Revista internacional de Teología
CONCILIUM
editorial verbo divino

TEMA MONOGRÁFICO

TEOLOGÍAS DEL CUERPO: TRAZADO DE CARTOGRAFÍAS

Silvia Martínez Cano, Antony John Baptist,
Leo Guardado y Antonina Wozna Urbanczak (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Fáinche Ryan y Antonina Wozna Urbanczak

416
2026/3
evd

Revista internacional de Teología
CONCILIUM

416
2026/3

TEMA MONOGRÁFICO

Teologías del cuerpo: trazado de cartografías

Silvia Martínez Cano, Antony John Baptist,
Leo Guardado y Antonina Wozna Urbanczak (eds.)

FORO TEOLÓGICO

Fáinche Ryan y Antonina Wozna Urbanczak

evd

Revista internacional de Teología CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos
a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

414	2026/1 **LA DEMOCRACIA EN CRISIS: SOCIEDADES, IGLESIA Y TEOLOGÍA** Carlos Schickendantz, Luca Ferracci, Jonas Hagedorn, Ludovic Lado y Richard Wood
415	2026/2 **TEOLOGÍA E INTELIGENCIA ARTIFICIAL: NUEVAS FRONTERAS** Albertus Bagus Laksana, Susan Abraham, Geraldo Luiz de Mori y Cesar Kuzma
416	2026/3 **TEOLOGÍAS DEL CUERPO: TRAZADO DE CARTOGRAFÍAS** Silvia Martínez Cano, Antony John Baptist, Leo Guardado y Antonina Wozna Urbanczak
417	2026/4 **CLÁSICOS DE LA TEOLOGÍA** Massimo Faggioli, Stephan van Erp, Steven Battin y Viorel Coman
418	2026/5 **EL LEGADO DEL PAPA FRANCISCO** Luca Ferracci, Leo Guardado, Ludovic Lado y Antony John Baptist

CONCILIUM

CONSEJO EDITORIAL

CONSEJO DE DIRECCIÓN

Susan Abraham - Presidenta
Stan Chu Ilo - Vicepresidente
Luca Ferracci - Vicepresidente
Stephan van Erp - Vicepresidente
Antonina Wozna Urbanczak - Vicepresidenta

FUNDADORES

Anton van den Boogaard †
Paul Brand †
Yves Congar, O.P. †
Hans Küng †
Johann Baptist Metz †
Karl Rahner, S.J. †
Edward Schillebeeckx, O.P. †

CONSEJO EDITORIAL

Susan Abraham	Berkeley-EE.UU.
Antony John Baptist	Bangalore-India
Steven Battin	Indiana-EE.UU.
Gerardo Luiz De Mori, S.J.	Belo Horizonte-Brasil
Massimo Faggioli	Dublín-Irlanda
Luca Ferracci	Bolonia-Italia
Margareta Gruber, O.S.F.	Vallendar-Alemania
Leonel Guardado	Nueva York-EE.UU.
Jonas Hagedorn	Paderborn -Alemania
Ma. Maricel S. Ibita	Manila-Filipinas
Stan Chu Ilo	Chicago-EE.UU.
Léonard Amossou Katchekpele	Frankenthal-Alemania
Cesar Kuzma	Curitiba-Brasil
Ludovic Lado, S.J.	N'Djamena-Chad
Albertus Bagus Laksana	Yogyakarta-Indonesia
Silvia Martínez Cano	Madrid-España
Nora K. Nonterah	Kumasi-Ghana
Brian D. Robinette	Boston-EE.UU
Carlos Schickendantz	Santiago-Chile
Stephan van Erp, O.P.	Lovaina-Bélgica
Wai Ching Angela Wong	Sha Tin-Hong Kong
Richard L. Wood	Los Angeles/Albuquerque-EE.UU.
Antonina Wozna Urbanczak	Valencia-España

SECRETARÍA GENERAL

Rampa delle Mura Aurelie 8/11
00165 Roma (Italia)
Correo electrónico: secretariat.concilium@gmail.com
Secretaria ejecutiva: Kim S. Mendoza
https://concilium-vatican2.org/
https://linktr.ee/ConciliumINT

COMITÉ CIENTÍFICO

Michelle Becka	Alemania
Lisa Sowle Cahill	Estados Unidos
Hille Haker	Estados Unidos
Po-Ho Huang	Taiwán
Diego Irarrázaval	Chile
Stefanie Knauss	Estados Unidos
Gusztáv Kovács	Hungría
Solange Lefebvre	Canadá
Carlos Mendoza-Álvarez, O.P.	México/Estados Unidos
Gianluca Montaldi	Italia
Daniel Franklin Pilario, C.M.	Filipinas
Susan A. Ross	Estados Unidos
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Brasil

Antiguos miembros:
https://concilium-vatican2.org/en/historyofboard/

CONTENIDO

1. Tema monográfico: *Teologías del cuerpo: trazado de cartografías*

Silvia Martínez Cano, Antony John Baptist,
Leo Guardado y Antonina Wozna Urbanczak: *Editorial* 7

Aproximaciones antropológico-filosóficas y tradicionales

1.1. Lisa Isherwood: *Estos son* NUESTROS *cuerpos* 13

1.2. Silvia Martínez Cano: *Corpografías teológicas: diálogos sobre el cuerpo desde las antropologías teológicas feministas y las antropologías contemporáneas* 25

