

Cómo citar en APA: Espinosa, J. P. (2023). Cicatriz, escritura y Resurrección. Sentir-pensar-vivir la experiencia cristiana en el tiempo presente. *Cuestiones Teológicas*, 50(113), 1-15. doi: <http://doi.org/10.18566/cueteo.v50n113.a06>
Fecha de recepción: 03.08.2022 / Fecha de aceptación: 24.02.2023

CICATRIZ, ESCRITURA Y RESURRECCIÓN. SENTIR-PENSAR-VIVIR LA EXPERIENCIA CRISTIANA EN EL TIEMPO PRESENTE

Scar, Scripture, and Resurrection.

Feeling-Thinking-Living the Christian Experience in the Present Time

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE¹ 

Resumen

El artículo propone una reflexión en torno a la teología de la resurrección desde la imagen de la cicatriz. A través de un acercamiento epistémico desde la sociología, el psicoanálisis y la teología se buscará pensar algunos puntos para acercarse a los desafíos de la experiencia cristiana en el tiempo presente. En primer lugar, se ofrece una introducción al problema del artículo, luego un acercamiento teórico desde la sociología y el psicoanálisis para, en un tercer momento, proponer algunas intuiciones en torno a la teología de la resurrección y cómo ella asume los puntos trabajados en las primeras secciones. El artículo finaliza con algunas reflexiones en torno a cómo la vida cristiana puede comprenderse de mejor modo desde las perspectivas ofrecidas en este artículo.

1 Candidato a Doctor en Teología (Facultad de Teología Pontificia Universidad Católica de Chile). Magíster en Teología Fundamental (Facultad de Teología Pontificia Universidad Católica de Chile). Licenciado en Educación y profesor de religión y filosofía (Universidad Católica del Maule). Académico Instructor Adjunto de la Facultad de Teología (Pontificia Universidad Católica de Chile). Académico de la Universidad Alberto Hurtado. Correos electrónicos: jpespinosa@uc.cl; juanpablo.231190@gmail.com

Palabras clave

Cuerpo; Texto límite; Opacidad; Muerte; Psicoanálisis; Teología.

Abstract

The article proposes a reflection on the theology of resurrection from the perspective of the scar. Through an epistemic approach from sociology, psychoanalysis, and theology, we will try to consider some points to approach the challenges of the Christian experience in the present time. First, the paper offers an introduction to the problem and then a theoretical approach from sociology and psychoanalysis. Third, it proposes some intuitions about the theology of resurrection and discusses how it assumes the points studied in the first sections. Finally, the article concludes with some reflections on how the Christian life can be better understood from the perspectives offered in this article.

Key words

Body; Limit Text; Opacity; Death; Psychoanalysis; Theology.

Introducción

El presente artículo tiene que ver con proponer la imagen de la cicatriz como metáfora o imaginario para pensar la vida cristiana en este tiempo y sus contextos desafiantes. La cicatriz, aun cuando es una hendidura o marca dérmica, corporal, física o histórica también evoca una simbólica y un espacio de reflexión. En este caso, dicho espacio o foco reflexivo será el teológico y, en particular, pensar cómo dicha cicatriz es una clave para proponer una teología de la Resurrección que implique, en última instancia, el sentir-pensar-vivir de la vida cristiana hoy. Por lo tanto, en este artículo se tiende un vínculo argumentativo entre la imagen de la cicatriz o del cuerpo cicatrizado y la Resurrección de Jesús. Queremos entender la idea de *teología de la Resurrección* como una provocación epistémica que, fundándose en el acontecimiento de la Resurrección de Jesús, permite pensar nuestra condición humana, las relaciones que nos definen y el sentido profundo de la vida cristiana. La Resurrección de Jesús, con ello, brinda variadas perspectivas para abordar el cristianismo desde el sentir-pensar-vivir.

El porqué de pensar una teología de la Resurrección y, en particular, qué significados tiene para la vida cristiana será volver a centrar nuestra atención en la Resurrección de Jesús en cuanto acontecimiento fundamental de esa misma experiencia. Esto pasa por el reconocimiento de que desde ella surgen sentidos fundamentales para esa misma vida creyente. Al decir de Thorwald Lorenzen (1999), “cuando hablamos de la resurrección de Jesucristo no tratamos *una* cuestión de fe, sino *la* cuestión de la fe cristiana. La resurrección no es sólo un objeto de fe, ni es simplemente una afirmación del credo que se ha de aceptar; es el *origen y fundamento* de la fe” (p. 15). Rinaldo Fabris (1992) también se hace eco del carácter fundamental de la Resurrección en el acontecimiento cristiano cuando dice: “en una palabra, Jesús resucitado y vivo es la razón última de la comunidad de los discípulos después de su muerte y de la expansión del fenómeno cristiano

con carácter universal” (p. 268). No hay vida cristiana sin Resurrección y la Resurrección fundamenta el pensamiento, el discurso y la praxis de esa misma comunidad creyente (Cf. 1 Cor 15,14).

A partir de ello las ideas centrales de la propuesta se pueden expresar en los siguientes términos: la cicatriz constituye un espacio humano que permite el nacimiento de una escritura como puesta en discurso de los dolores, sueños, proyectos, anhelos, las vidas y experiencias. Con ello, no habría escritura sin cicatriz. Dicha vida y escritura cicatrizada, y en la experiencia y discurso cristiano, está presente de modo eminente en el cuerpo del Crucificado-Resucitado el cual se acerca a la comunidad de la primera hora mostrando las marcas o cicatrices de la Pasión aún presentes en su cuerpo resucitado (Cf. Jn 20,20).

Al acercarse a la comunidad cristiana pascual, el Resucitado muestra sus cicatrices, las cuales constituyen el testimonio de su presencia que, a partir de ahora, se podría definir como *presencia cicatrizada*. Por lo tanto, la vida cristiana que surge de dicho acontecimiento fundacional es una vivencia que debe asumir la cicatriz como espacio teológico en cuanto el Dios-Mesías se manifiesta en las cicatrices, en sus cicatrices y, desde ellas, invita a los creyentes a asumir la propia cicatriz del cuerpo que, como se ha indicado al comienzo, no es sólo corporal, sino también simbólica. Desde esa cicatriz la vida cristiana asume un carácter sentipensante-viviente vulnerable, provisional, en camino de sanación (dimensión escatológica de la Pascua y de la cicatriz) e incluso en posibilidad de apertura y sangrado de la misma herida. La cicatriz, con ello, es una metáfora de lo diverso y de cómo la vida cristiana se articula desde la cicatriz del Resucitado.

