed.)

Consejo de redacción de ALETHEIA

Dirección y coordinación:

Silvia Bara Bancel, Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Consejo asesor:

Mercedes Arbaiza Vilallonga,  
Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea (Bilbao)

Virginia Raquel Azcuy,  
Pontificia Universidad Católica Argentina (Buenos Aires)

Carmen Bernabé Ubieta,  
Universidad de Deusto (Bilbao)

María Luisa Brantt Gómez,  
Universidad Católica de la Santísima Concepción (Chile)

Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa,  
Universidad Complutense (Madrid)

Carme Soto Varela,  
investigadora independiente (Madrid)

Teresa Toldy,  
Universidad Fernando Pessoa (Oporto)

Olga Consuelo Vélez Caro,  
Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá)

María del Socorro Vivas Albán,  
Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá)

Trinidad,  
deseo y subversión  
La vida trinitaria de las mujeres

---

MONTSERRAT ESCRIBANO CÁRCEL (ed.)

*evd*

Editorial Verbo Divino  
Avenida de Pamplona, 41  
31200 Estella (Navarra), España  
Teléfono: 948 55 65 11  
Fax: 948 55 45 06  
[www.verbodivino.es](http://www.verbodivino.es)  
[evd@verbodivino.es](mailto:evd@verbodivino.es)

Diseño de colección: Francesc Sala

© Asociación de Teólogas Españolas (ATE), 2021  
© Editorial Verbo Divino, 2021

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España – Printed in Spain

Depósito legal: NA 000-2021

ISBN: 978-84-9073-000-0

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 917 021 970 / 932 720 447).

«¡Cuando las cosas llegan a los centros  
no hay quien las arranque!».

FEDERICO GARCÍA LORCA, *Bodas de sangre*

*Dedicado a (todos) los deseos de las mujeres  
que solo la Trinidad puede bastar*



# ÍNDICE

---

---

9 *Autoras*

---

21 *Prólogo. EL DESEO ESTÁ EN LOS CENTROS*  
Montserrat Escribano Cárcel

---

27 1  
LA TRINIDAD, EL DESEO Y LA DISPUTA  
CONTEMPORÁNEA SOBRE EL GÉNERO  
Sarah Coakley

27 1. TRES TESIS CENTRALES

31 2. EL TESTIMONIO BÍBLICO SOBRE LA ORACIÓN Y EL DESEO:  
ENCONTRARSE CON DIOS COMO «TRINO»

37 3. REPENSAR EL «GÉNERO» A TRAVÉS DEL PRISMA DE  
LA ORACIÓN Y EL DESEO: ¿POR QUÉ IMPORTA EL «GÉNERO»?

46 4. EL GÉNERO, LA TRINIDAD Y LA ENCARNACIÓN

51 5. CONCLUSIONES: ¿HACIA DÓNDE CONDUCE «EL GÉNERO EN DISPUTA»?

---

55 2  
«SEÑOR, DAME DE ESA AGUA» (Jn 4,15).  
EL DESEO DE DIOS QUE IMPLICA, COMPLICAY CO-IMPLICA  
Elisa Estévez López

55 1. INTRODUCCIÓN

59 2. IDENTIDAD DE LA MUJER DE SAMARÍA:  
CLAVES DE LECTURA E INTERPRETACIÓN LIBERADORAS

60 2.1. Una historia de misión (Jn 4,1-42)

62 2.2. Una historia de revelación y fe

63 2.3. Una historia tipo

68 3. EL DESEO DE DIOS QUE SE ABRE PASO EN LOS MÁRGENES (JN 4,1-6)



69	3.1. Un encuentro con una mujer samaritana en una región heterodoxa y despreciada
71	3.2. Ser deseados por Dios: una puerta abierta al deseo de Él
74	4. DESPERTAR Y CONECTAR CON EL DESEO DEL «AGUA VIVA» (JN 4,7-15)
75	4.1. De las preguntas a la Pregunta
77	4.2. Itinerario para conectar con el Deseo de Vida
84	5. AHONDAR EN EL DESEO DE DIOS Y REHABILITAR LOS PROPIOS DESEOS (JN 4,16-28)
85	5.1. Una invitación a ampliar consciencia y discernir
87	5.2. Tocar el Deseo escuchando al Otro
88	5.3. Dar culto a Dios en espíritu y en verdad y confesar al Mesías
91	6. EL DESEO QUE IMPLICA, COMPLICA Y CO-IMPLICA (JN 4,29.39-42)
97	7. CONCLUSIÓN

---

101 3  
«LUZY FUEGO VIVOS». LA TRINIDAD  
SEGÚN HILDEGARDA DE BINGEN  
Teresa Forcades i Vila

101	1. INTRODUCCIÓN
106	2. LA FORMA DE REPRESENTAR LA PRIMERA PERSONA DE LA TRINIDAD
114	3. LA FORMA DE REPRESENTAR LA SEGUNDA PERSONA DE LA TRINIDAD
119	4. LA FORMA DE REPRESENTAR LA TERCERA PERSONA DE LA TRINIDAD
122	5. LA FORMA DE REPRESENTAR LA UNIDAD DE LA TRINIDAD
124	6. EL ABRAZO DEL AMOR MATERNO DEL DIOS QUE NOS ALIMENTA
127	7. REFLEXIONES FINALES

---

131 4  
EL DESEO (DE LO) INFINITO.  
EMMANUEL LEVINASY LA APERTURA A LA ALTERIDAD  
Olga Belmonte García

131	1. INTRODUCCIÓN
134	2. EL DESEO DE LO INVISIBLE
140	3. EL DESEO DE BONDAD
146	4. EL DESEO DE JUSTICIA
150	5. CONSIDERACIONES FINALES

- 
- 157 5  
«LA VIDA ESTÁ LLENA DE SENTIDO A PESAR DE TODO».  
GESTOS PARA UNA MÍSTICA DE RESISTENCIA  
Emilia Bea Pérez
- 157 1. EL DESEO DE LUZ PRODUCE LUZ  
163 2. PASIÓN Y COMPASIÓN  
176 3. TESTIGO PARA LA HISTORIA
- 
- 183 6  
LA VIDA TRINITARIA DE LAS MUJERES.  
LA SUBVERSIÓN DE LA REALIDAD  
Silvia Martínez Cano
- 183 1. A DÓNDE Y CÓMO DIRIGIR NUESTRA MIRADA  
186 2. LA REALIDAD DES-CORPORALIZADA  
186 2.1. Deseo, cultura y des-corporalización  
191 2.2. La satisfacción del deseo: cuerpos que desean,  
cuerpos que no importan  
194 3. LA VIDA TRINITARIA DE LAS MUJERES  
194 3.1. Re-corporalizarse en Dios Trinidad. El deseo de Dios  
199 3.2. El placer de Dios. La verdadera experiencia  
202 3.3. Sobreabundancia trinitaria y comunicación  
208 4. LA SUBVERSIÓN DE LA REALIDAD.  
DE LOS CUERPOS QUE NO IMPORTAN A LOS CUERPOS RESUCITADOS  
208 4.1. La contraculturalidad de la vida trinitaria  
212 4.2. Ser palabra y acción subversiva de Dios  
215 5. BREVE PROCLAMA SUBVERSIVA



## AUTORAS

### **Emilia Bea Pérez**

Profesora titular de filosofía del derecho y filosofía política de la Universitat de València. Miembro de la comisión de coordinación académica del Máster Universitario en Derechos Humanos, Paz y Desarrollo sostenible, de la comisión académica de doctorado sostenibilidad y paz en la era posblobal. Su principal área de investigación se refiere a la producción filosófica femenina, con especial atención al pensamiento de Simone Weil. Partiendo de esta perspectiva, trabaja diversos temas relacionados con los derechos humanos, la tortura, los deberes, la justicia restaurativa y la resistencia frente a la barbarie. Como resultado de su investigación doctoral publicó: *Simone Weil. La memoria de los oprimidos* (Madrid: Encuentro, 1992). Más tarde ha seguido recopilando textos sobre esta autora y, últimamente, editó *Simone Weil. La conciencia del dolor y de la belleza* (Trotta: Madrid, 2010). También ha abordado la obra de pensadoras como Edith Stein, Hannah Arendt, Etty Hillesum o Maria Skobtsov, sobre la que escribió el libro *Maria Skobtsov. Una emigrant morta als camps de concentració nazis* (Barcelona: Publicacions d'Abadia de Montserrat, 2004), traducido al castellano (Madrid: Narcea, 2007) y al italiano (Catalupa: Effata, 2009). En esta línea se sitúan otras de sus publicaciones, como el trabajo «Mística y política en el discurso femenino contemporáneo», *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 41 (2007), el libro *Testimonis del segle XX* (Barcelona: Publicacions d'Abadia de Montserrat, 2001), la edición del libro de Adrià Chavarria, *Etty Hillesum. Un ungüent per a tantes ferides* (Paiporta: Denes, 2011). Acerca de cuestiones relacionadas con los derechos humanos destaca su contribución al libro colec-

tivo *Questioni di vita o morte. Etica pratica, Bioetica e Filosofia del Diritto* (Turín: Giappichelli, 2007) o «La justicia transicional desde un enfoque restaurativo: Una mirada al proceso sudafricano veinticinco años después», *Anuario de filosofía del derecho* 36 (2020) 140-177.

### **Olga Belmonte García**

Doctora en Filosofía, mención europea, por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid. Máster en Dirección de Proyectos culturales de La Fábrica y la Fundación Contemporánea Profesora Asociada en la Universidad Complutense de Madrid, del área de Filosofía Moral, Departamento de Filosofía y Sociedad. Hasta 2019 fue profesora durante de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), donde dirigió el Máster en Filosofía *Condición humana y trascendencia* desde 2016 a 2019. Miembro fundador(a) de la *Asociación Deconstruye. Habitando los márgenes*. Miembro del Grupo de Investigación *Normatividad, Emociones, Discurso y Sociedad*, y del Proyecto de Innovación Docente en Filosofía: *Precariedad, exclusión y diversidad funcional (discapacidad): lógicas y efectos subjetivos del sufrimiento social contemporáneo (II)*, de la Universidad Complutense de Madrid y coordinados por Nuria Sánchez Madrid. Miembro del consejo editorial de Herder y del consejo de redacción de la revista *Argumenta Philosophica*, editada por Herder. Algunas de sus publicaciones más recientes son: *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*. Madrid: UPCO, 2012; La coordinación de *El deber gozoso de filosofar. Homenaje a Miguel García-Baró*. Salamanca: Sígueme, 2018); *De la indignación a la regeneración democrática*. Madrid: UPCO, 2014; *Pensar la justicia, la violencia y la libertad*. Madrid: UPCO, 2012 y «El reconocimiento de la homosexualidad», editado por Francisco Javier de la Torre Díaz (Madrid: Dykinson, 2020, 211-226).

