“La tierra tembló y las rocas se partieron” (Mt 27,51)

Una lectura antro-po-cósmica a la Pascua de Jesús como grieta, crisis y quiebre¹

JUAN PABLO ESPINOSA ARCE *

Pontificia Universidad Católica de Chile - Facultad de Teología
jpespinosa@uc.cl

Recibido 10.03.2025/ Aprobado 22.04.2025

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2474-9185>

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.62.147.2025.p9-32>

RESUMEN

El artículo tiene como propósito reconocer cómo el acontecimiento de la Pascua de Jesús, en cuanto expresión de una grieta, de una fisura, de un quiebre o una crisis permite el surgimiento de una narrativa, de una escritura o de un discurso que, tomando en consideración dicha crisis, abre otro espacio del decir. Para lograr el mencionado propósito se ofrecen una serie de reflexiones que ponen a la teología en diálogo con diversas ciencias humanas como la literatura, el psicoanálisis y la antropología, en cuanto disciplinas que modulan la categoría y experiencia de lo agrietado. En definitiva, se trata de mostrar que la grieta y la crisis son experiencias que animan la reflexión teológica porque su constitutivo, la resurrección de Jesús, es en sí misma una experiencia de la grieta.

Palabras clave: Pascua de Jesús; Grietas; Narrativa; Crisis; Experiencias de Dios

¹ El presente artículo es parte de la ponencia del mismo nombre presentada por el autor en el V Coloquio de Teología *Acontecer en las grietas del mundo* organizado por el Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica del Norte y la Facultad Eclesiástica de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso entre el 12 y 15 de noviembre 2024.

* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Licenciado en Educación y Profesor de Religión y Filosofía por la Universidad Católica del Maule. Magíster en Teología Fundamental por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Diplomado en Docencia Universitaria por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Diplomado en Teología Contemporánea por la Universidad Alberto Hurtado. Académico Instructor Adjunto de la Pontificia Universidad Católica de Chile (Facultad de Teología) y Académico Instructor Adjunto del Instituto de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Alberto Hurtado. Miembro del Centro Teológico Manuel Larraín (UC-UAH) y de la red de estudios Behemot.

“The Earth Trembled and the Rocks Broke” (Mt 27,51) An Anthro-cosmic Reading of the Easter of Jesus as a Crack, Crisis and Break

ABSTRACT

The purpose of the article is to recognize how the event of Jesus' Easter, as an expression of a crack, a fissure, a break or a crisis, allows the emergence of a narrative, a writing or a discourse that, taking into account Considering this crisis, opens another space of saying. To achieve the aforementioned purpose, a series of reflections are offered that put theology in dialogue with various human sciences such as literature, psychoanalysis and anthropology, as disciplines that modulate the category and experience of the cracked. In short, it is about showing that the crack and the crisis are experiences that encourage theological reflection because their constituent, the resurrection of Jesus, is in itself an experience of the crack.

Keywords: Easter of Jesus; Cracks; Narrative; Crisis; Experiences of God

*“... escribo para contribuir a agrietar el sistema simbólico
de nuestra sociedad”
Roland Barthes*

1. Introducción y propósito del artículo

1.1. Estado de la cuestión: las grietas moduladas por distintas voces

1.1.1. Las grietas en la construcción y en la lectura antropológica de las ruinas

La cuestión de las grietas y de las fisuras son elementos o categorías que han sido trabajadas por diversas disciplinas humanas y científicas. Si buscamos la definición de lo que es una grieta desde los estudios de la ingeniería podemos decir con Gabriel Auvinet, Jesús Sánchez y Alma Rosa Pineda que una grieta “se puede iniciar a consecuencia de cualquier condición que genere esfuerzos de tensión importantes en el suelo”.² Por su parte José Toirac desde

² Gabriel Auvinet, Jesús Sánchez y Alma Rosa Pineda, «Mitigación de daños ocasionados por grietas en el suelo», *Ingeniería, investigación y tecnología* vol. XX n.4 (2019): 1-8, 2.

los estudios de construcción define las grietas y las fisuras como “roturas que aparecen en el concreto como consecuencia de tensiones superiores a su capacidad resistente”.³ Con estas dos primeras definiciones que hemos tomado prestadas desde las ciencias exactas llegamos a los dos siguientes puntos en común: a) las grietas suponen una tensión en el suelo; b) hay una disparidad entre el suelo y la fuerza impresa en él lo cual provocaría la grieta o la fisura.