Aproximaciones bíblicas al cuerpo

1.3. Ki-Eun Jang: *Desastres corporales y la crisis de la política corporal en la Biblia hebrea*..... 37

1.4. María José Schultz Montalbetti: *Los gestos corporales de Jesús en los evangelios: una perspectiva sobre su masculinidad* 51

1.5. Luis Menéndez-Antuña: *Cadenas invisibles: ¿Dónde se esconde el cuerpo del esclavo en el Nuevo Testamento? (Lucas 12,22-34)* 63

Aproximación teológica: sistemática y pastoral

1.6. Kristine C. Meneses: *Reimaginar la encarnación como discapacidad divina: una perspectiva teológica feminista de la discapacidad del cuerpo* 75

1.7. Anderson Fabián Santos Meza: *Jugando seriamente con Nicaea* 87

1.8. Metti Amirtham: *Romper la dualidad corporal: la presencia profética de los cuerpos trans en la Iglesia* 99

1.9. Gabriela Di Renzo y Eloísa Ortiz de Elguea: *Desmasculinizar el cuerpo eclesial. Una propuesta como camino de justicia* 111

Desafíos éticos globales sobre el cuerpo y sus contextos

1.10. Telesia K. Musili: *«Estamos hechos de manera maravillosa y admirable»: una nueva mirada a la modificación corporal entre las mujeres africanas* .. 123

1.11. Maria Clara Bingemer: *Corporeidad femenina y experiencia mística* 137

2. Foro teológico:

2.1. Fáinche Ryan: Ad theologiam promovendam: *La teología y la universidad* 149

2.2. Antonina Wozna Urbanczak: *Congreso de la Sociedad Europea de Teología Católica* Ad theologiam promovendam: *Sobre el abuso espiritual y otros retos teológicos actuales* 157

EDITORIAL

La categoría del cuerpo se ha vuelto indispensable para definir la identidad personal. Hasta hace unas décadas, la teología, la filosofía y la antropología se centraban en otros rasgos para definir al ser humano, más estrechamente vinculados a su capacidad de captar la realidad (X. Zubiri), su capacidad relacional (P. Ricoeur) o su trascendencia (J. Maritain). Estos énfasis se entrecruzan ahora con el cuerpo, entendido como pensamiento, sentimiento y vida social que permea todas las experiencias humanas, como el pensamiento, la voluntad, la praxis y la autorrepresentación.

El descubrimiento del cuerpo como factor clave de la identidad ha sido posible gracias a la política feminista de segunda ola entre 1950 y 1980 (Simone de Beauvoir, Betty Friedan y Kate Millett), que enfatizó la importancia del cuerpo (sexo) en la construcción de la identidad personal y la forma en que se autorrepresenta y se representa en la sociedad (género). La conciencia de una identidad corporal añade una nueva dimensión a la definición de la persona y, por lo tanto, al debate sobre la identidad en un contexto plural. Basándose en la crítica de los estudios feministas, poscoloniales y decoloniales sobre la dimensión corporal de los seres humanos, este número busca repensar las principales nociones que nos permiten comprender a la humanidad actual desde una teología fundamental «encarnada». Los distintos artículos del volumen revisan conceptos como cuerpo, encarnación o corporeidad, construidos desde la tradición desde una perspectiva binaria y desigual: hombre/mujer, razón/emoción, blanco/negro, cultura/

naturaleza, centro/periferia, racional/irracional, objetivo/subjetivo, público/privado, etc. Las categorías analizadas han organizado los cuerpos en el mundo y han creado un imaginario del «cuerpo humano perfecto» que discrimina jerárquicamente en función de su perfección, belleza y bondad. Los cuerpos abyectos, rotos o violados quedan fuera de este imaginario y no pueden establecer una relación adecuada con Dios.

La primera sección aborda la crítica feminista y decolonial de la teología que subyace a la antropología cristiana. *Lisa Isherwood* (Inglaterra) presenta una reconcepción crítica basada en la experiencia de las mujeres indígenas y cómo repiensan sus cuerpos. Esta perspectiva decolonial se pone en diálogo con los estudios del cuerpo surgidos en el siglo XX, desde la fenomenología (M. Merleau-Ponty), la filosofía (D. Le Breton, J. Butler) y la teología (E. Grosz, L. Isherwood), y que *Silvia Martínez Cano* (España) ha puesto en diálogo con la antropología teológica más reciente. Martínez Cano analiza la comprensión del cuerpo en la tradición y en algunas antropologías contemporáneas, aquellas que aún justifican la separación del alma y el cuerpo o que refuerzan las desigualdades de género desde una visión sesgada de la naturaleza y la condición humana.