### **Sarah Coakley**

Catedrática Norris-Hulse de Teología en la Universidad de Cambridge (Reino Unido). Actualmente, es catedrática honoraria de la

Universidad de Saint Andrews, catedrática visitante de la Universidad Católica Australiana, así como miembro del Oriel College (Oxford) y Murray Edwards College, en Cambridge (Reino Unido). Estudió Teología en las universidades de Cambridge y Harvard, doctorándose en la Universidad de Cambridge (1983). En su carrera académica ha sido profesora en las Universidades de Lancaster, Oxford, Harvard, Princeton y Cambridge. Ha recibido doctorados *honoris causa* en Teología por las universidades de Lund (2006), Saint Andrews (2014), Toronto (2015) y Londres (2017). En 2012 impartió las conocidas Conferencias Gifford en la Universidad de Aberdeen y en 2016 la prestigiosa Conferencia Boyle (Londres). En el ámbito eclesial fue ordenada en la Iglesia Anglicana (diaconado, 2000, pastorado, 2001). Tiene una numerosa bibliografía, entre ellas destacamos: *Christ Without Absolutes: A Study of the Christology of Ernst Troeltsch* (1988, su tesis doctoral), *Religion and the Body* (ed., 1997), *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender* (2002), *Re-Thinking Gregory of Nyssa* (ed., 2003), *Re-Thinking Dionysius the Areopagite* (co-ed., 2009), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity* (co-ed., 2012), *The New Asceticism: Sexuality, Gender and the Quest for God* (2015), *For God's Sake: Re-Imagining Priesthood and Prayer in a Changing Church* (co-ed., 2016). *Spiritual Healing: Science, Meaning and Discernment* (ed., 2020). Además, lleva varios años trabajando en una teología sistemática en cuatro volúmenes, de la que ha publicado el primero: *God, Sexuality and the Self. An Essay on the Trinity* (2013). En castellano podemos leer: «Epílogo: “Ontología relacional”, Trinidad y ciencia», en *La Trinidad y un mundo entrelazado*, editado por John Polkinghorne (Estella: Verbo Divino, 2013), 231-249.

### **Montserrat Escribano Cárcel**

Doctora en Filosofía, mención europea y Premio extraordinario al doctorado 2016-2017, por la Universitat de València. Máster en Ética y Democracia y Licenciada en Humanidades, por la Universitat de València. Licenciada en Teología por la Facultad de Teología (València). Profesora de la Facultad de Teología «San Vicente Fe-

rrer» y del Instituto Superior de Ciencias Religiosas (València). Ha sido miembro de la Junta directiva de la *European Society of Women Theological Research* (ESWTR) hasta el 2019 y en la actualidad forma parte de la Junta directiva de la Asociación de Teólogas Española (ATE). Pertenece al *College Theology Society* (CTS) y al Grupo de Investigación en Bioética de la Universitat de València (GIBUV). Forma parte también del consejo de redacción de la revista *Iglesia Viva* y del Equipo de formación de Cáritas diocesana de València. Algunas de sus publicaciones recientes son: «Justicia de género. El género de la justicia. Hacia una teología kenótica desde la compasión-misericordia», en *Pisar tierra sagrada. Ecología y justicia*, editado por Antonina Wozna (Estella: Verbo Divino, 2019) 101-130; «La ética neurocordial. Generar esperanza como valor social», en *Ética y democracia. Desde la razón cordial*. Editado por Elsa González-Esteban, José Luis López-González, Marina García-Granero, Juan Carlos Siurana Aparisi (Granada: Comares, 2019), 179-186; «Neurotheologies and Sexualities». En *Contemporary Theological Approaches to Sexuality*, editado por Lisa Isherwood y Dirk von der Horst (Londres: Routledge, 2018), 71-89; «Intimidad humana: ciencias de la vida, neuroteología fundamental y ciberfeminismo». *Ex æquo*, 37 (2018) 95-109; «La esperanza que nos habita. Aportaciones desde algunos personajes bíblicos para la vida consagrada», en *CONFER*, 59, núm. 225 (2020) 33-67 y «María de Nazaret y el papel de las mujeres en la iglesia de hoy. Hacia una mariología crítica», en *¿Es Maria de Nazaret, encara avui, un model per a la dona en l'església?*, coordinado por Cristòfol-A. Trepal i Carbonell (Poblet-Barcelona: Scriptorium Populeti, TGA, 2019), 39-74.

### **Elisa Estévez López**

Doctora en Sagrada Escritura por la Universidad Pontificia de Comillas. Licenciada en Historia Contemporánea por la Universidad de Santiago de Compostela y Licenciada en Teología Bíblica (Sagrada Escritura) por la Universidad Pontificia Comillas. Profesora titular del Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la

Iglesia de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y coordinadora de los programas de Doctorado de Teología y Derecho Canónico en esta universidad. Presidenta de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) desde el año 2001 al 2006. Miembro del Consejo Directivo de la Asociación Bíblica Española desde el año 2001 al 2010. Pertenece al Grupo de investigación sobre los orígenes del cristianismo (GISOC). Entre sus publicaciones cabe destacar: *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: Una nueva mirada*. San Pablo-Comillas: Madrid, 2008; «Transformative Spirituality and Mission as Healing and Reconciliation», *International Review of Mission* 98, 2 (2009) 283-301; «Breaking or Submitting? Male Control of Female Body in the Apocryphal Acts». En *Geschlechterverhältnisse und Macht. Lebensformen in der Zeit des frühen Christentums*, editado por Irmtraud Fischer y Christoph Heil (Viena-Berlín: LIT Verlag 2010), 128-160; *Qué se sabe de... Las mujeres en los orígenes del cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2012); «La figura de la samaritana en el comentario sobre Juan de Orígenes de Alejandría», *Reseña Bíblica*, 95 (2017); «Memoria y escritura en el Evangelio de Juan», *Reseña Bíblica*, 95 (2017) y «Una apuesta por la resignificación de la memoria de las mujeres en la Biblia», en *Resistencia y creatividad. Ayer, hoy y mañana de las teologías feministas*, editado por Carmen Picó (Estella: Verbo Divino, 2015), 97-114.

### **Silvia Martínez Cano**

Doctora en Educación por la Universidad Complutense de Madrid, Licenciada en Teología Fundamental por la Universidad de Deusto y Máster en Artes visuales y Educación por la Universidad de Barcelona. Profesora de Artes y Educación en la Universidad Pontificia de Comillas, y profesora de distintas materias de Teología Fundamental y Pastoral en el Instituto Superior de Pastoral en el Instituto San Pío X y en el Instituto Teológico de Vida Religiosa, todos pertenecientes a la Universidad Pontificia de Salamanca. Sus publicaciones más recientes son: *Mujeres espiritualidad y liderazgo, De la mística a la acción* (Madrid: San Pablo, 2019); «Claves teológicas



para la construcción de un imaginario a favor del reconocimiento del otro», *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 28 (2020) 65-84; «Hablar de sinodalidad es hablar de mujeres», en *En camino hacia una Iglesia sinodal*, coord. por Rafael Luciani y M<sup>a</sup> Teresa Compte (Madrid: PPC, 2020), 347-368; «Dios en instagram. Apuntes para una nueva teología estética». En Katia Mendonça, Helio Figueiredo da Serra Netto, Irene de Jesus Silva (orgs.), *Imagem, arte, ética e sociedade: percursos da pesquisa* (Belém: Marques Editora, 2020), 163-185; «Amores que liberan. El Dios solidario que libera a las mujeres desde la cruz», en *Cain ¿dónde está tu hermana? Dios y la violencia contra las mujeres* (Estévez Verbo Divino, 2017) 131-163. Dirige la colección *Mujeres bíblica* (Madrid: San Pablo) para el habla hispana.

### **Teresa Forcades i Vila**

Teresa Forcades i Vila es médica, teóloga y monja benedictina en el monasterio de montaña de Sant Benet de Montserrat (Cataluña, España). Máster en Divinidad (Harvard, 1997), doctor en Medicina por la Universitat de Barcelona, en 2004 y doctor en Sagrada Teología por la Facultat de Teologia de Catalunya, 2007. Ha publicado *Faith and Freedom* (Polity Press, 2016) y *Crimes and Abuses of the Pharmaceutical Companies* (Cristianisme i Justícia, Cuaderno 124, 2006). Parte de su obra ha sido traducida al castellano, al catalán y al italiano, entre ellos, *La teología feminista en la historia* (2007), *Ser persona, avui* (Ser persona hoy, 2011), *Per amor a la justícia: Dorothy Day i Simone Weil* (Por amor a la justicia: Dorothy Day y Simone Weil, 2015), *Els reptes del Papa Francesc* (Los retos del Papa Francisco, 2017) y *Il Corpo, Gioia di Dio: la materia come spazio di incontro tra divino e humano* (¿El cuerpo, templo de Dios? La materia como lugar de encuentro entre lo humano y lo divino, 2019). Desde 2011 enseña en su monasterio cursos sobre temas teológicos y médicos. También ha sido profesora en la Universidad Humboldt de Berlín (2013-14) y en la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México (2018-2019). Entre 2015 y 2018 se tomó una

excedencia en su monasterio (exclaustración) para activarse políticamente en el movimiento independentista catalán. Es directora, desde 2017, de la revista de pensamiento crítico cristiano *Iglesia Viva* y conduce un programa de radio semanal en la radio catalana (Pàgines que m'han corprès) en Radio Estel. Dirige también de la Escuela Monástica Sinclética.



MONTSERRAT ESCRIBANO CÁRCEL

# PRÓLOGO

## EL DESEO ESTÁ EN LOS CENTROS

El deseo se amasa y con el tiempo va adquiriendo forma y realidad. Desear es una emoción primera que, al crecer, gana fuerza y presencia. Habita en nuestro interior y, de un modo desigual, aparece unas veces con fuerza mientras que otras, se disipa. Si el deseo permanece en el cuerpo, logra forjar la experiencia interior ya que tiene la capacidad de excitar nuestras conexiones sinápticas y de quedar guardado y recogido entre nuestras memorias. Así, el deseo crea y acondiciona nuestra interioridad. A menudo, viene a través del reclamo de algo externo que, de manera consciente o imperceptible, desata emociones, pensamientos y acciones. A la vez, mueve y modela nuestra intimidad porque lo deseado, al ser reconocido, consigue atraer y centralizar buena parte de lo que somos. Este libro recoge algunas de estas reflexiones y lo hace desde una perspectiva poco explorada: el deseo de las mujeres y el deseo pensado por ellas mismas. Sus autoras son teólogas y filósofas que se adentran en los anhelos y en lo que ello significó para la vida creyente de hombres y de mujeres.

El deseo, el ansia, la impaciencia, las ganas irrefrenables o las pretensiones por que algo suceda son temas que pueden recorrerse a lo largo de los todos los libros bíblicos. Podríamos establecer un itinerario bíblico por el que pasear de la

mano de un deseo que guía la búsqueda y la necesidad por inaugurar y repetir encuentros entre la divinidad y aquellas gentes que se estremecieron ante el único Dios. En esta exploración encontraríamos múltiples muestras poéticas como las que encontramos en los textos de los salmistas: «Juro que allano y aquieto mi deseo. Como un niño en brazos de su madre, como un niño sostengo mi deseo» (Sal 131,2). Otro tramo estaría formado por las formas expresivas de los libros proféticos, por ejemplo, cuando escriben: «Consultan mi oráculo a diario, muestran deseo de conocer mi camino como si fueran un pueblo que practicara la justicia y no abandonase el mandato de su Dios. Me piden sentencias justas, desean tener cerca a Dios» (Is 58,2). El itinerario bíblico, descrito de este modo, nos llevaría a transitar por los deseos ligados a lo que llamamos las pasiones y el amor que se deleita con aromas y sabores. El libro donde magistralmente quedan inmortalizadas estas búsquedas y encuentros es «el más bello cantar» y entre sus poemas encontramos expresiones como: «¡Que me bese con besos de su boca! Son mejores que el vino tus amores, es mejor el olor de tus perfumes» (Cant 1,2); «¿A dónde fue tu amado, la más bella de todas las mujeres? ¿Adónde fue tu amado? Queremos buscarlo contigo» (Cant 6,1).