La cuestión de las grietas también puede ser rastreada en estudios antropológicos como los de Marc Augé⁴ quien, trabajando el significado de las ruinas de los edificios y de grandes construcciones, ha presentado elementos interesantes en torno a esta temática. Para Augé las ruinas suponen una contemplación del pasado a través del arte. Augé indica que, al mirar las ruinas, las fisuras o las grietas de los edificios antiguos lo observado es distinto a lo aprendido en la teoría⁵. Este elemento es interesante en cuanto se establece una distancia entre los elementos aprendidos en un nivel más intelectual a lo experimentado cuando se ve la grieta frente a frente. La comparecencia con las grietas y las fisuras constituye, con ello, otra fuente de información, la cual estaría marcada por la conmoción de la misma comparecencia. A su vez las grietas marcan una distancia en orden a la imposibilidad de una reconstrucción fidedigna a los edificios en ruinas tal y como los vieron los testigos oculares y a cómo los contempla el ojo del antropólogo que las estudia en cuanto construcción fisurada. La grieta de las ruinas tiene, con ello, una función pedagógica y productora de conocimientos, especialmente en tiempos en donde el pasado se abole. En palabras de Augé:

hoy nos encontramos en la necesidad inversa: la de volver a aprender a sentir el tiempo para volver a tener conciencia de la historia. En un momento en el que todo conspirado para hacernos creer que la historia ha terminado y que el mundo es un espectáculo en el que se escenifica dicho fin, debemos

3 José Toirac, «Patología de la construcción grietas y fisuras en obras de hormigón: origen y prevención», *Ciencia y Sociedad* vol. 29 n.1 (2004): 72-114, 75.

4 Marc Augé, *El tiempo en ruinas* (España: Gedisa, 2013).

5 Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, 36.

volver a disponer de tiempo para creer en la historia. Esa sería hoy la vocación pedagógica de las ruinas.⁶

Tanto la cuestión antropológica de la contemplación y estudio de las ruinas, así como los estudios de la ingeniería, de la física y de la urbanística supone que en algún momento el terreno o el edificio tuvieron una estructura completa o armada, y que algo se produjo que vino a romper o agrietar esa estructura uniforme. Esto nos abre otra perspectiva, a saber, pensar qué pasó para que la estructura se rompiera o se agrietara. Este elemento, aplicado expresamente a los suelos o a las edificaciones tiene que ver con el estudio de las patologías en la edificación. Así, “una patología se define como una lesión o deterioro sufrido por algún material, elemento o estructura y se suelen clasificar en función de su agente causante”,⁷ es decir, hubo un acontecimiento que provocó un traumatismo o una patología en la estructura general del edificio o del suelo. Por lo tanto, las grietas son el resultado, diríamos *la huella* o el *resto* que quedó de un acontecimiento, patología o evento traumático y es gracias a esas huellas que comienza el estudio y la emergencia de una narración que busca entender cómo se produjo el quiebre y qué consecuencias tendría ese quiebre o grieta para el suelo o edificio y para los habitantes y comunidades instaladas en dichos lugares. La ciencia, de hecho, se comporta de ese modo: trabaja sobre una crisis y elabora su teoría en vistas a esa fractura o grieta.

1.1.2. *Las grietas en la literatura: dos ejemplos*

Sigamos con lo último que hemos indicado, a saber, que las grietas permiten la emergencia de los estudios sobre ellas mismas, es decir, son las grietas las que permiten la narración. Byung-Chul Han ha insistido en esto cuando hablando del arte en cuanto vehículo de la narración indica que “el arte tiene que poder resultar

⁶ Marc Augé, *El tiempo en ruinas*, 53.

⁷ El blog de la ventilación eficiente, «Patologías en edificaciones: cuáles son las más frecuentes y cómo se originan», <https://www.solerpalau.com/es-es/blog/patologias-edificaciones/>

chocante, molestar, perturbar. El arte está un sitio distinto. Su hogar es lo foráneo”.⁸ Sin grietas no hay estudio ya que es la crisis la que genera que la inteligencia especulativa, matemático-física o humana vaya apareciendo. Sin grietas no habría discurso o, a lo menos un discurso meramente teórico, pero no empalmado con el quiebre en cuanto expresión de una crisis. Esto podríamos revisarlo a partir de la literatura como otra forma de pensamiento y de discurso.