La segunda parte aborda la noción del cuerpo en las Escrituras y las reflexiones sobre la encarnación en la tradición cristiana. En primer lugar, se aborda el concepto de cuerpo en el Primer y Segundo Testamento y los desafíos que estos conceptos presentan en la actualidad. *Ki-Eun Jang* (Corea/EE.UU.) reflexiona sobre el cuerpo desde la perspectiva de los desastres mencionados e imaginados en la Biblia. Específicamente, en la literatura profética y sapiencial, catástrofes como heridas, fracturas, gemidos y dolores de parto se repiten con frecuencia, inscribiendo la crisis en huesos, entrañas, vientres y piel. El autor pregunta cómo esto afecta a las normas sociales y religiosas de Israel y las actualiza a nuestro tiempo. *María José Schulz Montalbetti* (Chile) pregunta cómo podemos entender el cuerpo de Cristo hoy. Schulz sugiere que esta pregunta puede responderse observando el comportamiento inclusivo, compasivo y no hegemónico de Jesús, quien ofrece un modelo

alternativo para construir identidades masculinas más equitativas y empáticas en la sociedad contemporánea. *Luis Menéndez-Antuña* (España/EE.UU.) examina la presencia generalizada, pero a menudo invisible, de la esclavitud en el Nuevo Testamento, destacando la dicotomía libre/esclavo, a menudo ignorada, como un eje crucial para el análisis teológico y literario. La experiencia de cuerpos rotos, violados y abyectos no solo es central para la teología como lugar de encuentro con Dios, sino también como espacio hermenéutico para la producción teológica.

La tercera parte aborda la cuestión de la encarnación de Dios, plenamente revelada en la persona de Jesús y plenamente manifiesta en los cuerpos humanos y la materialidad de la naturaleza. Esto nos llevará a experiencias específicas, como las diferencias físicas y la discapacidad, los cuerpos de las mujeres en la Iglesia y las desigualdades derivadas de la diferencia sexual, así como los cuerpos excluidos por otras razones (sexualidad, *queer*, LGBTQ+). *Kristine Meneses* (Filipinas) replantea Nicea, cuestionando los supuestos teológicos normativos sobre la discapacidad, el cuerpo con discapacidad, y repensando la perfección y la plenitud, definidas por los constructos capacitistas de la norma referida a la humanidad. *Anderson Fabián Santos Meza* (Colombia), a partir de un ejercicio de imaginación hermenéutica, cuestiona la ortodoxia como dispositivo de poder y exclusión de los cuerpos. Santos Meza imagina la teología como una construcción negociada, atravesada por cuerpos, disidencias y resistencias, abriendo así la posibilidad de imaginar y expresar la fe desde nuevas gramáticas plurales, críticas y encarnadas.

Metti Amirtham (India) argumenta que los «cuerpos trans», en lugar de considerarse «problemas» pastorales, pueden ser «cuerpos proféticos» que dan testimonio de las dimensiones cristológicas de la Encarnación, el Misterio Pascual y la *Imago Dei*. *Gabriela Di Renzo* y *Eloísa Ortiz* (Argentina) aplican la diferencia sexual a la pastoral, desde la perspectiva de la inclusión y la participación. Para ellas, el reconocimiento y la expansión de las diferencias para obtener reconocimiento y justicia epistémica invitan a la Igle-

sia sinodal a desmasculinizar el cuerpo eclesial, convirtiéndolo en un espacio abierto a todos los cuerpos.

La cuarta sección reflexiona sobre algunas situaciones de «encarnación/desencarnación» de los cuerpos en la actualidad. *Telesia Musili (Kenia)* critica la aceptación por parte de las mujeres africanas de la modificación corporal y la cirugía plástica para realzar la belleza, teniendo presente el sesgo colonial de la teología occidental. Desde la complejidad de conceptualizar la teología del cuerpo humano, Musili no descarta del todo esas modificaciones, pero tampoco apoya una visión acrítica, pues pueden formar parte de la «disciplina» del patriarcado y la supremacía blanca. Propone una teología del cuerpo dinámica en lugar de estática, ampliando la interpretación del Salmo 139,14 para incluir el rol humano en la creación cultural. *Maria Clara Bingemer* (Brasil) analiza cómo la salud y el cuidado corporal, así como el exceso de autocuidado, afectan a la espiritualidad. Bingemer argumenta que la percepción de la corporeidad femenina como una apertura a la alteridad y la relacionalidad puede ser la base de una reflexión teológica que considere las experiencias místicas de las mujeres como un espacio de liberación y acceso al conocimiento espiritual.

Este volumen termina con dos artículos del *Foro teológico* que reflexionan sobre el último documento *Ad theologiam promovendam* (2023) sobre los estudios de teología y su renovación. *Fáinche Ryan* (Irlanda) señala el deseo del papa Francisco de pensar una teología más inclusiva y que no se limite al ámbito clerical de los seminarios o a la teorización de la academia, favoreciendo una cultura más reflexiva, humana y éticamente fundamentada. *Antonina Wozna* (Polonia/Austria) describe algunas de las líneas de interés del Congreso realizado por la Sociedad Europea de Teología Católica (20-23 de agosto de 2025) en el Instituto Loyola del Trinity College de Dublín, a propósito de este *motu proprio* del Papa.

En resumen, este número revisa la antropología teológica articulada por la tradición cristiana y sus diferentes interpretaciones del cuerpo en la Escritura y la tradición teológica. Al mismo tiempo, surge un diálogo con los estudios sobre el cuerpo del siglo XX y sus implicaciones en la práctica, las relaciones y la vida social

y eclesial. Los autores pretenden clarificar nociones como cuerpo, encarnación, corporeidad, temporalidad del cuerpo y vulnerabilidad corporal. Con base en estas nociones, abordan algunos desafíos para la teología: la diferencia y el cuerpo, el trauma y el cuerpo, los cuerpos vulnerables de los migrantes, las mujeres, los cuerpos abyectos, los cuerpos LGTBQ+ y la espiritualidad en la diversidad corporal.