En el itinerario, sin embargo, también hay huecos en los que el deseo masculino descarga su fuerza contra el cuerpo femenino, poniendo su integridad y su vida en peligro, como en el caso de Judit: «Judit entró y se sentó. Al verla, Holofernes se turbó, y la pasión lo agitó con un deseo violento de unirse a ella, porque desde la primera vez que la vio esperaba la ocasión de seducirla» (Jdt 12,16). Quizá el episodio más hiriente sea el de aquella mujer del libro de Jueces del que no sabemos su nombre. De ella se dice solo su papel con respecto

al varón, es la concubina. Todo sucede una noche de regreso a su casa en Belén de Judá. El hombre que les ha hospedado y su marido deciden echarla a ella y a su hija de la casa como respuesta que acalle el deseo de otros hombres: «Mirad, están mi hija soltera y su concubina; os las voy a sacar y abusáis de ellas y hacéis con ellas lo que queráis; pero a ese hombre no se os ocurra hacerle tal infamia» (Jue 19,26). Su cuerpo, tras ser abusado encontrará la muerte y será despedazado en doce trozos que su marido envió por todo Israel.

A los instintos, los abusos, la crueldad y la violencia se les ha dedicado innumerables tratados teológicos y son pocos los filósofos que hayan dejado de asomarse a estas cuestiones por cuanto de interesantes tenían para la comprensión de la condición humana. Aunque la diversidad de temas, de estilos de escritura y de público al que se dirigen es mucha, encontramos, entre esta ingente producción de conocimiento religioso y filosófico, elementos comunes que suelen repetirse. Uno de ellos es que el deseo es algo incontrolable, difícil de acotar y que no siempre queda sujeto dentro de los límites de la sensatez, la prudencia o el juicio. En la tradición del pensamiento occidental, el deseo se ligó con facilidad a las mujeres, al mundo femenino y a su sexualidad. En este imaginario, fueron asimiladas también con el mundo natural y sus fuerzas incontrolables. La construcción de esta mirada, las retóricas y las perspectivas adoptadas reforzaron el mundo mental masculino en el que fueron socializadas todas las generaciones. Por su parte, los varones debían responsabilizarse de reprimir, dominar y conquistar aquello que habían heredado. Mientras, que ellas representaron por excelencia el objeto del deseo, lo oscuro, lo que no se conoce por completo, lo que atrae de modo irresistible, lo que es voluptuoso, lo que escapa al control y que, por lo tanto, ha de ser sometido. Es-

tos marcos mentales se reforzaron a partir de ciertas interpretaciones de los textos mitológicos, como el relato creacional del libro del Génesis, o con los relatos sobre los dioses de culturas como la griega. De este modo, la cultura semítica, la griega y, posteriormente la romana, configuraron una genealogía y un denso universo simbólico que aún, con distancia y matices, fue compartido. El resultado es que estos saberes y modos de conocimiento saturaron no solo el espacio cognitivo, sino también el espiritual y el religioso.

La fuerza de la repetición sella las memorias, pero no las agota por completo. Por ello, es posible asomarnos una y otra vez a las genealogías del conocimiento. Estos procesos teológicos y gracias a los instrumentos intelectuales, como son el género y las hermenéuticas críticas, desvelan que en el interior de estas genealogías hay recorridos, existencias y experiencias de lo religioso que han sido disimuladas, dañadas o escondidas. En las memorias hay espacios que muestran una *damnatio memoriae*, es decir, que esconden retazos de vidas que intentaron ser borradas o bien, difuminadas. Asomarnos de nuevo al texto misionero de la samaritana, a la potencia mística de las metáforas vividas por Hildegarde de Bingen o a la esperanza luminosa de Etty Hillesum en medio de la inhumanidad nos acercan a estos «olvidos», pero también a una posibilidad diferenciada de rozar la Trinidad. Recuperar traducciones, contextualizar metáforas y experiencias místicas, elaborar otras exégesis textuales o formular preguntas que aún no han sido respondidas son tareas teológicas que desean suscitar respuestas de amor. Así, las labores teológicas son un modo de amar la vida vivida. Para ello, deben echar mano de los lenguajes disponibles a su alcance. Los más próximos son los lenguajes filosóficos y nos recuerdan que la existencia apunta siempre a tensiones e inquietu-

des originarias. Quizá por eso, para muchas mujeres creyentes, la escritura fue refugio y un modo de ahondar en su propia interioridad.

Escribir, volcar las experiencias son cauces, entonces y ahora, para descubrir itinerarios espirituales. Son modos de reconocer la subjetividad y la identidad, pero también, son reflejo de las búsquedas y deseos de la Trinidad. Hacer teología pues orienta nuestra reflexión y busca introducirnos en ese deseo. Aunque, las tensiones, las distracciones, la dispersión continuada, el dolor infringido, las desigualdades persistentes a causa del sexo o del racismo y el sufrimiento ecocida que padece el mundo hacen que la realidad quede ensombrecida. De ahí que, este modo de comprender la teología sea también un proceso de «conversión» para que los tiempos de la pasión no se alarguen ni se perpetúen.

Anhelamos que la teología sea política y ponga en el centro los cuerpos y las vidas. Esto se logra subvirtiendo métodos, introduciendo instrumentos académicos distintos y movilizando marcos de comprensión que nos permitan sostener la vida, toda vida. Esta teología biofílica nos descubre nuestra interdependencia, no solo de las vidas y de los sistemas presentes, sino también de su pasado. Especialmente, de lo que fue sometido al silencio y al olvido y, que acabó enterrando, las respuestas trinitarias de muchas mujeres. Extender estas teologías políticas es poner en práctica la misericordia que subvierte posibilidades y que amplía espacios salvíficos. No es algo novedoso. Más bien alarga y actualiza la Palabra a la que María de Nazaret dio cuerpo, siendo ella también modelo del discipulado de las comunidades que se gestaron. Continúa apuntado el modo de entender el cuidado, como hizo María de Betania y perpetúa la tarea apostóli-



ca de la única que vio al Resucitado la mañana de la Pascua. En ellas, en las que vinieron después, este deseo erótico orientó sus deseos de cambio y su sed de un mundo distinto que la Trinidad ya apuntaba. La vida trinitaria de las mujeres ocupa y moviliza sus centros pues, como Federico García Lorca nos recordó, cuando las cosas llegan a los centros no hay quien las arranque. ¡Hágase!

València, Cuaresma, durante la pandemia de 2021

SILVIA MARTÍNEZ CANO

## 6 LA VIDA TRINITARIA DE LAS MUJERES. LA SUBVERSIÓN DE LA REALIDAD

El deseo de tu corazón no lo debes poner en otro sitio más que en mi corazón y en mi pecho humano. Solo allí serás consolada y besada por mi Espíritu.

MATILDE DE MAGDEBURGO,  
*La Luz que fluye de la Divinidad*, I, XLIII

### 1. A dónde y cómo dirigir nuestra mirada

Todas tenemos deseos. Somos seres «deseantes». Cuando conseguimos algo, ya estamos soñando con otra realidad y trazando otro camino. El deseo es el motor de la vida, pues nos saca de la apatía y nos pone en camino. Nos pone en funcionamiento, nos aporta esperanza y nos da objetivos. El deseo está esencialmente compuesto de dos elementos: un fuerte movimiento interior que puede ser entendido como motivación interna y un intenso combinado de emociones tanto positivas como negativas que dan lugar al movimiento exterior que interviene en el entorno. Sin embargo, el deseo está rodeado frecuentemente de connotaciones negativas en nuestro imaginario religioso, pues se relaciona con el deseo sexual o el deseo desordenado, la concupiscencia. Entenderlo como deseo sexual es una lectura muy restrictiva de esta característica

humana. Cuando hablamos de deseo no hablamos de eso. Hablamos de deseo profundo, que tiene que ver con el deseo de vida. El deseo interno del ser humano no es solo desear cosas, sino desear el encuentro con la realidad más allá de nuestra propia limitación. Es deseo de echar raíces en lo otro que está fuera de mí.

El deseo suscita una serie de emociones que mueven nuestro interior y estas, a su vez provocan una motivación para la acción cotidiana. El que no desea, no tiene ganas de vivir. En este sentido, cuando el deseo (motivación y emociones) se vincula a la perseverancia, es decir, a la fuerte intención de perseverar en la empresa elegida y el afán de superar los obstáculos que habrá en el camino, estamos experimentando la pasión por la realidad que nos hace abrazarla y construirla<sup>1</sup>.

Este texto pretende describir esta pasión, que se materializa, desde el marco de la experiencia religiosa, en el deseo por Dios. Desear con pasión abrazar a Dios, pues querer abrazar también la realidad con perseverancia. Por eso no solo vamos a describir el deseo de Dios, sino que vamos a valorar en qué medida el deseo por Dios nos mueve a una alteridad diferente con la creación.

El deseo perseverante, la pasión por Dios, no es el deseo más frecuente en nuestra época. Ni se da de la misma manera en unos y en otras. La cultura neoliberal y consumista fabrica otro tipo de deseos que no se pueden calificar de «perseverantes». Son deseos fugaces, que se expresan en la dinámica del

---

<sup>1</sup> Cf. Julia Moeller, «Passion and Motivation», en *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, ed. por Julia Moeller, Jacquelynne S. Eccles, Katariina Salmela-Aro, Julia Dietrich, Barbara Schneider, Robert Grassinger (Londres: Elsevier, 2015), 570-576.

consumo. Esta toma distancia con la realidad —personas, objetos, conceptos—, y los convierte en bienes de consumo de experiencias rápidas que rellenan el deseo inmediato superficial y dejan vacío el deseo profundo. Desposeen de identidad y categorizan en función de su utilidad. Por eso el deseo del consumo es un deseo no perseverante, descorporalizado, in-humano, porque también las personas son despojadas de su corporalidad singular para convertirse en objetos de uso y abuso. La expresión «corporalización» define la idea de que el cuerpo de la persona es multidimensionalidad, es decir, tiene género, sexo, geografía, economía, racionalidad, emocionalidad o relacionalidad. No se refiere solo a lo fisiológico, a la carne, sino que se trata de una carne atravesada por una historicidad concreta. Utilizar la categoría de corporalización es pasar de pensar el cuerpo como algo que se tiene, a ser pensado como cuerpo: *soy cuerpo*. Ser cuerpo no es solo habitar en él, no es suficiente verlo o tocarlo como estructura fisiológica, sino que es un órgano de voluntad, que se expresa y mueve en el mundo<sup>2</sup>. Opera en las sensaciones, tales como dolor, placer o proximidad y aprehende en la experiencia y en la interacción con la alteridad del mundo. Siendo cuerpo, vivimos la experiencia de la trascendencia al movernos en la subjetividad de lo inmanente. Por ello, solo es posible la experiencia con el Otro si pasa por nuestra carne encarnada.