En estos tiempos desafiantes, pensar estas consideraciones puede constituir un espacio de imaginación de la vida cristiana y de la imagen del Dios que buscamos pensar, escribir y anunciar. Hacia allá se enfoca esta propuesta, la cual se articulará en los siguientes tres momentos. En primer lugar, se ofrecerá un marco general para pensar la experiencia humana en cuanto espacio donde acontece la cicatriz. Dicha argumentación se realizará desde la sociología y el psicoanálisis como disciplinas que ayudan a acercarse a la complejidad de la trama humana. En un segundo momento y desde las consideraciones iniciales de las mencionadas ciencias humanas, se propondrá una reflexión teológica que asuma cómo la cicatriz es un momento íntimo de la Resurrección de Jesús y de cómo la misma vida del Resucitado se manifiesta en esa cicatriz. Y, junto con ello, cómo la experiencia de la comunidad pascual supone una cicatriz tanto en su experiencia de dolor, desgarró e incertidumbre y en qué sentido la presencia del Resucitado en medio de ella se puede comprender como una comunión de cicatrices. En tercer y último lugar se ofrecerán algunas reflexiones finales sobre cómo sentir-pensar-vivir la experiencia cristiana en el tiempo presente a partir de la cicatriz, de su puesta en cuestión o escritura y desde la experiencia de la Resurrección de Jesús que, como se ha intuido, es un momento de cicatriz. Con ello se seguirá de cerca la impronta antropológico teológica-cristológica de la teología actual, reconociendo con ello y desde el Vaticano II cómo el misterio de Cristo da sentido al misterio humano (Cf. GS 22).

1. Claves para profundizar en la experiencia humana como espacio de cicatriz

El primer momento de este artículo busca recuperar las claves para poder profundizar en la experiencia humana, la cual se comprende como espacio donde acontece la cicatriz. A la vez se indicará que la experiencia, por su misma estructuración, tiene que ver con un acontecimiento profundamente cicatrizado. Así y como se ha indicado en otro trabajo “la cicatriz no es solo física e histórica. Es también simbólica”

(Espinosa, 2022) y al decir del poeta venezolano Leonardo Padrón (2011), “hay cicatrices en la tarde. Aguando el deslumbramiento” (p. 84).

Para lograr tal acercamiento, se recuperarán las perspectivas que desde la sociología y el psicoanálisis ayudarán a pensar cómo la herida, la cicatriz o el desgarró son conceptos para pensar la complejidad de la trama humana y de sus experiencias.

1.1 Un acercamiento sociológico

Desde una óptica sociológica se ha reconocido la implicancia interna entre el dolor, la cicatriz y la experiencia. El sociólogo francés David Le Breton (2019) indica que “el dolor es junto con la muerte la experiencia humana mejor compartida” (p. 27). El dolor termina conmoviendo la aparente normalidad en la que se despliega la experiencia cotidiana y provoca que la persona humana se desplace ante el quiebre. Ante la crisis de sentido, el dolor, el colapso de los criterios de comprensión del mundo, surgen en el ser humano una serie de actitudes y de preguntas que involucran un profundo sumergirse en dicha experiencia de heridas y cicatrices.

David Le Bretón (2019) indica también que, ante la queja como manifestación del dolor, nacen en el ser humano experiencias de solidaridad. A propósito de la queja o del grito, autoras como Aïcha Liviana Messina (2019) consideran que es necesario aprender a escribir la violencia y que el grito representa la destrucción del lenguaje. Para esta autora la violencia y la consecuencia de ella en la vida humana marca un “límite” o una acción “disruptiva” (p. 7). Al posicionarnos ante la violencia o al ser testigos de lo violento, del dolor y de la materialización del grito, la autora indica que el lenguaje termina destruyéndose, es decir, que ocurre un enmudecimiento de parte del ser humano expuesto a la cicatriz y al dolor.

El tema del límite o de la disrupción en la marca identitaria del ser humano y en su prolongación en la acción comunitaria, han sido trabajados por autores como Dominick Lacapra quien, y desde lo acontecido en los campos de concentración de la Alemania nazi y la *Shoá*, ha insistido en que los conceptos de identidad y experiencia quedan puestos en crisis. LaCapra (2006) indica que, en acontecimientos como el Holocausto², entendidos como “acontecimientos y experiencias extremos o límites” (p. 195), entran en juego más de una perspectiva en su comprensión, dando a entender con ello que el dolor y sus manifestaciones en los cuerpos y comunidades no son equívocas. Es necesario, insiste Lacapra, tomar conciencia de la pluralidad de acercamientos con los cuales comprendemos los *límites*.

2 A propósito de la identidad en medio del Holocausto, Anette Wieviorka en su obra “1945: Cómo el mundo descubrió el horror” indica que algunos testimonios de sobrevivientes y de periodistas norteamericanos que llegaron a los campos de concentración coinciden en sostener que la identidad de los judíos ha desaparecido y que ella, la identidad, “ha sido reemplazada por un número cosido en la chaqueta” (Wieviorka, 2016, p. 30).

Desde los límites y con la conciencia de la cicatriz, los conceptos para comprender qué es la vida humana, cuáles son sus procesos, qué o cómo se debe responder ante situaciones de crisis, suscitan cambios y reimaginaciones. Si el siglo xx ha sido el tiempo de las víctimas y ha sido el siglo de la recuperación de los testimonios³ de esas mismas víctimas, el modo de comprender la cicatriz, el desgarrar, lo disruptivo o el grito también van cambiando su enfoque. La identidad, la experiencia y el lenguaje resultan acontecimientos complejos que por la misma complejidad del lugar del cual emanan hacen que la experiencia límite o la cicatriz se deba comprender como el espacio de esa misma complejidad. De esto se hace eco Liviana Mesina (2019) cuando y desde la perspectiva de la *Shoá* sostiene que “en el campo, el listado se realiza a partir del número y no de un nombre propio, la persona identificada no es ya la persona jurídica (única, responsable, pero también protegida), pues ella ha quedado reducida a la impersonalidad del número” (p. 15).