Todas estas reflexiones —y otras que no caben en esta edición— son importantes para comprender la importancia de la relación entre el cuerpo humano, el cuerpo de Cristo y el «cuerpo» de la Iglesia. Este número del *Concilium*, desde la perspectiva de las críticas poscoloniales, decoloniales y feministas, abre nuevas indagaciones en la teología del cuerpo, que ha tenido una corta trayectoria dentro de la tradición teológica.

Lisa Isherwood*

Estos son NUESTROS cuerpos

Apesar de ser una religión encarnacional, el cristianismo, durante la mayor parte de su historia, ha actuado como si el cuerpo fuera algo que debía ser sometido y superado. Con la llegada de las teologías feministas, el cuerpo, y en particular el cuerpo de las mujeres, pasó a ocupar un lugar central en la creación de una teología encarnacional. Sin embargo, en aquellos primeros días existía una tendencia a hablar como si todas las mujeres compartieran las mismas preocupaciones, alegrías y formas de vida encarnadas. La crítica poscolonial de la teología ha tenido un impacto muy positivo en las teologías feministas, permitiendo una visión más completa de la diversidad encarnacional para abordar la teología.

1. Introducción

La teología feminista, al igual que su homóloga secular, reconocía la idea de la sororidad universal. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que se criticara a las feministas blancas por hablar solo en nombre de las mujeres blancas occidentales y no reconocer que existen diferencias significativas y que cambian

* Lisa Isherwood es profesora emérita de Teologías Feministas de Liberación en la Universidad de Winchester y supervisora de investigación en la Universidad de Gales, Trinity St David, Reino Unido. Como teóloga feminista de la liberación, cree que la teología es un proyecto comunitario impulsado por nociones de igualdad radical y empoderado por la compañía divina. Su trabajo explora la naturaleza de la encarnación en contextos contemporáneos e incluye áreas como el cuerpo, el género, la sexualidad y la eco-teología. Es fundadora y editora ejecutiva de la revista internacional *Feminist Theology* (SAGE).

Dirección: University of Wales, Trinity St David (Reino Unido). Correo electrónico: l. isherwood@uwtsd.ac.uk.

la vida en la experiencia de las mujeres en función de la raza, la clase y la situación económica. Este fue quizás el primer desafío a esta noción bastante ingenua de universalidad, pero aún quedaban muchos más por venir a medida que la teoría poscolonial se arraigaba en la teología. La teoría poscolonial sigue siendo un término controvertido, pero en esencia cuestiona el legado de definir el conocimiento, la cultura, la humanidad y las concepciones religiosas a través de una lente occidental. Afirma que los colonizadores de todo el mundo se han arrogado el poder de nombrar y explicar el mundo y los pueblos, independientemente de las culturas que han invadido y explotado. Esto ha tenido un impacto en toda la cultura, ya que ha dictado cómo se gestionan las economías, cómo se entiende el género y, por supuesto, qué religión se considera más civilizada. Se impuso el cristianismo, lo cual es irónico, ya que también se desarrolló en sus inicios bajo el Imperio romano, que funcionaba con una jerarquía, un sistema que se podría decir que era todo lo contrario al mensaje de Jesús. Las teólogas feministas de todo el mundo nos han permitido comprender que la teología es muy diferente según el lugar en el que se encuentre cada uno, es decir, según el contexto real de su vida. Sus voces han creado un rico tapiz compuesto por vidas encarnadas y no por pensamientos abstractos.

2. El poder de nombrar

El poder de nombrar, cuando no está en sus propias manos, es realmente peligroso. La verdadera liberación reside en la belleza de proclamar el propio nombre en oposición a una cultura dominante, que nombra a «los otros» por conveniencia y poder. Dentro del cristianismo, se trata de un proceso bidireccional, ya que Cristo, en manos de los colonizadores, ha ejercido su poder sobre los cuerpos de aquellos que consideran menos civilizados, los «nativos». También veremos cómo las mujeres y los indígenas lo liberan de la camisa de fuerza de la metafísica y los absolutos, al adoptar nuevas formas de ver y de ser. Parecen darle a luz una vez más, pero esta vez en una humanidad más plena, de carne y

hueso, viva en sus propias culturas. Encarna a Cristo en sus cuerpos y en sus realidades vividas.

Kwok Pui-lan[1], que ha trabajado extensamente en la teoría poscolonial, nos alerta sobre los problemas relacionados con la forma en que se lee la Biblia y las conclusiones a las que se llega. Afirma que se nos enseña a leer con ojos europeos y, por lo tanto, el Cristo que emerge sigue teniendo un aire europeo. Se trata de una forma de imperialismo escritural que sitúa a la Biblia como el texto universal para todos los tiempos y todos los pueblos. A ella no le sorprende en absoluto, ya que entiende que la búsqueda del Jesús histórico sienta las bases para el control del conocimiento. Al igual que los occidentales de la época buscaban al auténtico «nativo», también buscaban al auténtico Jesús, con el fin de poseer y controlar ambos. Esta búsqueda de los orígenes no era un ejercicio académico neutral, sino que formaba parte de la justificación de la superioridad occidental; al crear un origen mítico y reclamarlo como propio, es fácil evitar todas las preguntas difíciles sobre los orígenes reales y simplemente proyectar la propia cultura como pura y superior. Además, si se afirmaba que los propios orígenes podían demostrarse «científicamente», mientras que los orígenes de otras culturas se basaban en mitos y supersticiones, esto constituía una prueba más de superioridad. Kwok no considera una casualidad que en Estados Unidos se renovara la búsqueda del Jesús histórico durante la era Reagan-Bush, una época de conservadurismo político. Mientras que la primera búsqueda creció durante la época de la expansión colonial, la segunda, según ella, creció cuando las cuestiones de la inmigración y la identidad nacional eran temas políticos candentes. Una vez más, los aspirantes a gobernantes blancos utilizaron el discurso cristológico para afirmar su propia singularidad y dominio[2].