Al contrario, la «des-corporalización» es restar humanidad del sujeto, arrebatarse su corporalidad (y por tanto su multidimensionalidad personal) que le hace ser cuerpo vivo y deseante. Descorporalizar un cuerpo es asumir mecanismos discursivos y

---

<sup>2</sup> Ángela María Sierra González y Olga Consuelo Vélez Caro, «Curar y levantar los cuerpos femeninos. Una lectura desde la hermenéutica crítica feminista», *Theologica Xaveriana* 62, n° 173 (2012): 199-230, aquí 206.

culturales que despojan al cuerpo de su historicidad, homogeneizándolo (despojándolo de su singularidad), naturalizándolo (reduciéndolo a sus percepciones sensitivas), sexualizándolo (reduciéndolo a pura carne reproductiva o placentera). Quien descorporaliza un cuerpo se apropia simbólica y materialmente de él, lo manipula y lo controla, lo separa de su contexto discursivo, cultural y religioso, reduciéndolo a carne «desencarnada».

La experiencia de Dios es una experiencia encarnada. No procede de una mente que descorporaliza su cuerpo para llegar a Dios, sino de un cuerpo que en su encarnación en el mundo va más allá de él experimentando la precariedad, la vulnerabilidad, la daño, la interdependencia, la exposición, la debilidad corporal y el deseo profundo de ser Vida. Es en esta experiencia donde Dios se acontece, moviendo ese deseo de vida en las múltiples dimensiones de la persona. Por eso somos cuerpo en movimiento, pues la encarnación de Dios en nuestro cuerpo mueve nuestra vida y nuestro mundo.

Este texto pretende recorrer aquel deseo profundo de Vida en los cuerpos, analizarlo, primeramente, después reflexionar sobre lo que supone para las mujeres desear a Dios hoy y por último esbozar qué consecuencias tiene esta pasión por Dios en la realidad frágil del mundo, desde la interdependencia, la vulnerabilidad y la corporalidad.

## **2. La realidad des-corporalizada**

### **2.1. Deseo, cultura y des-corporalización**

El deseo es algo connatural, como ya he señalado anteriormente. Es motor de nuestra vida. No habría inventos, ni desarrollo social o técnico si no hubieran existido personas con deseos ardientes y de no existir en el cristianismo, mujeres y

hombres «deseantes», que experimentaron una pasión irrenunciable por Dios.

El deseo es una pieza clave para nuestra existencia, pues apunta a lo más profundo y singular del ser humano, su capacidad de desear una realidad plena, iluminada, que nos ponga en relación con el resto de la creación<sup>3</sup>. El deseo es una fuerza que nos saca de nosotros mismos y nos hace vivir. Es siempre movilidad, tensión y búsqueda. Pues nuestra búsqueda está también en tensión, mantiene alerta nuestras inquietudes personales, que están necesariamente abiertas al encuentro con la alteridad y a una relacionalidad que crea vínculos de amor. Deseamos sabernos deseados por otros para activar nuestra fuente del deseo que es nuestro corazón. En el corazón está la llamada de Dios, pues desea tenernos cerca. Desde esa intimidad nos ama y se hace escuchar seduciéndonos constantemente.

También en nosotras y nosotros reside la incapacidad de considerarse amada o deseada incondicionalmente<sup>4</sup>, cuando el deseo se convierte en necesidad. Rechazamos la seducción de Dios, y nos centramos en el objeto de deseo, externo a nuestro corazón. La incapacidad se produce porque el deseo se mueve solo unidireccionalmente, hacia nosotros y no hacia los demás, y crea ambigüedades en las que pierde su capacidad de moverse. El deseo, así, no siempre es un sentimiento claro, puede disfrazarse de otras idolatrías y fetichismos que nos hacen desvincularlo del corazón. Y los ídolos siempre exigen un sacrificio, una parte de nosotros, que queda comprometida y sacrificada para obtener el objeto de deseo.

<sup>3</sup> Xavier Quinzá, *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002), 27.

<sup>4</sup> *Ibíd.*, 29.

El deseo en nuestro mundo neoliberal es un deseo del consumo inmediato. Se centra en la satisfacción de la *pulsión deseante* y no en el *proceso perseverante* interno de avanzar y madurar hacia el objeto de deseo. Esto supone una cosificación del objeto deseado, una des-corporalización de su identidad, para convertirse en una posesión de otro. A los objetos-cosa se los dota de una esperanza totalizadora, como si el hecho de poseerlos tuviera como consecuencia una felicidad definitiva. Cuando el objeto-cosa es una persona, además, se la despoja de su humanidad, la des-encarna o des-corporaliza (*un-embodied*) y la convierte en meros objetos de uso y disfrute.

Pero el consumo de deseos no es solo un consumo material o de la vida de otras personas, es un consumo también simbólico<sup>5</sup>. Se consume culturalmente, pues construimos los deseos desde códigos culturales que nos predisponen a la dinámica del consumo como paradigma vital. Segundo, porque no se trata solo de un consumo de objetos con una utilidad real, sino de objetos que están simbólicamente vinculados a deseos personales, especialmente a categorías culturales que ordenan y configuran la realidad en cuanto a su valor e importancia. Construyen un estilo de vida que sitúa en el consumo la adquisición de elementos personales identitarios externos (éxito, prestigio, fuerza, poder, dinero, influencia...) que solo tienen una dirección, del exterior a la persona. Al trazarse ese camino unívoco despoja a los seres humanos de su singularidad identitaria<sup>6</sup>. La consecución de estos deseos nos lleva a una construcción de la identidad vinculada al poseer y al poder sin

<sup>5</sup> Xavier Quizá, *La cultura del deseo y la seducción de Dios* (Santander: Sal Terrae, 1993), 10.

<sup>6</sup> M<sup>a</sup> Clara Bingemer, *El Misterio y el mundo. Pasión por Dios en tiempos de incredulidad* (Madrid: San Pablo, 2017), 228.

los otros. Algunas de sus consecuencias son que: a) se describe y configura el objeto de deseo como fin último y absoluto que sacia completamente nuestro anhelo; b) se fetichiza el objeto como solución real a las necesidades creadas; c) se vincula a un reconocimiento social; d) se lanza un mensaje de absoluta plausibilidad, esto es, no hay límites para realizar cualquier cosa que uno desee, y e) se afirma que el objeto supone un antes y un después en nuestra vida.

Todas estas narrativas perversas se centran en desvirtuar la dinámica del deseo y vician nuestra capacidad de desear. Idealizamos el objeto de deseo, quedamos fascinados y nos embarcamos con obstinación hacia lo deseado, produciéndonos ceguera y desorientación. La «ceguera» se expresa en la incapacidad de ver más allá del objeto deseado, pues se absolutiza, se convierte en el fin obsesivo al que nos dirigimos. A veces sin control. Así deseo deriva en obsesión. La «desorientación» es la consecuencia de la obsesión, la incapacidad de analizar críticamente nuestros procesos de deseo y tomar decisiones atendiendo a la fascinación y no a la aceptación consciente.

Dejamos así de ser libres, nos subyugamos a los deseos, nos debilitamos en nuestras capacidades y potencialidades. Sufriremos una enajenación de nuestra identidad pues no tomamos elecciones en libertad.

La mayor parte de los deseos están vinculados a las idolatrías humanas del poseer y del poder. Nuestra cultura ha desarrollado un «metaimaginario» del *tener* que nos convence de que poseer la realidad y controlarla nos hace más persona. Se desarrolla en nosotros una preocupación constante y continua de aumentar nuestros niveles de posesión sobre nuestra vida, sobre los objetos, pero también sobre las personas, de modo



que posesión y control están siempre íntimamente relacionados. El control nos seduce simbólicamente con la sensación de tener la seguridad de poseer nuestra realidad y de poder decidir sobre ella. Controlar las cosas nos induce a creer que nos hace más completos, más conscientes, más capaces, menos limitados. Sin embargo, esta estrategia consumista no nos deja ver que la realidad no depende solo de nosotros. No podemos controlar a las personas, a otros seres vivos o al planeta ya que nuestros ecosistemas son interdependientes y escapa de nuestras manos la alteridad del otro<sup>7</sup>.

Por otro lado, el «poder» se configura como la estrategia principal de nuestra cultura machista. Oscila entre el deseo ilimitado de expansión y el deseo de controlar lo otro, entre el someter y el atraer, entre el imponer y el implicar al otro en el propio deseo. El poder se enmascara de muchas maneras. A través de las palabras, de las emociones y de los gestos. También a través de las decisiones e imposiciones. Muta constantemente, se metamorfosea con habilidad, colándose en el metaimaginario colectivo e influyendo en la simbólica cultural. El poder miente para justificar su presencia, haciéndose propaganda y favorece aquellos mensajes que seducen a las personas para dominarlas y someterlas a los intereses de los que poseen el poder. La mentira del poder ofrece visiones distorsionadas de las situaciones de las personas y el mundo, lo que cuenta y lo que no cuenta en las relaciones, las personas honorables y las que no lo son, las que merecen respeto y las que son despreciables. Produce así, estereotipos ideales para nuestro desear que se convierten en modelos a imitar para nosotros: «desear como otros desean y desear como

---

<sup>7</sup> Francisco, *Laudato si'*, 86.

ellos lo desean»<sup>8</sup>. Y para obtener este resultado coarta, extorsiona y ejerce si es necesario la violencia –tanto explícita como simbólica– para conseguir sus objetivos.

Llegados a este punto lo que se produce es un proceso de des-corporalización de los seres creados –no solo de las personas– en la que se desencadena una esquizofrenia social donde unos quedan despojados de su corporalidad para que otros puedan saciar sus deseos convertidos en necesidades. Y este movimiento, las que más sufren son las criaturas vulnerables, las menos protegidas y más expuestas a la crueldad de la humanidad. Los cuerpos quedan desposeídos de su propia identidad y se convierten en siervos de otros cuerpos.

## **2.2. La satisfacción del deseo: cuerpos que desean, cuerpos que no importan**

Las dinámicas de des-corporalización en la cultura se expresan en términos de posesión y dominación. Ellas modelan un sistema machista y deshumanizador que usa y abusa de la creación de Dios en función de sus propias ansias de poder, pues no todos somos sujetos «deseantes», sino que hay sujetos «deseados» a los que no se permite tener deseos. En realidad, no se les impide desear, sino que más bien se les obliga, con las estrategias del poder (la mentira, la propaganda y la violencia), a desear lo que el metaimaginario cultural les tiene destinado. Y de esta manera hay cuerpos que quedan doblegados a los deseos de otros y se convierten en daños «colaterales» del sistema patriarcal.

<sup>8</sup> Quinzá, *Desde la zarza...*, 63.