Con estas perspectivas se puede comprender cómo el dolor manifiesta la condición profundamente humana del hombre y la mujer. En palabras de David Le Breton (2019): “para comprobar la intensidad del dolor del otro es necesario convertirse en el otro”⁴. Debemos comprometernos con el otro, aunque para autores como Emmanuel Levinas (Cf. Ordieres, 2015) se debe mantener una distancia con el otro en una modalidad asimétrica⁵. Por lo tanto, pareciera que el “convertirse” bretoniano pasa más por el paso de un ego centrado en sí mismo hacia el alter que transforma a un *ser yo mismo el otro*, lo cual en Levinas, por ejemplo, es imposible. Desde el dolor y desde la cicatriz personal y desde aquella acontecida en el cuerpo-otro se toma conciencia de cuáles son las dimensiones existenciales y performativas de esa misma experiencia límite.

En esta perspectiva se considera sugerente la recuperación que el teólogo español Juan Alfaro (1985) realiza al mencionar el lugar transformador de los otros cuando indica que “la experiencia humana de vivir es esencialmente experiencia de querer-vivir: la vida humana está tensa hacia el futuro, vive del futuro. Pero este querer-vivir implica también la experiencia de tener necesidad de la naturaleza y de los otros como realidades que no podemos dominar totalmente y que por eso representan una amenaza para nuestra vida” (p. 40). El estar viviendo, el querer-vivir es una clave propia de la experiencia. Así lo ha hecho notar Lluís Duch (1979) cuando indica: “la experiencia de la vida es el saber adquirido viviendo” (p. 39).

David Le Breton (2019) se acerca a la experiencia a partir de la siguiente constatación: “para conocer la violencia del fuego es necesario haberse quemado” (p. 45). No se podrá captar el dolor total del otro, pero sí se podrá experimentar y comprender a través del lenguaje y que, además, sirve como almacén para comprender qué es tal o cual experiencia. El lenguaje utilizado para hablar del dolor, de la vida, de la muerte o de la Resurrección como experiencias transformadoras fundadas en el desajuste de la normalidad, será siempre figurativo, aproximativo, metafórico. De ahí la insistencia: la cicatriz es tanto una experiencia

3 Wiewiorka (2016) llega a afirmar que incluso la recuperación de los límites como forma de escritura de la historia es un límite. En sus palabras: “numerosos testimonios de supervivientes del campo de Ohrdruf aclaran las condiciones de vida de los prisioneros, entre las peores del universo concentracionario. No dicen nada de las razones de su construcción ni de los usos a los que estaba destinado, algo que para las víctimas nunca estuvo claro. Aquí topamos con los límites de una historia escrita a partir únicamente de testimonios” (p. 55).

4 David Le Breton, *Antropología del dolor*, 45.

5 Ver, por ejemplo, el trabajo de Alejandro Ordieres, “La conformación de la persona como relación asimétrica en Emmanuel Lévinas”, en *En-claves del pensamiento* Año IX, n.18, (2015), 13.40.

histórica y corporal, así como un acontecimiento enmarcado en el símbolo y en el lenguaje que de él surge y que utilizamos para conceptualizarlo y lanzarlo a la existencia.

Le Breton (2019) también coloca acentos en el lenguaje cuando dice: “el dolor es un fracaso del lenguaje” (p. 42). Y, en otro lugar, sostiene: “ante su amenaza [del dolor] el rompimiento de la unidad de la existencia provoca la fragmentación del lenguaje” (Le Breton, 2019, p. 43). Liviana Mesina (2019) también indica elementos similares cuando dice que “la violencia del lenguaje posee diversas facetas. Nos priva de las cosas (de su singularidad), y nos priva además de nosotros mismos, pues termina por despojarnos del lenguaje” (p. 9).

En ese vínculo de experiencia-dolor/cicatriz-lenguaje, el filósofo surcoreano Byung-Chul Han (2017) comenta que “las ansias y el deseo del otro, es más, la vocación del otro o la ‘conversión al otro’, serían un antidepresivo metafísico que rompe la cáscara narcisista del yo” (p. 109). La experiencia del dolor y de la cicatriz, tanto en su aspecto dérmico como figurativo precisa del dispositivo del lenguaje para, desde él, reconocer cómo se precisa del otro para sobrellevar su dramática presencia. Es más, todo lenguaje sobre las experiencias de vida y muerte comienza desde experiencias que el ser humano ha vivido y que, gracias a ellas, ha podido estructurar categorías para comprender las dimensiones fundamentales de la propia vida.

1.2 Perspectivas desde el psicoanálisis

Desde el psicoanálisis, también se encuentran aportes significativos en torno a la experiencia y a cómo ella está marcada por la cicatriz como figura del dolor, de la vulnerabilidad o del desgarrar tanto físico como simbólico-lingüístico. Para autoras como la psicoanalista Constanza Michelson (2020) uno de los signos característicos de nuestra época es que el sujeto pone en duda la experiencia debido a la excesiva mercantilización del sujeto y de una mala comprensión del deseo y de la experiencia misma. Dice Constanza Michelson (2020)

[...] si el individualismo es pensamiento en masa, lo singular, por el contrario, es la relación particular de cada uno con las cosas, que no cabe en las cifras mudas del Big Data ni en las tipologías psiquiátricas o categorías posmodernas. No es algo que pueda codificar. Es el campo de la experiencia y del deseo. Precisamente, cosas que hoy están en peligro. La destrucción de la experiencia es como las imágenes que circularon hace unos meses del turismo en el Everest. Una fila de gente –y basura– que bien podría haber estado haciendo cola en la montaña o en un centro comercial. O bien, el eclipse de 2019⁶, o cualquiera farandulizado y saturado de información sobre cómo vivirlo. Solo en el momento en que se tapó el sol hubo por fin silencio para experimentar algo. (pp. 10-11)

Esta farandulización de la experiencia y, por consiguiente, la supresión de la experiencia en cuanto cicatriz o hendidura existencial se posiciona como una cuestión que imposibilita que el ser humano perciba la realidad humana en toda su espesura. Esto ha sido llamado por Michelson (2022) como el “desatender”

6 Se hace referencia al eclipse solar visto desde Chile en 2019.

(p. 16), categoría que involucra desestimar la ausencia y los espacios de negatividad propios de la existencia. Es necesario por tanto reconsiderar los espacios donde aprendemos y nos dejamos interpelar por la cicatriz en cuanto forma de la experiencia y por la experiencia de la cicatriz del cuerpo-otro. Por ello sostiene Michelson (2022) que “ante el olvido, el extravío y la locura de los discursos, es preciso hacer un esfuerzo más de lenguaje para renovar el mundo que nos toca” (p.28).