Kwok aboga por una desmitificación del maestro y sostiene que esto no puede llevarse a cabo desde dentro del discurso. Sin

[1] Véase Kwok Pui-lan, «Jesus the Native», en Fernando F. Segovia y Mary Ann Tolbert (eds.), *Teaching the Bible: The Discourse and Politics of Biblical Pedagogy* (Maryknoll: Orbis Books, 1998), 69-85.

[2] Kwok, «Jesus the Native», 77.

embargo, también nos alerta sobre los peligros de que los «nativos» de hoy en día asuman una posición privilegiada en relación con el texto y la interpretación. Aboga por múltiples marcos y herramientas hermenéuticas para difundir el discurso lo más ampliamente posible y romper el estrecho control de las lecturas occidentales. Hay muchos tipos de «nativos» y todos deben leer y proclamar. Kwok desea reivindicar la condición de nativos para todos nosotros y animarnos a leer a través de las lentes del género, la clase, la raza, la orientación sexual, la edad, la discapacidad y el origen étnico. De esta manera, somos y no somos nativos.

Dentro de la teología de Dios encontramos a Mayra Rivera, que aborda este ámbito a través de una teología poscolonial, aunque habla del toque de la trascendencia. Desde el principio deja clara su posición: Dios está más allá de su alcance, pero no más allá de su tacto, del mismo modo que en el contacto humano tocamos, pero nunca podemos comprender plenamente al otro, creando lo que ella sugiere que es una «intimidad de la trascendencia»[3]. Situada como está su argumentación en la teología poscolonial, demuestra cómo la teología imperial dominante de Occidente nunca ha reconocido nada más allá de sí misma. Al utilizar la naturaleza incorpórea del Dios Único para establecer el simbolismo masculinista occidental, al mismo tiempo detiene el mundo, tanto físico como simbólico, en sus propias vistas estrechas. Rivera, por supuesto, también es consciente de que caer en la trascendencia vertical intocable que suele seguir no es el lugar al que deben acudir aquellos que se sitúan más allá de la perspectiva y de la mente occidental, aquellos que no han sido vistos ni reconocidos como habitantes de tierras y formas de vida que se encuentran más allá. Es precisamente por eso que ve la necesidad de una forma de teología trascendente que rompa el dominio occidental. Por supuesto, se trata de un dominio masculino blanco occidental que afecta a todo lo que pronuncia: género, sexualidad, encarnación y producción capitalista. El colonialismo no puede comprender

[3] Mayra Rivera, *The Touch of Transcendence. A Postcolonial Theology of God* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007), 2.

que haya algo que escape a su control, que ninguna persona o tierra pueda dejar de ser apropiada para sus propios proyectos.

Para Rivera, no hay nada abstracto en la trascendencia, ya que en manos de los poderosos controla incluso la creación del tiempo y nuestras percepciones espaciales. Su argumento es que el industrialismo occidental necesitaba ir más allá de los ritmos del tiempo natural e imponer un tiempo universal para maximizar los beneficios que deseaba obtener y desconectar a las personas de su tierra y sus formas naturales de ser. Esto también separó la esfera pública de la privada, considerándose el tiempo privado como feminizado y trivial, mientras que el tiempo público era de la mayor importancia; el tiempo masculinizado de la producción desinhibida y la trascendencia distanciada[4]. Ella sostiene que la trascendencia horizontal ha dividido el espacio mismo, entendiendo que el norte está más cerca de Dios, mientras que el sur está más cerca de las profundidades del estancamiento e incluso de la depravación. Ella cree que estos sistemas de conocimiento globales producen, en lugar de descubrir, fundamentos que lo abarcan todo, crean la ilusión de totalidad y suprimen todo lo que está en desacuerdo o, como lo ve Rivera, todo lo que está más allá. Es esta visión del mundo la que ella desea desafiar y expresa su esperanza en

> la afinidad inefable que une a todas las criaturas en relaciones abiertas de transformación mutua, lo que puede ayudarnos a imaginar el más allá en el mundo sin perder de vista el carácter trascendente de toda la creación. Este mundo es, en efecto, más de lo que parece, y nos llama a una alerta apofática. Dios, las criaturas e incluso nosotros superamos todas nuestras representaciones[5].

Rivera se complace en declarar que lo profano ya no existe, pero, contrariamente a lo que se ha entendido, no se trata de una eliminación de la trascendencia, sino más bien de una negativa a entenderla como la identificación de Dios con el *statu quo*. Se

[4] Rivera, *The Touch of Transcendence*, 8.