Quisiéramos quedarnos con dos obras chilenas para ejemplificar este elemento. En primer lugar, el libro de Alejandro Zambra *Formas de volver a casa* (2023).⁹ En esta novela, mezcla de memoria y de narratividad personal más que de ficción, el autor trabaja, a mi entender, con una doble grieta o fisura. La primera de ellas – y que es el genotexto de la obra – es la experiencia del Zambra niño durante la dictadura de Pinochet en Chile (1973-1990) y la segunda es lo provocado por el terremoto del 03 de marzo de 1985 y que tuvo como epicentro las cercanías de Laguna Verde, costa central de Valparaíso.¹⁰ En Zambra hay una fisura epocal vivida a nivel país en lo político y hay una fisura topográfica explícita en el movimiento de las placas tectónicas. Son estas dos grietas las que hacen que Zambra construya su narración. Incluso el título de la obra representa un *gesto* de las grietas: volver a casa sería entender la propia grieta y considerar que efectivamente está allí y que ella devino en una escritura o en una narrativa particular.

La segunda novela, a modo de ejemplificación, es la obra de la autora chilena Amanda Teillery Delattre *Tierra materna* (2024).¹¹ La trama de esta novela sin ficción es la reconstrucción del trauma familiar de la autora que cuenta el asesinato del bisabuelo de Amanda Teillery acusado de ser espía nazi. Teillery reconoce que

8 Byung-Chul Han, *La sociedad paliativa* (Barcelona: Herder, 2021), 17.

9 Alejandro Zambra, *Formas de volver a casa* (España: Anagrama, 2023).

10 Se sugiere revisar el artículo de Zambra en donde trata el tema del terremoto y cómo los diversos movimientos telúricos le han impactado tanto a nivel personal, así como a nivel de novelista. Alejandro Zambra, «Así que esto es un terremoto», *Revista de la Universidad de México* <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/a809c25c-ec25-4188-97b3-3ab7f9a3579f/asi-que-esto-es-un-terremoto> [Revisado el 30-10-2024]

11 Amanda Teillery Delattre, *Tierra materna* (Chile: Alfaguara, 2024).

nunca podrá llegar al acontecimiento original y que, más bien, debe contentarse con el “vacío en la historia”¹² o con lo que sostiene Ricoeur cuando afirma que “la historia integral se nos escapa”¹³. Y, en otro momento escribe:

entonces debo juntar recolecciones de lo que sí sé que sucedió, pedacitos de historia que no escucharé nunca en primera persona. Vidas que no viví de familiares que no conocí. No puedo contarlos tal como fue porque no estuve allí y la única persona que lo podría haber contado no habló nunca español.¹⁴

Con *Tierra materna* entramos en la profundidad de una grieta familiar que permite el surgimiento de una narrativa. Y es sugerente que el título de la novela tenga también incorporado el gesto de la vuelta a casa, de volver al espacio anterior o interior y de buscar una escritura que ayude a resignificar los acontecimientos que agrietaron la historia de la autora y de su familia. El trauma se va manifestando en la huella que desde la bisabuela Jacqueline se transmite hasta Amanda, la bisnieta.

1.2. *El paso a la Pascua, tesis y estructura del artículo*

Con estos elementos que hemos dibujado a modo de estado de la cuestión procedamos a avanzar hacia la experiencia de la Pascua de Jesús (muerte y resurrección), acontecimiento que, en sí mismo, supone un momento de trauma, de crisis y de quiebre. De estos elementos ya nos hemos hecho cargo en otros escritos recientemente publicados.¹⁵

En primer lugar, es importante declarar desde qué perspectiva entenderemos las grietas de la Pascua. Podríamos trabajarlas

12 Amanda Teillery Delattre, *Tierra materna*, 12.

13 Paul Ricoeur, *Historia y verdad* (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2015), 105.

14 Amanda Teillery Delattre, *Tierra materna*, 12.

15 Juan Pablo Espinosa, «Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso», *Palabra y Razón* n. 25 (2024): 148-169; Juan Pablo Espinosa, «Cicatriz, escritura y Resurrección. Sentir-pensar-vivir la experiencia cristiana en el tiempo presente», *Cuestiones Teológicas* Vol. 50, 113 (2023): 1-15.

desde los signos cósmicos y terrestres que acompañaron la muerte y la resurrección de Cristo en cuanto intertextualidad con la apocalíptica. Así podemos hablar de una fractura cósmica en donde el sol se oscurece (Mt 27,45; Mc 15,33; Lc 23,44), el velo del Templo que separaba el Santo del Santísimo se parte en dos (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45), hay un temblor de tierra y las tumbas se abren o parten (Mt 27,51-52) y en el momento de la resurrección vuelve a ocurrir un temblor de tierra porque el ángel del Señor bajó del cielo y botó la piedra del sepulcro (Mt 27,2). Con esto se muestra que en el acontecimiento de la Pascua supuso signos propios de la literatura apocalíptica judía. Pero esta no será la opción metodológica que tomaremos en este artículo.