Se produce así una biopolítica donde hay cuerpos que importan y hay otros que no importan. Ella organiza, controla y administra las vidas<sup>9</sup>, las sitúa en unos lugares u otros, y las vigila, para garantizar las condiciones de una sociedad en desigualdad. La biopolítica administra las vidas para establecer jerarquías de importancia. ¿Cuáles son, entonces, los cuerpos que importan? Aquellos que pueden satisfacer sus deseos, ya sea a través del ejercicio del poder o a través de la posesión de otros objetos o cuerpos.

En una sociedad machista, los cuerpos femeninos sufren un proceso de estereotipación de los deseos y una homogeneización de expectativas dentro de las políticas corporales que son las que determinan lo que se puede o se debe hacer<sup>10</sup>. Hombres y mujeres aceptamos un lenguaje y unas prácticas específicas sobre nuestros cuerpos en materia de cuidado, educación, salud, relaciones, etc. y estos quedan sometidos a las reglas de la corporalización/descorporalización, soportando distintos niveles de violencia e invisibilidad sobre las distintas vidas. La des-corporalización es mucho más intensa en las mujeres. Las políticas corporales se centran en imponer estereotipos y roles, que, a través de un metadiscurso cultural machista desposee de corporalidad a las mujeres (las convierte en objeto/cosa), preformándose como objetos de deseo y disfrute. Son cuerpos erotizados, hipersexualizados, despojados de poder y de deseos. Deshumanizados. A través de la hipersexualización de sus cuerpos se anula su identidad, aquella que las hace ser quienes son. Las mujeres descorporalizadas son

<sup>9</sup> Silvia López, *Los cuerpos que importan en Judith Butler* (Madrid: Dosbigotes, 2019), 64.

<sup>10</sup> Wendy Hardcourt, *Desarrollo y políticas corporales* (Barcelona: Bellaterra, 2011), 31.

vidas que se pueden comprar y vender en prostíbulos, usar como vientres alquilados, violar, maltratar, etc., para satisfacer los deseos de poder y control de algunos hombres. Las vidas de las mujeres se pueden ningunear, cargar de trabajo y esclavizar en el trabajo doméstico y del cuidado de las sociedades en general y de los hombres en particular.

Todo queda así regulado, pues la biopolítica decide qué cuerpos merecen ser cuidados, protegidos o atendidos. Así, las vidas se organizan de una manera u otra distribuyendo irregularmente las condiciones favorables para una «buena vida». Esto quiere decir que habrá vidas buenas y vidas precarias. En la interrelación unas quedan sometidas a los deseos de las otras.

Los cuerpos precarizados, los que no son dignos de tener una «buena vida», están expuestos al daño, a la humillación y la violencia, herramientas que apoyan el metalenguaje de la biopolítica. Las condiciones de vida de muchas mujeres son una «muerte lenta», frente a una sociedad que se desentiende de la precariedad de sus vidas. Se puede prescindir de una mujer que muere violentamente en su domicilio, pues habrá otra que la reemplace. Se puede prescindir de una mujer que es violada en un conflicto bélico, pues la problemática es marginal en un mal mayor. Se puede prescindir de la mujer que llora todas las noches por la humillación a la que la somete su familia porque las expectativas sociales están por encima de la vida personal.

Entonces, si Dios nos desea a todos por igual, como criaturas capaces de desear —a su imagen y semejanza—, ¿por qué permitimos que haya vidas «no vivibles»? Si Dios nos ama apasionada y perseverantemente, ¿dónde situamos las dinámicas del corazón que nos hacen salir de nosotros y fraguar «buenas vidas»?

### 3. La vida trinitaria de las mujeres

Muchas mujeres están en la frontera entre la vida vivible y la vida precaria. Las diferencias entre géneros las hacen víctimas de la biopolítica machista y a la vez experimentan un deseo de Dios que puede transformar esas fronteras y hacer la vida más vivible. Es posible una «buena vida» si repensamos desde la corporalidad las claves trinitarias del Dios de Jesús y descubrimos en la potencia del amor una herramienta de transformación de la frágil creación fracturada.

#### 3.1. Re-corporalizarse en Dios Trinidad.

##### El deseo de Dios

Es poco frecuente hablar en términos trinitarios de la experiencia de Dios. Solemos hablar de Dios Padre o de Jesús o del Espíritu, pero muchas veces sin conexión. Sin embargo, en su relación dinámica y sobreabundante es donde encontramos las claves de un amor transformador. Se trata de un amor dinámico, apasionado y deseante, que nos ama más allá de nuestras posibilidades o nuestras capacidades. Su deseo hacia nosotras es el origen de lo que somos, criaturas amadas, cuidadas y privilegiadas por un amor que se nos da sin razón alguna. Ser capaz de recibir y aceptar ese amor no es siempre fácil, pues muchos sentimientos y discursos median entre el amor que Dios nos da y una corporalidad dañada. Hace falta orientar el corazón para que fluya el deseo de Dios.

Pongamos un ejemplo. Una mujer acude a Jesús con una enfermedad crónica, sufre hemorragias constantemente (Mc 5,25-34), tantas que el evangelista escribe intencionadamente un tiempo simbólico, 12 años. Toda su vida. Una vida en la que ha dejado de ser mujer –no puede tener hijos– pues

está desposeída de su máximo valor social y religioso: ser madre. Es la vida no vivida de quien no puede plenificarse nunca. Vive des-corporalizada, aislada y en soledad. Ha pasado por numerosos fracasos médicos, y la enfermedad va a peor. Su «sufrimiento» va en aumento (v. 26). Es la misma palabra que utiliza Marcos para expresar el «sufrimiento» de Jesús en la cruz. Acude sola, porque las mujeres acuden solas a Jesús, mientras que los hombres son llevados o acuden acompañados de otros hombres<sup>11</sup>. Recordemos al paralítico (Mc 2,1-12). Las mujeres van solas pues nadie se hace cargo de sus males (Mc 7,24-30). Esta mujer, que en la tradición apócrifa se le dio el nombre de Berenice (o Verónica)<sup>12</sup> está atrapada en su propia maldición. Es símbolo de otras muchas mujeres de nuestro tiempo que se reconocen en esta situación, que carecen de recursos para poder cambiar su destino.

Su desesperación se manifiesta en el grito de la humillación. Es frecuente encontrar el grito de la humillación (*tapeinōsis*) en boca de mujeres en la Biblia. Se utiliza con tres acepciones. La primera se refiere a la *aflicción* de la mujer que no puede tener hijos como Lía (Gn 29,32) o Ana (1 Sm 1,11) que claman su *miseria* a Dios y le suplican que les conceda un hijo varón. Otra acepción se usa como verbo (*tapeinō*) cuando se refiere a la humillación sexual de una mujer, como en el caso de la violación de Dina (Gn 34,2), del abuso de la concubina del levita (Jue 19,24), el estupro de Amnón contra su hermanastra Tamar (2 Re 13,12) y la violación de las esposas en Sion y de las doncellas en las ciudades de Judá por parte

<sup>11</sup> Elisabeth Moltmann-Wendel y Jürgen Moltmann, *Pasión por Dios. Una teología a dos voces* (Santander: Sal Terrae, 2007), 24.

<sup>12</sup> «Actas de Pilatos VII», en *Los evangelios Apócrifos*, ed. por Aureliano de Santos Otero (Madrid: BAC 2002), 390-465, aquí 412.

del enemigo (Lam 5,11). La última acepción tiene que ver con el sufrimiento del pueblo, por ejemplo, cuando Judit implora a Dios que se compadezca de la *humillación* de su pueblo (Judit 6,19) o María declara con júbilo que Dios, no solo hace cosas grandes por ella (Lc 1,49), sino que levanta a todos los humillados (*tapeinous*, Lc 1,52). El grito de humillación siempre tiene una reacción por parte de Dios. Dios «mira» (*epeblepsen*) la *humillación* (*tapeinōsis*) de Judit y María y busca aliviar el sufrimiento. Dios interviene rompiendo las fronteras que la cultura patriarcal impone en los cuerpos de las mujeres.

El milagro en el relato de la hemorroisa comienza en su grito. Su deseo de curarse, de dar un giro a su vida, es tan intenso que le hace perder el miedo. Conscientemente decide romper los límites —«Si logro tocar, aunque solo sea sus vestidos, me salvaré» (v. 28)— y resituarse en el proceso de sanación frente a Jesús<sup>13</sup>. Para ella tocar es suficiente, el deseo de restitución de su vida es mayor que cualquier frontera patriarcal.

La primera experiencia de vida trinitaria es la de *desear el encuentro con Jesús*. Vivir la intensidad de un deseo que toma conciencia de la fragilidad personal (en la miseria de un cuerpo descorporalizado), pero que suscita re-imaginar la vida desde la posibilidad de plenitud. Es la confianza en el amor salvífico de Dios la que le hace ser agencia y no pasividad. Ni el sufrimiento que vive, ni el destino desgraciado que la espera, tienen la última palabra en su vida, pues la fuerza de Dios, de su Espíritu, alojada en el corazón, empuja su deseo de curación.

<sup>13</sup> Elisa Estévez, *Mediadoras de sanación. Encuentros de Jesús con las mujeres* (Madrid: San Pablo -Universidad Pontificia de Comillas 2008), 225.

El cuerpo de Berenice se aproxima a Jesús y con ello provoca una situación donde puede ser re-corporalizada física y simbólicamente. Con la curación puede recuperar la salud física, pero también restituir su condición de «cuerpo que importa». En este caso Jesús no «ve» la humillación, pero siente que se produce un flujo que alivia el sufrimiento (v. 30). Ella es consciente de recuperar la identidad arrebatada. Pero para ello debe ser reconocida. Busca una verdad, la verdad de la rehabilitación a la vida. Jesús reconoce su lealtad y confianza y lo hace en público —«tu fe te ha salvado» (v. 34)—, confirmando el poder sanador de Dios expresado en su agencia<sup>14</sup>.

Dios, amante del ser humano, nos libera a través de Jesús. Lo hace creyendo en las mujeres. Dios cree la fuerza de sus deseos, muchos de ellos muy concretos y cotidianos (llegar a fin de mes, dar de comer a los hijos, desear que las hijas no sufran, que las madres tengan buena vida o que las hermanas encuentren un trabajo que mejore su economía...). Jesús, reconociendo los deseos como legítimos, da poder a las mujeres, las eleva en palabra y autoridad. Jesús pone en un lugar visible a las mujeres, mostrando su apasionada lealtad como modelo de creyente<sup>15</sup>. Así, llama a Berenice «hija» (v. 34), aludiendo a la condición de hija de Abraham, restituyéndola en la tradición del pueblo de Dios y dando autoridad a su fe.

Esta es la segunda experiencia de vida trinitaria, que «Dios sí nos cree»<sup>16</sup>, confía en nosotras y nos da autoridad para sacar

<sup>14</sup> Estévez, *Mediadoras de sanación...*, 239.

<sup>15</sup> El evangelista pretende mostrar como modelo de creyente a esta mujer que se aferra a su fe para trazar caminos posibles en la realidad imposible. Estévez, *Mediadoras de sanación...*, 250.