Tomar conciencia de esa hendidura o cicatriz comienza con el reconocimiento del Yo en toda su compleja trama de identidad. Para la literata Andrea Kottow la identidad del Yo queda puesta en cuestión cuando ocurre una enfermedad, espacio propio de la cicatriz y de su lenguaje. Hablando de esta situación Kottow (2022) indica: “se suele escuchar de los cercanos (al enfermo/a) que acompañan que la persona dejó de ser quien era. Es decir, que esa breve incisión en el lenguaje que se realiza al decir “yo” se despoja de sentido” (p. 14). Lo que la enfermedad como forma de cicatriz realiza en el Yo es la plasmación de una marca, de un signo dominado por la diferencia. En palabras de Kottow (2022) aparecen “formas de habitar nuestras biografías, marcas que se inscriben en nuestros cuerpos y que muestran, contra nuestra voluntad y al margen de la conciencia, las formas en que se despliega nuestra historia de vida” (p. 21).

El cuerpo cicatrizado tanto en su dimensión dérmica como en su aparataje simbólico y lingüístico, cultural y biográfico, aparece bajo la perspectiva de un texto que se escribe y del cual se puede lograr un juego de interpretaciones. Lo sugerente de la exposición de los cuerpos cicatrizados-textos es la posibilidad de recuperar elementos que han sido dejados en la esquina de lo insignificante a causa de los modelos de éxito de nuestra cultura. Ante la proliferación de discursos dominados por el lenguaje que desatiende los espacios de vulnerabilidad y de cicatriz, volver nuestra mirada sobre el cuerpo llagado, cicatrizado, vulnerable o enfermo permite que surja una intelección y una escritura atenta a las complejas tramas de lo biográfico. Esto es ofrecido por Andrea Kottow (2022) cuando indica: “el cuerpo es una superficie de inscripción en la cual el complejo código de la vida escribirá y sobrescribirá continuamente sus signos. Algunos de ellos los lograremos descifrar; otros permanecerán para siempre siendo jeroglíficos ininteligibles” (p. 22).

La opacidad del cuerpo cicatrizado como espacio de acontecimiento de diversas experiencias y desde el psicoanálisis asume una forma fundamental en la audición del sujeto que expresa su propio quiebre o cicatriz. El aspecto central de la dimensión psicoanalítica es permitir que el sujeto pueda reconstruir y dar forma lingüística a sus propios procesos aun cuando existan espacios de silencio en los cuales la cicatriz no pueda expresarse. Estos silencios o textos límites, al decir de Dominick Lacapra, o también denominado “agujero central” o “punto irrepresentable” por Francisco Pisani (2020, p.11), constituyen el espacio en donde el psicoanálisis coloca sus criterios de comprensión para permitir que el sujeto pueda apropiarse de su relato⁷.

7 Roland Barthes (2014) concuerda en que existen momentos cuando la capacidad de la expresión, tanto del discurso como la de la escritura es equívoca y dificultosa. Dice Barthes: “por una parte es no decir nada y por la otra es decir demasiado: imposible el *ajuste*. Mis deseos de expresión oscilan entre el *haikú* muy apagado, capaz de resumir una situación desmedida, y un gran torrente de trivialidades. Soy a la vez demasiado grande y débil para la escritura: estoy a su *vera*, porque es siempre concisa, violenta, indiferente al yo infantil que la solicita” (p. 132).

Así lo expresa Julia Kristeva (2002): “el psicoanálisis se habla directamente en primera persona o en impersonal, expresando privación o dolor” (p. 14). Y en otro momento comenta la misma Kristeva a propósito de la relación del terapeuta y del paciente:

[...] el sujeto, al manifestar las demandas y los deseos que lo atraviesan, dirigiéndolos a su analista, posibilita su acceso a la eficacia de la palabra y, al mismo tiempo, introduce esa palabra en todas las marcas consideradas innombrables de la significancia. Accede así a sus síntomas y organiza o borra sus fantasmas con mayor o menor habilidad. (p. 21)

Los “acontecimientos, reveses y contrariedades” propios de la escritura, de la puesta en discurso y de la vida misma tal y como lo expresa Roland Barthes (2014, p. 86) tienen que ver con la relación que el sujeto desde el cuerpo establece con el mundo. Barthes indica que el incidente que acontece es atraído al sujeto a través del lenguaje para comenzar un proceso de organización de las experiencias. En el “cuerpo” de Barthes acontecen escrituras de experiencias y de ausencias, y por ello se sostiene que “todo pensamiento, toda emoción, todo interés suscitado en el sujeto amoroso” (Barthes, 2014, p. 90) tienen que ver, de modo íntimo, con el cuerpo amado.

De este modo se comprende cómo la experiencia, la cicatriz y la capacidad de articular lo acontecido a través de un determinado lenguaje constituye un todo que tiene lugar en las dimensiones fundamentales de la existencia humana. Por ello la experiencia, y en la comprensión de Ricardo Capponi (2019) es comprendida como “aquella interacción con la realidad que deja huella” (p. 137), huella impresa a modo de cicatriz en la estructura corpóreo-lingüística. La realidad se presenta al ser humano como altamente compleja y con ella el ser humano choca permanentemente. Ante ese *golpe de realidad con la realidad* el ser humano busca modelos para comprender la situación en la que se halla inmerso, modelos que sean conocidos para él. Se debe hablar de la realidad por medio de modelos de significado conocidos y, por ello, los seres humanos utilizamos un amplio campo referencial de imágenes y símbolos (que son el fruto de la experiencia) que pueden aplicarse para comprender esta realidad. Por ello dice Capponi (2019): “no podemos aprehender directamente la realidad. La construimos, y esa construcción es un símbolo. Vivimos a través de mediaciones, de opacidades que hay que interpretar, de velos que hay que correr, de misterios que hay que desvelar” (p. 171).