Una segunda opción podría ser trabajar específicamente la dimensión narrativa del relato de la muerte y resurrección de Jesús en Mateo, de acuerdo con lo propuesto por la primera parte del título en alusión a Mateo 27,51. Tampoco será la opción que tomaremos para esta producción. Lo que sí recuperaremos de ambas posibilidades es la consideración de las grietas y de las fisuras en cuanto eventos producidos en dicho acontecimiento.

Por lo tanto, el modo de trabajar los elementos de nuestra propuesta será considerar la siguiente tesis: la Pascua de Jesús en cuanto expresión de una fisura o de una grieta, tanto físico-topográfica (tierra y tumbas partidas, velo rasgado, día invertido) así como simbólica permite la aparición de otro decir, de otro gesto de escritura, de una narración nueva y distinta. Es decir, la crisis acontecida en la Pascua invita a pensar de otro modo y a permitir perforar los modos homogéneos de la comprensión de lo divino y de lo humano, especialmente en cuanto la muerte y la resurrección de Jesús rompen con todas aquellas comprensiones deterministas de lo real. En la grieta pascual las comprensiones sobre lo real quedan trastocadas y emergen nuevas visiones y escuchas de esa misma estructura de lo real.

Como hemos indicado en el *estado de la cuestión* los discursos y narrativas desde las más científico-exactas hasta las vinculadas con

la narrativa de la novela expresan que el decir surge de la conciencia de que ocurrió una crisis, un quiebre, una grieta o una fisura. No existe producción epistémica fuera de la crisis. La grieta, con ello, es un punto de fuga, condición de posibilidad para permitir que otro gesto aparezca. Lo otro, la diferencia o lo monstruoso, es decir la radical alteridad, se va colando entre las fisuras provocadas por la irrupción del acontecimiento en cuanto *agente causante*. En palabras de Benjamín Labatut es la aparición de la singularidad, de lo “tan nuevo”,¹⁶ porque “la irrupción de lo nuevo es un proceso traumático”.¹⁷ Y nosotros creemos, firmemente, que la Pascua es un trauma en la historia, un punto de singularidad, de novedad y de apertura a una narrativa, una escritura, una sapiencialidad y una episteme diversa.

La estructura del artículo se divide en dos grandes ejes. En primer lugar, la consideración de los evangelios como narrativas que vienen a resignificar el trauma desde la grieta-ausencia, es decir, evidenciar que la irrupción de la Pascua y sus gestos de fractura permiten la emergencia de otro decir, de otra escritura, de otro gesto interpretativo. Aquí mantenemos la cuestión de que no hay narración sin crisis o de que la crisis posibilita la narrativa. En un segundo momento se trabajará el vínculo existente entre las grietas pascuales y nuestras propias grietas, entendiendo la *grieta* como el espacio a través del cual surge una comprensión distinta de una determinada situación o realidad. Para efectos de este artículo mostraremos cómo la Pascua abre, a lo menos, tres grietas fundamentales: la comprensión de Dios, la comprensión del ser humano y la comprensión del cosmos. Con la Pascua va activándose una forma diferente de entender estos vínculos, interpretación que con las grietas asume un sentido más dinámico.

Finalmente, y a modo de cierre del artículo, se ofrecerán algunas conclusiones.