<sup>16</sup> Hago, así, referencia a la campaña #YoSíTeCreo vinculada al movimiento #MeToo que surgió en el año 2018.



su poder sanador a la luz y liberar nuestros cuerpos. Frente al discurso machista que desconfía y desprecia la palabra y la vida de las mujeres, la dinámica trinitaria de la fe de la hemorroísa configura una agencia subversiva, que tiene el poder de crear nuevas situaciones contraculturales que desestabilizan el sistema desigual e injusto y reconducen las vidas hacia situaciones de mayor justicia. Estar del lado de Dios desbloquea nuestros miedos y nos moviliza hacia la lucha y la resistencia frente al mal a través de la dinámica del amor. El mal implica la negación o el descuido de las relaciones humanas<sup>17</sup>. Cuando Dios confía en las mujeres y acoge su aflicción, re-dibuja las relaciones humanas y re-corporaliza a los sujetos de estas relaciones. El cuerpo se convierte en puerta hacia el otro, pues la persona es básicamente relación: verificamos el amor de Dios por el cuerpo. Y esta expresión se prolonga del cuerpo propio hacia otros cuerpos, poniendo todas sus dimensiones en tensión –incluso hasta con sus órganos internos–, saliendo de sí<sup>18</sup>, para que se produzca el encuentro con los otros.

La tercera experiencia de la vida trinitaria en las mujeres es que «Dios nos satisface». A través de la relación con Jesús, la hemorroísa puede vislumbrar su futuro, queda satisfecha del reconocimiento de Jesús y de la infinita misericordia de Dios expresada en el cuerpo de Jesús. Es el comienzo de una situación de gozo, de apertura constante. Se trata de un gozo que está alimentado constantemente por el Espíritu, que hace desear más, pues en el placer del encuentro se busca no solo una unión más íntima con Dios sino también con el mundo. Esto

<sup>17</sup> Kristine M. Rankka, *La mujer y el valor del sufrimiento* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003), 106.

<sup>18</sup> Francisco Laje, «La imagen bíblica del cuerpo», *Communio. Revista católica internacional* VI, n.º. 2 (1980): 544-545.

supone estar bajo el amparo de la fuerza del Espíritu manteniendo el motor de la vida en marcha. La promesa de Dios de estar permanentemente presente se hace real, y se expresa «corporalmente» en nosotros<sup>19</sup>. El cuerpo se convierte así en lugar de sabiduría, pues guarda la memoria de la salvación de Dios junto con toda su historia<sup>20</sup>. La vida que guarda la memoria de la historia de la persona a través de los años se muestra gozosa en la presencia del Espíritu. El cuerpo es, por tanto, espacio de revelación de la misericordia divina, es cuerpo participante en la vida de Dios.

### 3.2. El placer de Dios. La verdadera experiencia

El relato de Marcos (Mc 5,24b-34) muestra la estrecha relación entre la intimidad de Dios Trinidad y los deseos del corazón humano. El encuentro con Dios se da multidimensionalmente en plenitud gozosa en la totalidad de la persona. Siempre parte de una experiencia, de ese abrumador deseo de encontrarnos con él/ella. Por eso, la experiencia de vida trinitaria es antropológica, pues se conforma en el encuentro de un Tú con un Yo, iluminando la corporalidad del otro. De esta manera dota a los cuerpos de una nueva sensibilidad<sup>21</sup> para que tomen conciencia de su dignidad de hijas e hijos de Dios. Pero también provoca en ellos un giro vital que pone en funcionamiento la compasión por/con el prójimo, en un despliegue de lo que somos y de lo que potencialmente podemos ser.

<sup>19</sup> Sally McFague, «El mundo como cuerpo de Dios», *Concilium. Revista internacional de teología*, n.º. 295 (2002): 67-75, aquí 68-69.

<sup>20</sup> Emma Martínez Ocaña, «el cuerpo y el encuentro con Dios», en *He visto al que me ve*, ed. por Carmen Soto Varela (Estella: Verbo Divino, 2006), 45-92, aquí 50.

<sup>21</sup> Bingemer, *El Misterio y el mundo...*, 244.

El vínculo con Dios se expresa en el anhelo de dar dignidad a los cuerpos que no importan como en el relato del buen samaritano (Lc 10,27-37). Nos acercamos a la vida del otro/a, tenemos en cuenta sus potencialidades, honramos su cuerpo y lo dignificamos, no para resolver sus necesidades<sup>22</sup> sino para empoderarlo y re-corporeizarlo. De esta manera humanizamos al que cuida y empoderamos al vulnerable. La misericordia de Dios es justicia, y su justicia es misericordia<sup>23</sup>. A través del encuentro corporal con Jesús, Dios nos libera de los miedos que nos constriñen y su Espíritu favorece en los dañados cuerpos femeninos una creatividad transformadora que moviliza sus procesos de dignificación.

Así pues, el cuerpo es espacio de revelación en la realidad espacio-temporal. Dios se muestra en la vida de los organismos vivos para que toda su fortaleza sobreabundante se haga presente en nuestra historia. La corporalidad de la experiencia de Dios nos muestra que la capacidad expansiva e ilimitada del deseo es una fuerza de curación corporal y un potenciador de las expectativas humanas<sup>24</sup> que se van concretando en acciones destinadas a la construcción del Reino de Dios. Esta capacidad está sujeta al crecimiento de la experiencia de la persona. Esto quiere decir que si la experiencia no se cultiva y cuida se puede atrofiar. Favorecer un flujo de deseo profundo y constante «entrena», sostiene y acrecienta la capacidad de amar, aceptar y transformar la propia realidad y la del mundo. Jesucristo nos ayuda a entrenar ese deseo, pues nos acompaña en el camino

<sup>22</sup> José Laguna, «Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad. Hoja de ruta samaritana para otro mundo posible», *Cristianismo y Justicia* n° 172 (2011) 19.

<sup>23</sup> Walter Kasper, *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana* (Santander: Sal Terrae, 2012), 82.

<sup>24</sup> Quinzá, *Desde la zarza...*, 61.

del encuentro con la alteridad como acontecimiento gozoso y plenificante.

Vivir el encuentro acompañados por Dios desde la experiencia, antropológica y teologal, es dejar que lo corporal nos revele la dinámica amorosa trinitaria en nuestra propia carne creada. Vivir el amor incondicional de Dios supone abrazar que:

- Dios nos desea, somos su gloria: «La gloria de Dios es que las mujeres vivan plenamente», y que lo hagan en su diversidad, tal y como han sido creadas y amadas por Dios<sup>25</sup>. Así, somos llamadas a dar plenitud a esa gloria, comunicándola y ensanchándola en otros cuerpos.
- El Hijo entrena nuestro cuerpo/deseo, hace de mediador, nos despierta, nos desbloquea, nos hace recuperar la dignidad. Jesús verifica nuestra verdad vulnerable, la dignifica y empodera, la reconoce frente al mundo y la comunidad y le da protagonismo. Nos da espacio para nuestras reivindicaciones y fuerza para luchar por ellas.
- El Espíritu nos orienta, nos recrea en el gozo de la vida y nos fortalece en la perseverancia de desear una vida mejor. Es autocomunicación de su gracia, con ella atraviesa nuestra corporalidad y nos impregna de sus dones<sup>26</sup>. Nos activa desde nuestra corporalidad a vivir una vida en abundancia y no limitada por las propias fronteras que nos empuñan.

A Dios, el deseante, no le es suficiente una espiritualidad descarnada y desencarnada, su fuerza salvadora atraviesa nuestros cuerpos, nuestras historias y nuestra memoria para que

<sup>25</sup> Parafraseando a Ireneo, Cf. Johnson, *Rico en Misericordia. Teología al servicio del pueblo de Dios* (Santander: Sal Terrae, 2016), 148.

<sup>26</sup> Johnson, *Rico en Misericordia...*, 235.

podamos comprender y expresar lo que de verdad necesita ser vivido y liberado. Y así lo expresa nuestra tradición, pues Dios ama su creación, desea que sea feliz:

Te compadeces de todos porque todo lo puedes y disimulas los pecados de los seres humanos para que se arrepientan. Amas a todos los seres y nada de lo que hiciste aborreces, pues, si algo odiases, no lo habrías hecho (Sab 11,23-24).

Recibir esta gracia desde la vulnerabilidad corporal es recibir el placer del deseo de Dios en nosotras, dejar que nos agrande el corazón y nos expanda el gozo por la vida. Pero no solo eso, también es dejar que nos sacie con su Verdad, la del amor incondicional, y nos empuje a compartirla para que lo bueno de la vida sea más grande que el mal del mundo. Una vida trinitaria consiste en aceptar la vida vulnerable desde sus contextualidades y acoger una identidad corporal y personal que se mueve con el amor. La única manera de hacer este ejercicio es orientar el corazón hacia Dios, siendo críticas con las estructuras que nos oprimen, por nuestra condición de mujeres, migrantes, religiosas o laicas, y con distintos tonos de piel y acompañando la crítica con acciones gozosas que propongan a los cuerpos dañados de las mujeres otra forma de vivir.

### 3.3. Sobreabundancia trinitaria y comunicación

La experiencia de la sobreabundancia de Dios Trinidad también es conciencia de realidad, conciencia de que se forma parte de un todo mayor, que afecta a la vida propia y a las vidas que tenemos alrededor<sup>27</sup>. «Dios ama la vida y potencia su constante

<sup>27</sup> Bingemer, *El Misterio y el mundo...*, 250.

vitalidad»<sup>28</sup> por eso, su sobreabundancia se dirige especialmente a quienes *sufren*, como sucedió con la hemorroísa, y que claman un tiempo de gozo. La vulnerabilidad expresa el carácter relacional de la vida que el cuerpo alberga. Dependemos de otros seres. La interdependencia nos recuerda la importancia de las prácticas religiosas como prácticas políticas a favor del Reino. En la vulnerabilidad corporal de los cuerpos débiles —torturados, violentados, maltratados, repudiados, ninguneados— está la dinámica del deseo de amor profundo que los atraviesa y los hace moverse hacia su liberación. Pues el Dios trino sobreabundante nos acompaña en el sufrimiento con pasión, aceptando nuestras limitaciones y potenciándonos para que seamos pleni-ficados —seamos su gloria—. Para Dios solo lo que se asume puede ser salvado<sup>29</sup>, por eso nos invita a asumir nuestra corporalidad en todas sus dimensiones y diversidad. A la vez, nos exhorta a asumir y aceptar la corporalidad de los otros y otras, para poder salvarnos desde nuestra humanidad atravesada por su Gracia. Su oferta de amor está siempre presente en todo momento y lugar y es más poderosa que nuestra vulnerabilidad o nuestra culpa<sup>30</sup>. La lucha de la vida, la lucha contra la obscuridad que muchas veces nos agobia, el sufrimiento que ello genera, «están envueltos por el origen infinito de su seno creador y por el horizonte igualmente infinito de su amor, que nos espera. Todo se mueve ya dentro de su salvación, dentro de su fidelidad»<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Johnson, *Rico en misericordia...*, 137.

<sup>29</sup> Felicísimo Martínez, «El Dios humanado y la nueva humanidad», en *Hablar de Jesús hoy*, ed. por Juan Pablo García Maestro (Madrid: Khaf, 2014), 11-40, aquí 25.