Con ello se accede a las perspectivas reseñadas desde los apartados anteriores, a saber, que la cicatriz constituye el espacio de opacidad o de puesta en crisis de experiencias que acontecen en el cuerpo del sujeto y que permiten la apertura de espacios para una confrontación con la compleja trama de las relaciones en las cuales se despliega la vida humana.

2. Una teología de la Resurrección desde la perspectiva de la cicatriz

Lo que se ha propuesto hasta aquí, consiste en visibilizar algunas perspectivas sobre la cicatriz, el dolor, el lenguaje y los espacios de opacidad del cuerpo a partir de algunas consideraciones leídas desde la sociología y el psicoanálisis en cuanto miradas argumentativas que trazan el acontecer humano. Teniendo en consideración estos elementos, se proponen ahora algunas intuiciones en torno a una teología de la Resurrección desde la perspectiva de la cicatriz. El modo de estructurar el siguiente apartado será: asumir

los conceptos centrales que se han indicado en el apartado sobre la sociología y el psicoanálisis y establecer diálogos con algunas perspectivas actuales que la teología ofrece sobre la Resurrección de Jesús. Lo sugerente de estos alcances teológicos es que están siendo fundamentados y ofrecidos a partir del concepto de la experiencia humana cotidiana y de cómo la Resurrección se comprende de manera más sugestiva desde ella. La Resurrección posee correlatos y consecuencias particulares en lo cotidiano, los cuales permiten comprenderla como un acontecimiento siempre actual y no sólo como un hecho ocurrido en el pasado (Hadjadj, 2019; Clément, 2017; Lorenzen, 1999; Lüdemann y Özen, 2001; Torres Queiruga, 2005; Boff, 2019; Schmemmann, 2020).

2.1 Tierra cicatrizada, cuerpo torturado y Cruz

El modo de pensar la vinculación de la cicatriz con la experiencia de la Resurrección y la teología que de ella ha nacido, es posicionarse desde la perspectiva del crucificado (Martínez, 2012; Castillo & Estrada, 1987). Esto es un punto central en la primera confesión de fe de Jerusalén y en las primeras comunidades luego de los acontecimientos pascuales (Cf. Hech 2,36; Hech 4,10; 1 Cor 15,14-15). González Faus (2016), comentando esta vinculación de identidad entre el crucificado y el resucitado expresa lo siguiente: “sin haber leído la vida de Jesús es imposible leer su muerte, y sin esta es imposible leer su Resurrección. A través de la muerte, la Resurrección conecta estrechamente con la vida histórica de Jesús” (p. 178). Con ello la identidad pascual muestra cómo el Crucificado es el Resucitado y que a él no se puede acceder sino desde la muerte y la cruz. Es más, en la cruz encontramos la razón última de las cicatrices físicas.

El cuerpo de la víctima Jesús es el espacio de revelación del Dios en la cruz, porque como dice Jon Sobrino (s.f.): “Dios no resucita a un cadáver, sino a una víctima. No muestra en primer término su poder, sino su justicia. La resurrección hace, pues, referencia esencial a las víctimas, al pobre por antonomasia” (p. 1). En otro lugar Sobrino (2010) indica que “la cruz de Jesús funge estrictamente como revelación de Dios, en su doble acepción de revelación de lo inesperado y de fuerza graciosa para ser reconocido como Dios. Y desde esta perspectiva precisa hay que considerar la cruz como evangelio” (p. 319). De esta perspectiva de Sobrino se hacen eco autores como Thorwald Lorenzen (1999), Paulo Roberto Gomes (2015) o Felicísimo Martínez (2012), este último indica que en la cruz estamos en presencia de la “historia del mártir, la figura del justo paciente [...] la víctima inocente. Él [Jesús] es la víctima emblemática, que plantea de nuevo el agudo problema de la justicia” (p. 502).

La tesis de este artículo propone que en la cruz acontece tanto la cicatriz del cuerpo de la víctima Jesús, así como también algunas formas simbólicas de la misma cicatriz. Así, por ejemplo, los sinópticos indican que hubo oscuridad sobre la tierra (Cf. Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44), que el velo del templo se rasgó, que la tierra fue sacudida y las rocas se partieron al momento de la muerte de Cristo (Cf. Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45).

Es sugerente pensar cómo tanto las cicatrices corporales del crucificado, así como las lecturas simbólicas de la cicatriz que se pueden pensar en la conmoción de los elementos naturales en el momento del deceso de Jesús, pueden expresar el quiebre, enmudecimiento y fractura del lenguaje que se ha reseñado. El cuerpo humano y el cuerpo terrestre experimentan el límite de lo decible y entran en el espacio donde el silencio queda como marca textual-física de lo inarticulado del discurso y de la vida misma. A través de

la profundización en los modos de pensamiento, de discurso y de puesta en práctica de los mismos, se comprende que la cicatriz mortuoria de Jesús representa el texto límite por excelencia, es decir, aquella imposibilidad de que la víctima que ha muerto pueda expresar su propio lenguaje.

Esto ya ha sido indicado por filósofos como Giorgio Agamben en el contexto del Holocausto. Agamben (2014) utiliza la categoría del testigo integral para hacer mención a aquel que ha quedado al fondo del lenguaje, del que “ha tocado fondo” (p. 34). Agamben haciéndose eco de Primo Levi indica que en Auschwitz se abre la experiencia de “esforzarse por escuchar e interpretar un balbuceo inarticulado, algo como un no lenguaje, o un lenguaje mutilado y oscuro” (p. 37). Agamben (2014, p. 39) también comenta que “la lengua del testimonio es una lengua que ya no significa, pero que, en ese su no significar, se adentra en lo sin lengua hasta recoger otra insignificancia, la del testigo integral, la que no puede prestar testimonio”.

La cicatriz del lenguaje o la cicatriz que se produce en el lenguaje en la muerte de Jesús constituye el espacio paradójico del *decir* o de una transformación en el mismo *decir*. Esto en cuanto la imagen de Dios que se da lugar en dicho acontecimiento límite u opaco posee ya revelación. El lenguaje inarticulado de la víctima Jesús, las cicatrices de su cuerpo-texto y los instantes de conmoción de la naturaleza no quedan totalmente silenciados, sino que ahora expresan otro silencio, otro lenguaje, otra escritura.