16 Benjamín Labatut, *La piedra de la locura* (Barcelona: Anagrama, 2024), 30.

17 Benjamín Labatut, *La piedra de la locura*, 33.

2. Los Evangelios: narrativas que resignifican el trauma desde la grieta-ausencia

Dice Amanda Teillery: “toda una vida es un proceso de reajuste y readaptación. Adaptarse al brusco cambio de planes que arremetió contra la idea de cómo pensábamos que las cosas resultarían. Toda una vida reajustándose a dejar ir”.¹⁸ Entonces si la pregunta de *Tierra materna* es cómo dar estructura estética, discursiva e imaginativa a lo acontecido en el pasado pero que aún resuena en el presente de una familia, creemos que la función de las narrativas tiene que ver con el proceso de resignificar el trauma. Y aquí es donde podríamos entroncar con la producción de los evangelios. Es fundamental entender que la Pascua de Jesús abre la narrativa, siendo además el punto desde el cual se lee toda la historia del Nazareno. El proceso de lectura e interpretación que la comunidad realizó de lo sucedido con Jesús supuso buscar categorías que les ayudasen a organizar la experiencia de crisis de la muerte y resurrección y a comprender cómo ese suceso adquirió la densidad de ser un punto de quiebre en sus historias personales y comunitarias. Parafraseando a George Steiner, la interpretación supone la actuación de una “presencia real”,¹⁹ es decir, de un punto desde el cual surge el decir y al cual ese mismo decir vuelve constantemente en su búsqueda de producción de significado y sentido. Lo anterior es de tal relevancia que Steiner indica que con este proceso de interpretación pasamos más allá de lo pragmático y nos posicionamos en el camino “[del] significado a la significatividad [en donde] esta gramática vive y genera mundos”.²⁰

En el caso del misterio pascual la fractura, las grietas o las fisuras constituyen la condición de la *presencia real* que, paradójicamente, no está allí, al alcance, al modo del fetiche,²¹ localizable,

18 Amanda Teillery Delattre, *Tierra materna*, 30.

19 George Steiner, *Presencias reales ¿Hay algo en lo que decimos?* (España: Siruela, 2017), 23.

20 George Steiner, *Presencias reales*, 24.

21 Lacan, a propósito del fetiche, sostiene: “para el fetichista es preciso que el fetiche esté ahí” (Jacques Lacan, *Seminario X. La angustia 1962-1963* (Argentina: Paidós, 2007), 116.

controlable, sino que se escapa de la posibilidad de un poder que aprisiona. Massimo Recalti comentando la noción lacaniana del fetiche y aplicándola a la lectura de los Evangelios sostiene: “Jesús vacía el Templo de los objetos-ídolos que lo llenan, lo desaloja, vuelve a abrir un vacío central, de una experiencia de vaciamiento central (...) experiencia de vaciamiento, de una aniquilación de una experiencia fetichista del objeto”.²² El vacío y la grieta constituyen, por tanto, los puntos de fuga para la puesta en crisis del fetiche y para la aparición del deseo.

Estos elementos se pueden ver de manera muy clara en el velo del Templo que se rompe, mostrando en dicho gesto que Dios ya no está encerrado en el espacio ritual del tabernáculo, sino que ahora está en la cruz con el Hijo y también está en la tumba vacía. Hay algo así como una reinversión de lugares teológicos y, a su vez, la inauguración de la nueva alianza en la salida de Dios y en la expresión del espacio vacío y agrietado. Vuelvo aquí con Steiner para quien Derrida y la deconstrucción constituyen una figura clave al entender la relevancia del espacio vacío-grieta como condición de la resignificación-interpretación. En sus palabras:

de ahí el papel, en los razonamientos deconstructivistas, de espaciamientos, lagunas, fisuras y rupturas (...) todos estos términos y recursos son emblemas de la ausencia. Fisuran y diseminan cualquier sentido ingenuamente cosmológico de un continuo significativo, de un “texto del mundo” legible en el que la gramática, la lógica y los teoremas implícitos de causalidad inherentes a la gramática y la lógica proporcionan puentes seguros entre la palabra y el objeto, entre pasado y presente, entre hablante o escritor y receptor. La deconstrucción baila frente a la antigua Arca.²³

Que la tierra tiemble y que las rocas se partan durante la Pascua representan la emergencia de la ausencia en cuanto condición de posibilidad de la narrativa que intenta dar significatividad al acontecimiento, es decir, de hacerlo experimentable, no en la mera construcción teórica, sino que en la preeminencia del gesto teologal.

²² Massimo Recalti, *La noche de Getsemani* (España: Anagrama, 2024), 17.

²³ George Steiner, *Presencias reales*, 132-133.

La *ausencia* puede simbolizarse desde ideas como: crisis en el orden personal, comunitario y cósmico (de ahí lo antro-po-cósmico), reinversión de las estabildades o normalidades, escisión de elementos naturalizados. Como dice Steiner, estas ideas pueden ser los *emblemas* de la ausencia.