[5] Ibíd., 38.

entiende que la trascendencia está en la historia porque, si vemos a Dios como algo externo, entonces la afirmación liberadora de que la salvación reside en rehacer la historia, deshacer la injusticia y sustituirla por sistemas inclusivos y justos en el aquí y ahora, es una falsa esperanza y una teología vacía. Son las posibilidades que residen en el vivir la historia en el cuerpo material las que permiten la gran esperanza de la humanidad. Pueden suceder cosas que nunca antes han sucedido:

> lo nuevo no se descubre simplemente como algo ya presente en la naturaleza, ni se impone externamente a la realidad. Las cosas genuinamente nuevas surgen de la actualización de las posibilidades a través de la elección colectiva[6].

Rivera afirma que esta noción de trascendencia histórica es dinámica, ya que permite la diferencia estructural contextual sin implicar dualismo, y la unidad intrínseca sin imponer categorías de identidad estrictas. La capacidad de ir más allá de las estrictas categorías occidentales de Dios, la tierra y los cuerpos es un paso significativo que permite que se escuchen muchas voces y se adopten nuevas formas de entender el mundo.

Para Rivera, se puede decir que Jesús es la forma suprema de trascendencia histórica, ya que está presente en forma material como la manifestación dinámica de Dios, lo que indica que la trascendencia divina no es distancia y ausencia, sino presencia material real. Se podría decir que, en la existencia material de Jesús, lo que los cristianos afirman es que Dios está tocando los límites mismos de su propia divinidad en y a través de los intocables y los marginados con los que Jesús interactuó. La teología debe ser tocada por lo que la trasciende y, por lo tanto, transformada, y debe vivir en la creatividad infinita de la vida y alcanzar siempre no más allá, sino más profundo y más amplio. Rivera[7] se refiere a «espectros», con lo que sigue el ejemplo de Derrida al referirse a los encuentros con aquellos que no están presentes, los que están

[6] Ibíd., 43.

[7] Ibíd., 90.

muertos o aún no han nacido, como experiencias a través de las cuales somos llamados más allá de nosotros mismos y se nos pide que abracemos las posibilidades del futuro. La ética, la política y la teología parecen necesitar esta espectralidad para comprender qué falta en sus grandes esquemas y metanarrativas, quién no está presente y qué diferencia supondría su presencia.

3. Abya Yala frente a las vestimentas civilizadoras

Hay quienes se comprometen con sus tradiciones indígenas para recuperar una posición precolonial en términos de tierra y espiritualidad. La hermana Sofía, de Perú, presenta las espiritualidades ancestrales de Abya Yala, que es un tejido vivo de relaciones recíprocas que restauran el equilibrio y la armonía. Se basa en la sabiduría de nutrir la vida, lo que también implica el despertar de la conciencia cósmica que hace posible la reconexión de los seres humanos con el tejido de la vida que los pueblos andinos denominan Pachamama. Las espiritualidades ancestrales de esa parte del mundo beben profundamente de las fuentes que recuerdan para restablecer el equilibrio y la armonía en la actualidad. Esto implica sanar los territorios frente a la extensión de estructuras coloniales genocidas que subyugan, violan y generan muerte, impulsadas por políticas económicas extractivistas que mercantilizan todas las formas de vida. Estas políticas extractivistas van acompañadas del exterminio de las poblaciones que se oponen a la destrucción de sus tierras. La agenda capitalista que subyace a estas acciones justifica la criminalización de la resistencia y la militarización de los territorios.

Abya Yala ha atravesado momentos de ruptura y brechas en su compromiso, debido a que los colonizadores alejaron a los pueblos de sus identidades indígenas y subyugaron la tierra. Estas actitudes coloniales se basaban y se basan en su visión de superioridad cultural y religiosa. Esto se fundamentaba en su firme creencia de que un solo Dios era superior al conocimiento plural y las espiritualidades de los pueblos invadidos, que eran demonizados y considerados idólatras y practicantes de brujería. Así,

la atribución de poder a unos pocos «elegidos» que llegaron a los territorios invalidó la sabiduría y la espiritualidad de los pueblos indígenas, que estaba vinculada a los ciclos de la vida. Los colonizadores occidentales no reconocían el valor de las diversas formas de vida y no podían considerar a los pueblos de la tierra como iguales.

Además, la imposición del conocimiento «civilizador» transmitido a través de la educación siguió la línea colonial de la monocultura mental que silenció el conocimiento indígena.

Como escribe la hermana Sofía:

> Llevamos una serie de vestimentas coloniales en nuestro ser y nuestro conocimiento, percibimos la fuerza creativa de las semillas milenarias sembradas por nuestras abuelas y abuelos. Están germinando, nutridas por las sabidurías y espiritualidades que mantuvieron el coraje de la resistencia de nuestro hermoso pluriverso, expresado en semillas, colores, rostros, lenguas, melodías, canciones, danzas, sabores, festividades, rituales, tiempos, espacios y territorios habitados por la gran diversidad de seres vivos[8].

El pueblo del Perú sigue conectando con su tierra y su cultura a pesar de las intimidaciones del capitalismo patriarcal y racista. Evocan la palabra quechua viva, *kachkaniraqmi*, que se traduce como «sigo siendo», una declaración de que siguen existiendo... Muchas nacionalidades, pueblos y comunidades de Abya Yala, a pesar de las diferencias, tienen el desafío de entrelazarse para formar un tejido vivo, a partir del impulso de la memoria, del pasado que se concibe como la fuente de la comprensión de la vida. Están aprendiendo a releer y narrar sus historias y sabidurías recreadas una y otra vez, con los diversos hilos que se rompen, se queman, pero también con los que comienzan a tejerse. Como dice Fernando Huanacun, «volver a nuestra sabiduría no es retroceder, sino reconstituirnos en los principios y valores que no tienen tiempo, que no tienen espacio»[9].