<sup>30</sup> Elisabeth A. Johnson, *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios* (Santander: Sal Terrae, 2008), 64.

<sup>31</sup> Andrés Torres Queiruga, *Alguien así es el Dios en quien yo creo* (Madrid: Trotta, 2013), 28.

La intensidad de la experiencia de sobreabundancia del amor trinitario es más profunda todavía cuando se acoge el dinamismo de este amor y se pone en relación con las concreciones de la vida diaria. Todo es mirado con nuevos ojos, más abiertos, más capaces de comprender la inexactitud de la realidad y las grietas donde se aloja la misericordia divina.

Misericordia, sobreabundancia y satisfacción están estrechamente relacionadas. Los evangelistas hablan frecuentemente de una misericordia que satisface. Por ejemplo, Lucas hace referencia a la misericordia divina (*eleos*) cuando Dios se muestra empático con su pueblo, lo mira y lo cuida. La misericordia de Dios se manifiesta en el nacimiento del hijo de Isabel (Lc 1,58) y en la promesa de un salvador (Lc 1,71) que iluminará «a los que habitan en tinieblas y sombras de muerte» (Lc 1,79). El evangelista presenta a Jesús como la encarnación de esta misericordia divina sanando a los enfermos de lepra (Lc 17,12-13), a los ciegos (Lc 18,38-39), etc. Pero es una misericordia que se desborda. Jesús invita a sus discípulos y discípulas a amar igual a amigos y enemigos, a practicar la gratuidad con el que pide (Lc 6,27-36) o con el que no corresponde con esa misma gratuidad (Mt 18,23-35). El significado de la misericordia que sacia se completa en los evangelios con la referencia a la acción de Dios que satisface a los hambrientos. Aparece en el cántico de María (Lc 1,53) pero está presente en todas las comidas de Jesús de una forma corporal explícita (por ejemplo, en casa de Leví, Mc 2,14-17, Zaqueo, Lc 19,1-10, o Marta y María, Lc 10,38-42). La acción de restitución corporal de Jesús en estas comidas desencadena en la persona un deseo nuevo de plenitud que se materializa en una conversión a la misericordia.

La sobreabundancia trinitaria alimenta la satisfacción de los cuerpos y la satisfacción de los cuerpos empuja a seguir compar-

tiendo esa sobreabundancia divina. Esta dinámica circular de la misericordia trastoca todos los acontecimientos y situaciones de la vida. Experimentada desde el interior como un fuego que quema y que obliga a moverse, la vida trinitaria de las mujeres es una vivencia de doble dirección, una «mística en movimiento».

Es, primero, un movimiento interior, un camino hacia las fronteras de nuestra propia corporalidad limitada. Se desarrolla como un proceso personal de liberación donde se experimenta la ruptura de las sumisiones a las que obliga la cultura patriarcal. Por otro lado, la mística trinitaria del movimiento redirige hacia la construcción de las identidades como mujeres autónomas, con autoridad y seguidoras de Jesús. Matilde de Magdeburgo lo expresa en una bella metáfora corporal:

¡Oh Dios, Tú que te derramas en tu don!  
¡Oh Dios, Tú que fluyes en tu amor!  
¡Oh Dios, Tú que ardes en tu deseo!  
¡Oh Dios, Tú que te fundes en la unión con tu amado!  
¡Oh Dios, Tú que reposas entre mis pechos, sin ti no puedo ser! (I,17)<sup>32</sup>

Vemos que la mística recrea en esta imagen la relación entre la sobreabundancia del amor de Dios y el deseo irresistible hacia su bondad. En la imagen de la mística está muy presente la experiencia encarnada, la experiencia sensible del amor de Dios, subrayando la intensidad de la percepción sensorial del deseo de Dios y enfatizando la respuesta de la persona a través del deseo. Además, la imagen utilizada es una imagen en movimiento, que fluye, que se mueve de Dios a la persona.

<sup>32</sup> Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la Divinidad* (Barcelona: Herder, 2016), 79.



Es, a la vez, un movimiento exterior, un proceso «extático», que se orienta hacia fuera de la persona, al encuentro con la alteridad, con otros cuerpos que sufren y desean la justicia. Así como la palabra de Matilde no se puede callar<sup>33</sup>, el movimiento interior no se puede detener, pues «cuanto más guarda silencio, más alto grita» (II, 22).

Estos dos movimientos no se pueden entender separados. Uno se produce si existe el otro, y viceversa. Desde una singularidad abierta a los otros y desde la acogida de la diversidad de los otros, damos sentido a los lugares que ocupamos, en los que reconocemos sus fracturas, violencias y marginaciones y re-imaginamos una geografía humana nueva. Dice Matilde que:

Una cosa es la que me proporciona más alegría del Reino de los cielos, es también la más noble y la que resplandece con más belleza ante la Santísima Trinidad, y es también la que más cuesta en esta vida; a saber, que en la pobreza, en la humillación, en el destierro, en la enfermedad, en la pobreza espiritual y —o que es más difícil— en la obligación de la obediencia, en toda clase de amargura interior y exterior, sí, que en esta situación se quiera y se pueda y se sepa alabar a Dios de corazón, darle las gracias con alegría y llegar hasta lo más alto con el anhelo y ponerlo en práctica con las obras (V,25)<sup>34</sup>.

La vida trinitaria existe especialmente encarnada y enraizada en los cuerpos y las vidas de los seres humanos des-corporeizados. Pues quien ha amado y sufrido mucho en esta vida y se ha desprendido de todo consuelo «tiene en su corazón un cielo

<sup>33</sup> Cf. Hildegund Keul, *Matilde de Magdeburgo. Poeta, beguina, mística* (Barcelona: Herder, 2016), 99-100.

<sup>34</sup> Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye...*, 251.

entero» (VI 20, O 295)<sup>35</sup>. Para Matilde el cuerpo roto es el receptor de la gracia de Dios y la gracia actúa en él recomponiéndolo y reconstituyéndolo. Es interesante ver cómo entiende Matilde este movimiento de Dios hacia la persona. Utiliza para ello tres verbos: querer, poder y saber. Los tres tienen que ver con la voluntad que ensancha el deseo. Se trata de la voluntad que quiere y persiste, la voluntad que puede porque busca medios para avanzar y la voluntad que busca en el interior la sabiduría que permite salir al encuentro ejercitando la compasión. Querer, poder y saber nos orientan a una conversión de la praxis trinitaria, una forma dinámica de entender la vida de Dios en el interior no solo como sustento providencial, sino como poder salvífico que tiene como consecuencia un cambio paradigmático de la historia<sup>36</sup>. Dios se comunica totalmente<sup>37</sup>. Nos regala su amor a través de su donación constante y desbordante expresada en el cuidado del otro desde la sensibilidad, la empatía y la compasión hacia la otra. Esto es un acontecimiento gozoso y los bienaventurados, como los llama Matilde, «son tan felices y tan libres, veloces, fuertes y afectuosos, luminosos y semejantes a Dios como es posible ser. Entonces van donde quieren...» (VI-I,1)<sup>38</sup>. En definitiva, Dios Trinidad fluye gratuitamente y su gracia se hace fecunda en el cuerpo descorporeizado femenino y el cuerpo femenino responde a este proyecto de amor desde la libertad, la alegría y el amor, concretándose en el seguimiento a

<sup>35</sup> Silvia Bara Bancel, «El beso del cielo según Matilde de Magdeburgo», en *El cielo, historia y espiritualidad*, ed. por M<sup>a</sup> del Mar Graña (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2018), 115-137, aquí 129.

<sup>36</sup> La Trinidad es una doctrina soteriológica por excelencia; cf. Eberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo* (Salamanca: Sígueme, 1984), 438-440.

<sup>37</sup> Manuel Reus (coord.), *La fe, Dios y Jesucristo* (Madrid: PPC, 2011), 83.

<sup>38</sup> Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye...*, 323.

Jesús a través de la misericordia y frecuentemente la cruz<sup>39</sup> como consecuencia de la libertad, la alegría y el amor.

#### **4. La subversión de la realidad. De los cuerpos que no importan a los cuerpos resucitados**

##### **4.1. La contraculturalidad de la vida trinitaria**

Llevemos esta vida trinitaria a nuestro día a día. Actualicemos sus dinámicas internas y externas. Veamos qué consecuencias tiene en los entornos sociales y culturales en los que nos movemos. Desde este ejercicio de consciencia podemos afirmar que la vida trinitaria propone un paradigma contracultural. La presencia del movimiento trinitario en las mujeres rescata la vida dañada en los acontecimientos históricos, y no fuera de ellos. Nos rescata del horror de la violencia y la marginación. Propone un nuevo orden social, pues se muestra como una fuerza renovadora que devuelve la creatividad y el carácter procesual a la vida. Y lo hace poniendo en el centro el poder salvador de Dios que atraviesa nuestros cuerpos. El cuerpo expresa nuestra relacionalidad y nuestra interdependencia de otros<sup>40</sup>. Es fuente de vida y fecundidad, de nueva vida en abundancia.

La experiencia de resurrección en las mujeres es una experiencia re-corporalizante, pues experimentamos que Dios nos devuelve nuestro ser. La primera carta de Pedro expresa esta vivencia donde re-corporalización y salvación están íntimamente relacionadas:

<sup>39</sup> Cf. Bara Bancel, «El beso del cielo...», 136.

<sup>40</sup> López, *Los cuerpos que importan...*, 53.

Bendito sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo quien, por su gran misericordia, mediante la Resurrección de Jesucristo de entre los muertos, nos ha reengendrado a una esperanza viva, a una herencia incorruptible, inmaculada e inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, a quienes el poder de Dios, por medio de la fe, protege para la salvación, dispuesta ya a ser revelada en el último momento. Por lo cual reboáis de alegría, aunque sea preciso que todavía por algún tiempo seáis afligidos con diversas pruebas, a fin de que la calidad probada de vuestra fe, más preciosa que el oro perecedero que es probado por el fuego, se convierta en motivo de alabanza, de gloria y de honor, en la Revelación de Jesucristo. A quien amáis sin haberle visto; en quien creéis, aunque de momento no le veáis, rebosando de alegría inefable y gloriosa (1 Pe 1,3-8).

Pedro destaca varias ideas. La primera es la fuerza «re-generadora» de la misericordia de Dios. Vivimos en este mundo una resurrección real, incorruptible, que nos encamina a la plenitud del Reino de Dios, aquí y después en el más allá. Dios nos resucita para una mejor vida, «más vivible», donde todo nuestro ser queda reconstituido y reconfortado. La segunda idea es que la resurrección conlleva una ortopatía<sup>41</sup>, que es la alegría, la ternura y la honradez. Los sufrimientos quedan acompañados por una praxis esperanzadora que mira el futuro con ojos de posibilidad y no con miedo. Se pone en funcionamiento el programa de las bienaventuranzas, marcando un antes y un después. La resurrección se verifica, entonces en los cuerpos que son sanados integralmente<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Cf. Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo* (Madrid: Trotta, 1999), 217-218.