Hay fisura en la tierra y fisura en el cuerpo de los testigos. Hay un espacio suspendido por el trauma que impacta en la producción del discurso y de la inteligencia con la que se intenta iluminar el acontecimiento. Se abre, con esto, el resto que impide que la Pascua pueda ser clausurada, siendo el resto el espacio de la comprensión del deseo. El tema del resto lo leo desde Lacan quien escribe: “en la fundación del sujeto en el otro por la vía del significante, y el advenimiento de un resto a cuyo alrededor gira el drama del deseo, drama que permanecería opaco para nosotros sino estuviera ahí la angustia para permitirnos revelar su sentido”.²⁴

Con este elemento surge la relevancia de fundar espacios en donde tomemos conciencia de la grieta en cuanto posibilidad de la aparición del relato. Esto ha sido mostrado por el psicoanálisis en la categoría de del espacio analítico y de la escucha psicoanalítica. A propósito de ello sostienen Alberto Castro y Fernando Lapuente:

por eso es importante el espacio analítico, la necesidad de crear espacios para otros donde se pueda compartir el relato y se haga conciencia de la narración artificial que hay detrás, como datos solamente juntos, sin conectar, amontonados, para que a través de las palabras se pueda entrever el espacio de la grieta, donde a través del sueño, de los errores, de los lapsus, se acepta lo limitado y complejo de la vida, sin nombres teóricos.²⁵

Hay algo que necesariamente falta y que el deseo imprime la búsqueda de una palabra que intente acercarse al vacío o al espacio de la ausencia. Slavoj Žižek dice que hay situaciones en la producción del relato que resultan ser marcas anómalas, extrañamientos

24 Jacques Lacan, *Seminario X*, 263.

25 Alberto Castro y Fernando Lapuente, «Devenir entre las grietas», *Revista electrónica Letra en Psicoanálisis* Vol. 7, n.2 (2021): 1-12, 9.

que en apariencia pueden ser insignificantes “hasta el categórico imposible”.²⁶ Por ello es fundamental el extrañamiento, que puede ser otro nombre de ese resto o de la ausencia posibilitadora del decir, porque y al decir de Zizek “desnaturaliza la escena del crimen y producen un efecto de extrañamiento”.²⁷ Y, más adelante, el mismo Zizek anota: “por supuesto, estos indicios sólo pueden detectarse si ponemos entre paréntesis la totalidad significativa de la escena y nos concentramos en los detalles”.²⁸

Podríamos utilizar lo indicado por Zizek como marco para comprender la narrativa de Juan 20. Al entrar Pedro en la tumba vacía ve un signo extraño: el sudario puesto en un lugar aparte (Jn 20,7) además del constitutivo cuerpo faltante de Jesús. El texto no dice nada más sobre el paño funerario, pero sí dice que el discípulo amado al ver esta marca anómala “creyó” (Jn 20,8). Es interesante mostrar esta vinculación entre el extrañamiento y el proceso creyente, y poder decir, por ejemplo, que la experiencia de fe supone desnaturalizar los sucesos vitales del esquema determinado y reconocer en ellos espacios de lo distinto y de la singularidad en cuanto espacialidades agrietadas y marcadas por la ausencia. Dios entra a través de la imposibilidad, de las fisuras y de las grietas. Y es por ello por lo que *en* la diferencia aparece el relato de resignificación del trauma.

3. Las grietas pascuales y nuestras grietas

Quisiéramos plantear ahora algunas implicancias antropológicas que emergen de la Pascua en cuanto espacio de las grietas y fisuras. Lo primero que habría que decir es que la dinámica de la resurrección afecta tanto a Dios, al ser humano y a la totalidad del

26 Slavoj Zizek, *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular* (México: Paidós, 2000), 96. Aquí vale la mención a lo que Adolphe Gesché – siguiendo a Julia Kristeva – indica en la perspectiva de comprender la resurrección como la irrupción de una diferencia, como acontecimiento que abre una nueva lógica. Adolphe Gesché, *Dios para pensar VI. Jesucristo* (Salamanca: Sígueme, 2013), 161.

27 Slavoj Zizek, *Mirando al sesgo*, 96.

28 Slavoj Zizek, *Mirando al sesgo*, 96.

cosmos y, por ello, estableceremos algunas reflexiones sobre cómo las grietas pascuales se vinculan a las grietas que nos constituyen y a las grietas que habitamos.