[8] Sor Sofía Nicolasa Chipana Quispe, «Ancestral Cosmological Spiritualities in Abya Yala», *Feminist Theology* 33 (2025) 240-250.

[9] Fernando Huanacuni, «El Buen Vivir, tradición indígena», *Agenda Latinoamericana*, 24-25. https://servicioskoinonia.org/agenda/archivo/obra.php?ncodigo=747.

La teóloga aimara Vicenta Mamani se hace eco de estos sentimientos diciendo:

> La espiritualidad es parte de la identidad cultural y viceversa, porque no hay identidad sin espiritualidad, ni espiritualidad sin identidad. Por lo tanto, estamos convencidas de que la espiritualidad brota de la vida. La espiritualidad nace del corazón del ser humano[10].

La Primera Reunión de Mujeres Indígenas de las Américas, celebrada en Oaxaca (México) en 2002, propuso trabajar en el conocimiento y la espiritualidad para salir del yugo de la religión hegemónica y fortalecer las prácticas ancestrales y la espiritualidad de los pueblos. La reunión aclaró lo que se entendía por prácticas ancestrales y demostró claramente que la religión, con sus estructuras fijas, no formaba parte de las espiritualidades ancestrales. Estas estructuras, incrustadas como están en el tejido vivo de la vida, no pueden contenerse en declaraciones y doctrinas. Como afirma acertadamente Sylvia Marcos, la espiritualidad de los pueblos:

> no es una cuestión de iglesia, devoción personal o creencias individuales. Es lo que unifica e identifica a los colectivos, lo que les da cohesión. Es lo que se recupera de los antepasados, lo que da sentido a sus luchas políticas y sociales[11].

La hermana Sofía nos ofrece una imagen muy clara de lo que se pierde con la colonización y la brutalidad de imponer otras formas consideradas superiores. Sin embargo, también ofrece esperanza a quienes intentan recuperar sus propias historias y reconectar sus cuerpos con las tierras en las que viven.

La liberación y la teología poscolonial en África crecieron junto con los movimientos de independencia, los movimientos para

[10] Vicenta Mamani, *Identidad y espiritualidad de la Mujer Aymara* (Misión Basilea-Suiza, Fundación SHI-Holanda: La Paz, 2000), 25.

[11] Sylvia Marcos, «La espiritualidad indígena y las mujeres organizadas», participación en la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de las Américas (Oaxaca: Planetaria, 2013), 123.

liberarse de la colonización europea. Mientras los movimientos políticos reinvertían en las tradiciones e instituciones africanas con la dignidad que merecían, los teólogos africanos comenzaban a cuestionar sus tradiciones religiosas, que habían sido suprimidas por el cristianismo. Durante las últimas décadas, los teólogos africanos se han comprometido con una teología de la enculturación[12], que afirma la cultura africana como base para el desarrollo de la teología poscolonial. Sin embargo, las teólogas africanas cuestionaron esta adopción acrítica de la enculturación, ya que no todas las costumbres son positivas para las mujeres en términos de justicia y dignidad. Esto ha significado que las teólogas africanas se han comprometido con una «teología comunitaria con perspectiva de género», una teología que se niega a ignorar el género. Este ejemplo pone de relieve lo difícil que es plantear y afrontar preguntas difíciles si no se quiere que el Cristo poscolonial sea cooptado por culturas opresivas que, día tras día, dejan marginadas a muchas mujeres y otras personas. La trayectoria en África pone de relieve que la teología poscolonial, cuando surge de la enculturación, no siempre está exenta de problemas.

Aunque el colonialismo parece haber terminado en muchas partes del mundo, sus vestigios aún permanecen. Muchas estructuras políticas han cambiado, pero los prejuicios son más difíciles de erradicar. Por ejemplo, el legado de los conquistadores occidentales ha dejado huella en muchos países, lo que ha llevado a quienes han tomado el control a seguir creyendo que las costumbres occidentales son las mejores y a juzgarse a sí mismos y sus formas de actuar según los estándares europeos. Estos llamados «hombres imitadores» tienen el efecto de silenciar las voces más en sintonía con sus propias culturas, y, en muchos casos, estas son las voces de las mujeres.

Una suposición persistente es la de la objetividad académica occidental, que permite reinterpretar y volver a narrar las historias de «los otros». Quizás ya no las descartemos sin más, pero contar-

[12] La *enculturación* consiste en adoptar los valores y creencias de la propia cultura de origen, en lugar de asumir los que ofrece otra cultura o religión, a lo que llamamos normalmente *inculturación*.

las a través de los ojos y las mentes occidentales no es mejor. La teología debe estar especialmente alerta ante esto, con su gran narrativa de UN solo Dios y un solo Hijo divino de Dios. Esto deja poco espacio para abordar historias que son diferentes.

Volviendo a las primeras frases, añadiré las palabras de Meyda Yegenoglu, quien desafía a las feministas occidentales cuando dice:

> Los llamamientos aparentemente benignos al bien común para la feminidad universal y la presunción de que todas las mujeres están representadas en la misma sororidad global no están libres de fantasías coloniales y masculinistas de alcanzar un estatus de sujeto soberano[13].