La *otra escritura* que nace en torno a la muerte de Jesús coloca acentos en la vulnerabilidad del ser humano, en su reconocimiento y apropiación significativa. Con esta vuelta a las experiencias límites la forma de entender a Dios, al ser humano y al mundo quedan desafiadas. Andrea Kottow dice que desde estas nuevas formas de comprensión el ser humano se comprende ya no como una unidad homogénea, sino que como un “sujeto de aristas múltiples y contradictorias” (Kottow, 2022, p. 71), muchas de ellas opacas y sujetas a lo límite. Podría incluso comprenderse esto desde la escritura poética de víctimas de dictaduras o de sobrevivientes de tortura. Así, por ejemplo, el poeta chileno José Ángel Cuevas (2012) en su poema “Desgraciados países”, utiliza conceptos como “no-ciudadanos”, “forma de morir” o “países Heridos”⁸ (p. 33). Dice el poeta:

[...] los países quedan Heridos / pasan largo tiempo sin recuperar habla / deben aplicarse electroschock / someterse al olvido / beber / beber / hablar de otra cosa [...] lloran las víctimas / cuando vuelven esas sombras / sentadas a los pies de la cama / se quedan mirando el vacío sin fondo de un país real / país irreal / que ha caído bajo el peso de una Ocupación Militar / Indefinida. (p. 33)

Otras referencias vinculadas a la escritura desde la cicatriz propia de la historia de los presos políticos, en este caso de la dictadura militar chilena, se pueden reconocer en los trabajos del poeta Aristóteles España (1988) quien junto a otros detenidos políticos construyen una escritura desde el límite y la cicatriz. Así en la escritura de España se encuentran expresiones como “la primavera cerraba sus puertas” (p. 13), “¿qué será de Chile a esta hora? / ¿veremos el sol mañana?” (p. 13) o también “ordenar cantar y correr / agujerean nuestra sensibilidad / quieren destruirnos como guijarros / bajo la nieve / humillarnos [...] manos que sangran / hoyos / vómitos” (p. 14).

8 Es sugerente el uso de la mayúscula. Habría cierta personificación de la Herida o de lo Herido. La cicatriz y la herida nunca son sino en los cuerpos, escrituras y espacios.

Las expresiones del poeta marcan el carácter limítrofe del texto o de puesta en cuestión del sentido propio del lenguaje. Esto puede ser comprendido desde la categoría de “susurro” propuesta por Roland Barthes (2021) cuando en “El susurro del lenguaje” afirma: “el susurro es el ruido que produce lo que funciona bien. De ahí se sigue una paradoja: el susurro denota un ruido límite, un ruido imposible [...] lo tenue, lo confuso, lo estremecido se reciben como signos de la anulación sonora” (p. 116). La cicatriz, los vómitos, la tortura y la muerte son la cicatriz desde la cual se comprende la anulación sonora, el límite del texto y, por tanto, de la propia vida.

Ante estos textos de víctimas, de detenidos políticos, de torturados, de la cruz, de la cicatriz provocada y puesta en escritura, textos en apariencia marginales pero que con los cambios propuestos desde el psicoanálisis de la cual la teología también se va haciendo eco, César Carbullanca (2020) en un artículo sobre el problema del testimonio en víctimas de abuso y tortura en Chile indica:

[...] pues estos textos lejos de tener un valor marginal, ellos colocan en evidencia la relevancia epistémica que estos tienen para desarrollar una nueva teología de la cruz que propone J. Kristeva, según la cual, estos textos-límites son el lugar de la abyección, la condición para nuestro acceso a un habla de Dios con sentido en el mundo actual. (p. 32)

Con ello, una teología de la Resurrección pensada desde la perspectiva de la cicatriz debe ser una que permita una reimaginación de las formas conceptuales que utilizamos para decir y escribir a ese Dios. La posibilidad de pensar desde el límite del lenguaje y desde los límites vitales aparece como una cuestión sugerente que podría continuar abriendo espacios de reflexión y praxis comunitaria y de vida cristiana en este tiempo plagado de desafíos.

2.2 Manos cicatrizadas y presencia en la comunidad

Dentro de los relatos pascuales, es decir de las apariciones del resucitado a la comunidad, se puede reconocer un aspecto que toca el centro de la propuesta que estamos buscando diseñar, a saber, la manifestación de las manos cicatrizadas. Estos relatos son narrados por Lucas 24, 39-40: “Vean mis manos y mis pies, soy yo en persona. Tóquenme y vean que un fantasma no tiene carne ni huesos, como ven que yo tengo. Y dicho esto, les mostró las manos y los pies”. También se reconoce un momento semejante en el encuentro del Resucitado con Tomás narrado por Juan en su Evangelio:

Tomás, uno de los doce, a quien llamaban el Mellizo no estaba con ellos cuando se les apareció Jesús. Le dijeron: Hemos visto al Señor. Tomás les contestó: Si no veo las señales dejadas en sus manos por los clavos y meto mi dedo en ellas, si no meto mi mano en la herida abierta de su costado, no lo creeré. Ocho días después, se hallaban de nuevo reunidos en casa todos los discípulos. También estaba Tomás. Aunque las puertas estaban cerradas, Jesús se presentó en medio de ellos y les dijo: la paz esté con ustedes. Después dijo a Tomás: acerca tu dedo y comprueba mis manos; acerca tu mano y métela a mi costado. Y no seas incrédulo, sino creyente. Tomás contestó: ¡Señor mío y Dios mío! (Jn 20, 24,28)

Según Gerd Lüdemann y Alf Özen (2001) el versículo 39 de Lucas que anteriormente se ha citado tiene que ver con la invitación que Jesús realiza a los discípulos para que puedan comprobar su identidad.

Para estos autores son de relevancia las dos invitaciones: contemplar y tocar. Estos versículos dan cuenta de cómo la Resurrección de Jesús constituye un acontecimiento que puede ser experimentado por la comunidad. En el caso del relato joánico Lüdemann y Özen (2001) indican que el deseo de palpación indicado por Tomás es “[el] medio para convencerse de la realidad del cuerpo de Jesús y de la identidad de su personalidad” (p. 85).