<sup>42</sup> Albert Nolan, *Jesús, hoy, una espiritualidad de libertad radical* (Santander: Sal Terrae, 2007), 113.

Por último, la revelación de Dios Trinidad a través de Jesucristo interviene en nuestra historia, revoluciona la interioridad de las personas para que se alíen en comunidades de amor que conformen un estilo de vida contracultural. Sin duda, su misericordia es «viva y eficaz» (Heb 4,12). Esto quiere decir que en la persona re-corporalizada despierta una imaginación creadora en la que vislumbra las posibilidades de un mundo justo e igualitario que tenga en cuenta todos los cuerpos.

La práctica de la imaginación es una actividad subversiva no porque produzca actos concretos y explícitos de oposición (que puede hacerlo), sino porque considera provisional el presente y se niega a absolutizarlo. La práctica de una imaginación histórica mantiene en pie la posibilidad de un futuro que no sea continuación del presente. Y es pretensión de todo régimen totalitario forzar al futuro a ser tan solo una continuación incuestionable del presente<sup>43</sup>.

La teología feminista usa frecuentemente esta herramienta, para explorar las condiciones de posibilidad que se pueden dar en los procesos de liberación de las mujeres<sup>44</sup>. Se niega a asumir la realidad injusta que sufren las mujeres y reimagina sus vidas resucitadas. La imaginación creativa parte de algunos textos proféticos en los que la palabra de la mujer se convierte en oráculo de Dios y se esfuerza en describir imaginarios religiosos diversos a los existentes que permitan cambios liberadores<sup>45</sup>. De esta manera se articula un nuevo espacio de convivencia y

<sup>43</sup> Rubem Alves, *Hijos del mañana: imaginación, creatividad y renacimiento cultural* (Salamanca: Sígueme, 1975).

<sup>44</sup> Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Los caminos de la sabiduría. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia* (Santander: Sal Terrae, 2004), 181-218.

<sup>45</sup> Cf. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Transforming Visions. Explorations in Feminist The\*logy* (Mineápolis: Fortress Press, 2011), 73-75.

unas nuevas relaciones en ese espacio. Este es el objetivo del Reino de Dios, crear lugares donde el intercambio sea posible y produzcan movimientos regenerativos liberadores.

Cuando María eleva su voz para imaginar cómo sería el mundo (Lc 1,26-80), lo hace impulsada por el deseo de llevar la misericordia de Dios a toda la tierra, convencida de que es también el deseo de Dios de comunicarse amorosamente. Su misión profética está enfocada a proclamar cómo será el gobierno de Dios (Lc 1,46-55), como bienaventurada que ha creído en la «fuerza de su mano» (la acción) de su Señor (Lc 1,51). Con esta proclamación se vincula a la profecía femenina de las tradición hebrea de Miriam (Ex 15,20), Ana (1 Sam 2,1-10), Judit (Jdt 16,1-16), Hulda (2 Re 22,15-20) y Débora (Jue 4,4), que proclamaron el poder victorioso de Dios sobre la humillante indignidad<sup>46</sup>. Lo hacen bailando y cantando, tocando tambores, dando e interpretando leyes, pronunciando intercesiones y oráculos en nombre de Dios, sancionando disputas, haciendo milagros, alistando tropas y peleando en batallas, y conservando estos oráculos por escrito<sup>47</sup>. María hereda un cántico subversivo, una palabra de victoria y de esperanza que se regocija en el poder salvador de Dios. Se apropia de este cántico dirigiéndose a Dios. María utiliza los títulos Salvador (*sōtēr*, Lc 1,47) y Poderoso (*ho dynatos*, Lc 1,49) al invocar en su proclamación a Dios. Con ello desafía, por un lado, al poder patriarcal de la institución política y sociorreligiosa al atribuir el poder a la misericordia de Dios a través del cuerpo humillado, frente al cuerpo que importa. Por otro lado, subraya la subversión del amor de Dios que trastoca un orden que nos puede

<sup>46</sup> Cf. Wilda C. Gafney, *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel* (Minneapolis: Fortress, 2008), 76-115.

<sup>47</sup> Gafney, *Daughter of Miriam...*, 120-123.

parecer lógico. Al nombrar a Dios como «poderoso», María está anticipando la forma contracultural y subversiva de encarnación de Dios. De esta manera se articula una nueva semántica del poder, que fluye de Dios a través de la compasión y que rompe el metaimaginario anterior redirigiendo la violencia hacia el encuentro y la humillación hacia la empatía (los dos aspectos principales de la compasión).

Cuando María aclama a Dios como «Salvador» y «Poderoso» hace un discurso profético que desafía las pretensiones imperiales romanas y que continuará en la tradición del profetismo femenino en la comunidad cristiana (las cuatro hijas de Felipe, Hch 21,9 y las mujeres profetas de Corinto, 1 Cor 11,5). Lo que ella declara de Dios está encarnado en su hijo, el profeta definitivo de Dios. La profecía de las mujeres puede ser rescatada para nuestro tiempo y dejar que se convierta en un signo poderoso de la Iglesia y una herramienta clave para la comunidad cristiana. En tiempos de desesperanza e incertidumbre esta palabra profética rescata los cuerpos que no importan y los muestra como protagonistas de la historia. La profecía de las mujeres reimagina el mundo, lo llena de frescura y esperanza, lo conduce hacia un estado vital propositivo, donde el miedo queda superado por la valentía.

#### 4.2. Ser palabra y acción subversiva de Dios

Ser *palabra viva* de Dios es ser cuerpo resucitado. Así como el cuerpo de la hemorroísa es profecía frente al horror del mal, la vida resucitada de las mujeres creyentes hoy puede ser testimonio de resurrección del mundo. Su vulnerabilidad resucitada tiene un carácter subversivo. Esto supone una revolución ética que desestabiliza los paradigmas del poder y la individualidad consumista en sus casas, sus barrios o sus países. La

resurrección recupera su corporalidad para trazar el camino que nos lleva a su encuentro. Esta resurrección se vive en comunidad, trazando alianzas entre mujeres e integrando a los hombres en una dinámica del cuidado y el sostenimiento mutuo. Se aprende a leer los deseos de resurrección de la/el otra/o y desde ello, diseñar procesos personales y sociales para alcanzarlos. Por eso, podemos comprender la interdependencia y colaboración como compartición y consecución solidaria de los deseos de resurrección. Esta práctica lleva a un *ethos* (ortopatía de la alegría y la ternura) y a un ejercicio de la no-violencia creativa, propositiva, como la de la hemorroísa. La comunidad cristiana tiene hoy como tarea acompañar los procesos de re-corporalización de las mujeres, como signo profético de estos tiempos. Estos procesos son actos performativos, corporalizantes y plurales, pues cada mujer es singular, y su re-corporalización debe responder a condiciones singulares de cada mujer. Sus cuerpos constituyen para la comunidad cristiana un espacio de salvación, una geografía nueva en el mapa de los sistemas patriarcales. Producen grietas en el sistema, lo debilitan y ponen en el centro el amor de Dios sobrea-bundante organizando la vida desde la dignidad y la solidaridad con los cuerpos vulnerables.

La imaginación profética nos lleva inevitablemente a la lucha por la justicia. Palabra y Justicia son hoy una sola acción. La conciencia corporal de ser amadas radicalmente se concreta en alianzas y complicidades que tienen como objetivo refrendar la acción salvadora de Jesús a través de la autoridad sanadora de las mujeres. Hacer alianzas favorece una sororidad y fraternidad que nos refuerza y nos sostiene, pues: «permite reconocer, valorar y amar a cada persona más allá de la cercanía física, más allá del lugar del universo donde haya nacido o



donde habite»<sup>48</sup>. Es signo visible de un modelo social y eclesial que lucha contra los poderes que mantienen a los cuerpos des-corporalizados.

El deseo de Dios es una opción libre por la justicia en el propio cuerpo y en el de los y las demás. La resistencia de las mujeres nace del dolor que sufren en sus cuerpos<sup>49</sup> y está acompañada por la gracia misericordiosa de Dios que provoca en las mujeres una esperanza salvadora que nos recuerda que, tras la lucha, la paz y la justicia se besarán, pues «la misericordia y la verdad se encontraron; la justicia y la paz se besaron. La verdad brotará de la tierra, y la justicia mirará desde los cielos» (Sal 85,9-11).

Por último, el deseo de las mujeres es una forma querida por Dios de perseverancia y resistencia<sup>50</sup> en un tiempo de violencia y abuso. Ejerciendo el deseo se manifiesta el rechazo a la precarización de la vida y el sufrimiento en los cuerpos que no importan. La resistencia frente al mal hace mantener la constancia y la disciplina en situaciones difíciles, no rendirse ante las presiones, no claudicar ante las deslegitimaciones o invisibilizaciones de las relaciones sociales patriarcales. Resistir a la des-corporalización consiste en hacerse consciente de las narrativas e instancias que abusan de la persona y responder con clara voluntad de cambio, pero midiendo los esfuerzos y las acciones para lograrlo y no agotarnos en el intento. En esta agencia se valoran, como hace la hemorroísa, las consecuencias de los propios actos y se discierne en clave de justicia lo que el amor de Dios invita a hacer.

<sup>48</sup> Francisco, *Fratelli tutti*, 1.

<sup>49</sup> Isabel Matilla, «Desde el corazón de la Vida», en *¿En qué creen las mujeres?*, ed. por M<sup>a</sup> Pilar de Miguel (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2013), 76.

<sup>50</sup> López, *Los cuerpos que importan...*, 94.

La resistencia se fortalece si es perseverante, entendiendo que la lucha por la justicia de los cuerpos que no importan se ejercita en el día a día a lo largo de toda nuestra vida. Una lucha constante, de valientes, de las imprescindibles (permitiéndome parafrasear a Bertolt Brecht)<sup>51</sup>, aquellas mujeres que luchan toda su vida para subvertir la realidad en favor de una vida más vivible y plena para ellas, sus familias y compañeras de camino.

## 5. Breve proclama subversiva

Sabiéndose elegidas, bendecidas y amadas por Dios *Amma-Abá*, muchas mujeres descubren dentro de sí un deseo profundo de revelar a los demás el fuego del Espíritu que las sitúa en las fronteras de su propia vulnerabilidad. El encuentro con Jesucristo transforma esa vulnerabilidad en resistencia y perseverancia. Acompañadas por Dios Trinidad sobreabundante, las mujeres, en su cuerpo roto-reconstituido, dan un paso adelante para cambiar su vida, al tiempo que transforman desde la concreción del deseo las estructuras sociales y religiosas que legitiman la desigualdad. Un paso lleva a otro, trazando una danza vital que apuesta por los cuerpos que luchan por su propia re-corporalización al servicio de la justicia de Dios. La danza del amor trinitario de Dios se abre a todos nosotros, mujeres y hombres, para traer la salvación al mundo. Solo nos queda danzar y confiar.

---

<sup>51</sup> «Hay hombres que luchan un día y son buenos. Hay otros que luchan un año y son mejores. Hay quienes luchan muchos años, y son muy buenos. Pero los hay que luchan toda la vida: esos son los imprescindibles». Cf. Bertolt Brecht, *Poemas 1913-1956* (São Paulo: Brasiliense, 1986).