Conclusiones

Para las teólogas feministas cristianas, esto supone un desafío particular, ya que las doctrinas centrales del cristianismo se han establecido de tal manera que se interpretan como verdades universales que ni siquiera un Cristo negro o feminista puede siempre cuestionar. Incluso declaraciones aparentemente liberales sobre el medio ambiente, como *Laudato si'*, vuelven al Cristo etéreo y desencarnado, que luego asume género, raza, color y sexualidad. Así, NUESTROS cuerpos, los de la tierra, las criaturas no humanas, los de diferentes razas, credos, géneros y sexualidades no siempre pueden encontrar su propia voz en esta estruendosa cacofonía jerárquica. Como hemos visto, no es solo la teología la que no quiere ceder ante las interpretaciones poscoloniales, ya que todavía se pueden obtener muchos beneficios de la colonización de las tierras y los cuerpos de los demás.

Siguiendo el ejemplo de las mujeres de Perú, les pido que plantemos nuestros pies firmemente en nuestra tierra y recordemos la espiritualidad de nuestras antepasadas, llevándola como una

[13] Meyda Yegenoglu, *Colonial Fantasies: Toward a Feminist Reading of Orientalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 105-106.

resistencia encarnada. Estos son nuestros cuerpos, hechos de esta tierra y este cielo, que se erigen en resistencia contra aquellos que quieren desarraigarnos e imponernos una narrativa universal de jerarquía y división.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

Silvia Martínez Cano*

Corpografías teológicas: diálogos sobre el cuerpo desde las antropologías teológicas feministas y las antropologías contemporáneas

A lo largo de la historia se ha sometido a los cuerpos a distintas normas culturales que ordenaban el ámbito cultural y social humano. En las culturas patriarcales, la expresión libre del cuerpo se comprendía como peligroso, por lo que se procedía a una vigilancia del mismo a través de dualidades que marcaban jerarquías de dominación: alma/ cuerpo, hombre/mujer, razón/naturaleza, etc. La antropología cristiana se ha regido en muchas ocasiones por estas dualidades. En este texto profundizamos en esta relación poniendo en diálogo la tradición con los estudios del cuerpo que se desarrollan en el siglo XX. Asimismo, se pondrá en diálogo la antropología teológica posconciliar con las propuestas antropológicas que realizan distintas corrientes teológicas feministas y poscoloniales. Este diálogo pretende introducir categorías como vulnerabilidad, historicidad y diversidad, desde una perspectiva trinitaria, para romper la dinámica dual excluyente y comprender la identidad humana como realidad integral.

* Silvia Martínez Cano es doctora en Teología, doctora en Educación y máster en Artes Visuales y Educación. Es artista multidisciplinar: www.silviamartinezcano.es. Es miembro y actualmente vicepresidenta de la Sociedad Europea de Mujeres en la Investigación Teológica (ESWTR). Fue presidenta de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) entre 2016 y 2023. Actualmente imparte docencia en la Universidad Complutense de Madrid, el Instituto San Pío X y el Instituto Teológico de la Vida Religiosa, ambos vinculados a la Universidad Pontificia de Salamanca. https://orcid.org/0000-0002-6845-1209.

Dirección: Calle Garcilaso 10, 4º dcha., 28010 Madrid (España). Correo electrónico: silviamcano@ucm.es.

1. Introducción

El cuerpo se puede entender como un complejo biológico-simbólico que va más allá de la carne y su materialidad. Posee un lenguaje simbólico propio, vinculado a las culturas humanas, y se comunica de formas distintas según el contexto en el que se expresa y se relaciona. A lo largo de la historia se ha sometido a los cuerpos a normas culturales que han contribuido a un ordenamiento de la cosmovisión cultural. En culturas patriarcales, la expresión libre del cuerpo se comprendía como peligrosa, por lo que la corporalidad de los miembros del grupo social estaba regulada. Se ejercía un control, en términos foucaultianos[1], que organizaba una dominación de cuerpos que importaban sobre los que no importaban a partir de dualidades: el cuerpo de los ciudadanos sobre el cuerpo de los esclavos; el cuerpo de los hombres sobre el de las mujeres; el cuerpo de los blancos sobre los de los negros; y el cuerpo de los perfectos sobre los cuerpos abyectos. Esto ha supuesto una diversidad de problemáticas relacionadas con el cuerpo (la hipersexualización, la pornografía, la trata de personas, el infanticidio, la prostitución, el culto a la delgadez y a los cuerpos esculturales, etc.) que la crítica antropológica del siglo XX ha querido visibilizar y analizar desde la perspectiva de los derechos humanos y una nueva comprensión de la identidad personal.

En este texto cartografiaremos brevemente una parte de esta crítica y de la nueva comprensión del ser humano desde un enfoque feminista. Además, pondremos en diálogo estas nuevas propuestas antropológicas que señalan el cuerpo como elemento central de la identidad personal con la antropología teológica actual, y señalaremos los conflictos internos y los debates en los que la antropología teológica está involucrada en la actualidad.

2. La emergencia del cuerpo como objeto de estudio

En los últimos sesenta años, gracias al diálogo entre disciplinas como la antropología, la historia, la sociología, el arte, la psicolo-

[1] Michel Foucault, *Vigilar y castigar* (México: Siglo XXI, 1976).