Los gestos del Resucitado con la comunidad y el motivo de ubicarse *al centro* de esa misma comunidad mostrando e invitando a tocar sus manos, pies y costado cicatrizados, manifiesta que los discípulos deben aprender a acercarse al Dios revelado en la cruz y en las cicatrices. Si la identidad del Resucitado muestra que Él es el Crucificado, ubicarse desde la perspectiva de los signos aún visibles de la pasión tiene que ver con que el Misterio total de Jesucristo no se entiende sino desde la Encarnación, la Muerte y la Resurrección. Disociar alguno de estos momentos terminaría desintegrando a Jesucristo y, por tanto, reduciendo la experiencia creyente y la vida cristiana a momentos totalmente desconectados de la radicalidad, opacidad y crisis de lo que significa ser humanos. Por ello y como indica José María Castillo (2009): “la resurrección es el logro de la plenitud de lo humano y, en ese sentido, es el culmen de nuestra plena humanización [...] lo más grande que tenemos los humanos es precisamente nuestra condición humana, cuando es verdadera humanidad liberada de las inhumanidades que nos acompañan toda la vida. Y es en la resurrección cuando tal humanidad, liberada de esclavitudes, llega a su plenitud. Así fue para Jesús. Y así lo es para todos los humanos” (pp. 39-40).

La humanidad plenificada en Jesús y en nosotros en virtud de su Resurrección no deja la cicatriz, sino que la asume como condición de esa misma plenitud, es decir, hay Resurrección porque hay cicatrices, porque hubo cruz y muerte. Ahora bien: si se ha indicado durante este artículo que la cicatriz no es sólo una cuestión física o corporal, sino que también tiene que ver con imágenes, lenguajes y espacios de pensamiento y vida, la experiencia de la cicatriz jesuánica es una que se vincula con la cicatriz de la comunidad de discípulos que en la cruz han experimentado la crisis total de su lenguaje y del sentido. Esta crisis es definida por Castillo y Estrada (1987) en los siguientes términos:

[...] el punto de partida para captar la dinámica de la resurrección hay que ponerlo en la situación contextual y ambiental de la comunidad de discípulos tras la muerte de Jesús. No cabe duda que esa muerte fue un gran shock, para el que la comunidad no estaba preparada. (p. 82)

Esto es sugerente: la Resurrección acontece en medio de la cicatriz de una comunidad. Por ello la mención de esta comunión de cicatrices, tanto la del Crucificado-Resucitado que se hace presente en medio de la comunidad con sus cicatrices pascuales y la cicatriz emocional, lingüística, dinámica, social y personal de la comunidad de discípulos. En definitiva, no hay auténtica comprensión de la Resurrección fuera de la cicatriz.

A través de la experiencia de la plenitud de la Resurrección, plenitud del “amor, la verdad, la belleza, la justicia, la felicidad, la libertad” (Martínez, 2012, p. 508), comprendemos que la cicatriz no queda infecunda, sino que desde ella ha brotado la vida transformada. Por ello la Resurrección es “la rehabilitación de esa víctima emblemática que es el Crucificado del Gólgota” (Martínez, 2012, p. 508) y, por tanto, de que la memoria escrita, corporal y discursiva de esa misma víctima no quede olvidada. Con la experiencia de la cicatriz en cuanto espacio de comprensión de la Resurrección creemos que las propias cicatrices,

aquellas vividas en medio de la experiencia humana cotidiana y aquellas propias y hoy tan patentes en la experiencia creyente, tienen un sentido en la Resurrección.

Si la tesis ha sido pensar qué posibilidades existen entre la cicatriz y la experiencia renovadora que nace con la Resurrección de Jesús, se considera que por la experiencia renovadora, la cicatriz refiere un acto esperanzador; el dolor y la muerte no tendrán la última palabra. Aquí es sugerente la palabra del poeta Raúl Zurita (2000):

[...] porque si aquello que el cristianismo ha denominado la resurrección nos está todavía diciendo algo, es que ella no va a ocurrir al final de los tiempos porque ocurre en cada instante de nuestras vidas. En cada palabra, en cada gesto, en el amor, en el miedo o la miseria a la que nuestra pasión o desidia nos haya condenado. (p. 152)

Y es justamente en esos espacios en donde la cicatriz se hace manifiesta. No hay vida humana sin cicatriz y la cicatriz nos habla de la radicalidad compleja de la existencia humana, existencia que ha sido asumida amorosamente por Dios en Cristo hasta el punto de ser cuerpo cicatrizado y resucitado con sus mismas cicatrices.

3. Un cuerpo-texto cicatrizado en la escritura de la fe Pascual y los desafíos para la vida cristiana. Reflexiones finales

Es menester ahora, pensar cómo la vida cristiana se ve enriquecida con la intuición de una teología de la Resurrección que se ha enfocado desde la imagen y experiencia de la cicatriz.

En primer lugar, la consideración de la relevancia antropológica de la cicatriz la cual no es sólo corporal o dérmica, sino que involucra también un imaginario, un lenguaje y una puesta por escrito de una experiencia que con los autores se ha denominado límite u opaca. La cicatriz reúne aquellos aconteceres que marcan la negatividad o crisis de la experiencia humana y que la fundan. La experiencia está marcada por el espacio, por la fractura o, como se ha nombrado, por la cicatriz. La vida cristiana se debe acompasar a las dimensiones y experiencias de tránsito, de opacidad y de crisis de lo humano ya que en esa perspectiva se comprenderá como lo que es: un compromiso total con la vida humana a la luz de la apropiación que el Hijo de Dios ha tenido con nuestra propia cicatriz.

En segundo lugar, es conveniente volver a indicar que la vida cristiana y la comprensión de lo que ella busca ser, debe pensarse desde una perspectiva interdisciplinar. En este estudio se ha recurrido a perspectivas sociológicas y psicoanalíticas. No se ha pretendido hacer sociología o psicoanálisis, sino que se buscó recurrir a categorías actuales de estas disciplinas para definir, profundizar y comunicar qué es la cicatriz, de dónde surge la centralidad de su puesta en discusión y de apropiación desde la teología. Es central comprender cómo después de Auschwitz y la Shoá los conceptos de testimonio, de cicatriz, de puesta en escritura han cambiado de perspectivas y cómo con los aportes de las ciencias humanas han permitido comprender que la vida se manifiesta desde el cuerpo-texto plagado de cicatrices. La teología,

en cuanto discurso que nace de la experiencia cristiana, debe aprender a recurrir a estos elementos con ánimo de comprender y enfrentar los desafíos de nuestro apremiante contexto.

En tercer lugar, expresar que la Resurrección de Jesús tiene una relevancia fundamental en la experiencia cristiana (Zurita, 2000). Si el cristianismo ha nacido de la experiencia de la comunidad con el Mesías Crucificado-Resucitado, pensar una teología de la Resurrección que posea un correlato en nuestro tiempo, en nuestras culturas y en nuestras cicatrices, supone el desafío de no reducir a la Resurrección de Jesús ni en el pasado lejano ni en el futuro no acontecido. La Resurrección es escatológica, es decir, tiene que ver con nuestra historia, con sus procesos y desafíos. Por lo tanto, la teología de la Resurrección en su vínculo con la cicatriz debe ir comprendiendo cómo las cicatrices humanas de todos los días no quedan olvidadas, no quedan infecundas, sino que expresan y dicen otros lenguajes. A través de la cicatriz volvemos a la cuestión de que el Crucificado es el Resucitado y que el Resucitado se nos hace presente con sus cicatrices. Eso, para nuestras culturas, es fundamental ya que los dolores de los rostros no quedan olvidados, sino que son puestos en relevancia de pensamiento, de testimonio y de compromiso cristiano, es decir, de la vivencia senti-pensante y actuante del cristianismo.

Referencias

- Agamben, G. (2014). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia. Pre-textos.
- Alfaro, J. (1985). *Revelación cristiana, fe y teología*. Salamanca. Sígueme.
- Barthes, R. (2014). *Fragments de un discurso amoroso*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Barthes, R. (2021). *El susurro del lenguaje*. España. Paidós.
- Boff, L. (2019). *La resurrección de Cristo. Nuestra resurrección en la carne*. Santander. Sal Terrae.
- Biblia de Jerusalén, Edición de 1998
- Capponi, R. (2019). *Felicidad sólida: sobre la construcción de una felicidad perdurable*. Santiago. Zig-Zag.
- Carbullanca, C. (2020). El problema del nuevo testimonio en Chile. Relatos de víctimas de tortura y abuso sexual. *Ílu. Revista de Ciencias de las Religiones* 25, 9-36. <https://doi.org/10.5209/ilur.81823>
- Castillo, J. (2009). *La humanización de Dios: ensayo de cristología*. Madrid. Trotta.
- Castillo, J & Estrada, J. (1987). *El proyecto de Jesús*. Salamanca. Sígueme.
- Clément. O. (2017). *Teopoética del cuerpo: carne mortal destinada a la gloria*. Salamanca. Sígueme.
- Cuevas, J. (2012). José Ángel Cuevas [antología de poemas]. En AAVV. *Antología de poesía chilena. Onomatopeya*. Santiago. Editorial Mago.
- Duch, L. (1979). *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*. Barcelona. Bruño-Edebé.
- Espinosa, J.P (2022). "Escritura desde el borde, desde la cicatriz". *Mensaje* [versión online]. <https://www.mensaje.cl/escritura-desde-el-borde-desde-la-cicatriz/>

- España, A. (1988). Antología de poemas de Aristóteles España. En P. Varas. (1988). *Un hombre rompe todas las fronteras. Antología poética de presos políticos*. Chile. Centro de Estudios Políticos latinoamericanos Simón Bolívar.
- Gomes, P. (2015). *El Dios im-potente. El sufrimiento y el mal en confrontación con la cruz*. Colombia. San Pablo.
- González Faus, J. (2016). *La humanidad nueva: ensayo de cristología (Décima edición renovada)*. España: Sal Terrae.
- Hadjadj, F. (2019). *Resurrección: experiencia de vida en Cristo resucitado*. Madrid. BAC.
- Han, B.Ch. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- Fabris, R. (1992). *Jesús de Nazaret: historia e interpretación*. Salamanca. Sígueme.
- Kottow, A. (2022). *Fronteras de lo real: ensayos sobre literatura, enfermedad y psicoanálisis*. Santiago: Hueders.
- Kristeva, J. (2002). *Al comienzo era el amor. Psicoanálisis y fe*. Barcelona. Gedisa.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Le Breton, D. (2019). *Antropología del dolor*. Santiago. Ediciones Metales Pesados. <https://doi.org/10.2307/j.ctvvh86m7>
- Lorenzen, T. (1999). *Resurrección y discipulado: modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*. España. Sal Terrae.
- Lüdemann, G & Özen, A. (2001). *La resurrección de Jesús: historia, experiencia, teología*. Madrid. Trotta.
- Martínez, F. (2012). *Crear en el ser humano, vivir humanamente: antropología de los Evangelios*. Pamplona. Editorial Verbo Divino.
- Messina, A. (2019). Escribir la violencia. Hacia una escucha de la destrucción del lenguaje. En I. Ferber, A.L Messina, A. Potestà. (Ed). *Escribir la violencia: hacia una gramática del grito*. Santiago. Ediciones Metales Pesados.
- Michelson, C. (2020). *Hasta que valga la pena vivir: ensayos sobre el deseo perdido y el capitalismo del yo*. Santiago. Paidós.
- Ordieres, A. (2015) “La conformación de la persona como relación asimétrica en Emmanuel Lévinas”, en *En-claves del pensamiento* Año IX, n.18, 13-40
- Padrón, L. (2011). *Métodos de lluvia*. Venezuela. Bid & co.editor.
- Pisani, F. (2020). *Insistencias de la literatura en psicoanálisis: ensayos sobre la escritura en Freud y Lacan*. Santiago. Trouma – Colección Litter.
- Schmemmann, A. (2020). *¿Dónde está, muerte tu victoria? El sentido de la resurrección cristiana*. Salamanca. Sígueme.
- Sobrino, J. (2010). *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. Madrid. Trotta.
- Sobrino, J. (s.f.). La resurrección de Jesús desde las víctimas. *Selecciones de Teología*.
- Torres Queiruga, A. (2005). *Esperanza a pesar del mal: la resurrección como horizonte*. Santander. Sal Terrae.
- Wieviorka, A. (2016). *1945: cómo el mundo descubrió el horror*. Madrid. Taurus.
- Zurita, R. (2000). *Sobre el amor, el sufrimiento y el nuevo milenio*. Santiago. Andrés Bello.