3.1. *En relación con Dios*

En la relación con Dios queremos rescatar, en primer lugar, la compasión como clave de comprensión de la resurrección. Dios Padre se compadece de la víctima agrietada. Mercedes Navarro se pregunta de manera punzante: “¿a quién pertenece Jesús una vez muerto?”.²⁹ La teóloga española responde a esta pregunta – que a mi entender es una pregunta teológica fundamental – diciendo que el pasivo utilizado en el *ha sido resucitado* “muestra implícitamente a Dios como el único que puede reclamar a Jesús muerto (y vivo) como propio, y Dios no reclaman un cadáver, sino un cuerpo muerto destinado a la vida (con vocación de vida)”.³⁰ Con Jesús, su muerte y su reclamación pascual, encontramos el sentido de la cuestión de la justicia divina con las víctimas, los justos y los mártires ya abierta en el Antiguo Testamento.³¹ Según Thorwald Lorenzen la resurrección muestra que

la vida misma de Dios ha quedado modificada con la resurrección de Cristo crucificado. Por tanto, no resulta sorprendente que los primeros cristianos forjaran su comprensión de Dios a la luz de la resurrección de Cristo. El Dios de Abraham, Isaac y Jacob era definido como aquel «que da la vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean» (Rm 4,17).³²

Con esto encontramos la experiencia teológica por la cual Dios mismo se compadece de las grietas humanas, de la injusticia, del asesinato injustificado, de las víctimas sacudidas por los siste-

29 Mercedes Navarro, *Morir de vida. Mc 16,1-18 Exégesis y aproximación psicológica a un texto* (Navarra: Verbo Divino, 2010), 47.

30 Mercedes Navarro, *Morir de vida*, 48.

31 Senén Vidal, *La resurrección de los muertos. El testimonio bíblico* (España: Sal Terrae, 2015), 31-42; Andrés Torres Queiruga, *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte* (España: Sal Terrae, 2005), 121-125; Santos Sabugal, *Anástasis. Resucitó y resucitaremos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993), 19-25.

32 Thorwald Lorenzen, *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas* (Bilbao: Sal Terrae, 1999), 323.

mas de poder religioso, político y estructural, de las vidas quitadas de manera prematura. De algún modo se actualiza, pascualmente, la capacidad auditiva de Dios ante la sangre y las lágrimas derramadas en la tierra (Gn 4,10; Ex 3,7; 2 Re 20,5; Mt 27,46).

La dimensión auditiva de Dios vendría a mostrar que sus oídos constituyen un tipo de grieta a través de la cual aparece la presencia de lo otro, de la otra voz – la humana, la de la creación, la del Hijo – que se relaciona vocalmente con Aquel que puede escuchar y de hecho escucha. Se daría algo así como una teo-estética de la escucha.³³ Byung-Chul Han escribe que el futuro debería tener como profesión a los oyentes, ya que en la escucha aparece la posibilidad del prestar atención, de lograr la instalación de un espacio de donación y de alteridad hasta el punto de afirmar que “la escucha reconcilia, sana y redime”.³⁴ Para Han el oído y la actitud de la escucha son además figura de una herida y de la conciencia de la vulnerabilidad: algo se rompe, algo se abre y se agrieta. En sus palabras:

la herida es la apertura por la que entra el otro. Es también el oído que se mantiene abierto para el otro. Quien solo se instala dentro de sí mismo, quien se cierra en casa, no es capaz de escuchar. La casa protege el ego de la irrupción del otro. La herida rompe la intimidad casera y narcisista abriéndola. Pasa ser una puerta abierta para el otro.³⁵

Asumiendo la perspectiva de Han lo que ocurre en la resurrección es la manifestación concreta de que el grito de súplica del Crucificado fue escuchado efectiva y afectivamente por Dios, es decir, de verdad fue escuchado (Heb 5,7) y que gracias a esa escucha fue salvado de la muerte. De algún modo Pascua y escucha son conceptos que se imbrican mutuamente. El grito jesuánico no queda vacío, sino que es – al decir de Moltmann – el espacio de crítica de la teología y de la Iglesia. En sus palabras:

33 Se sugiere revisar el texto de Peter Szendy que trabaja la escucha como temática filosófica. Peter Szendy, *En lo profundo de un oído. Una estética de la escucha* (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2015).

34 Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto* (Barcelona: Herder, 2017), 122.

35 Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, 118.

pero, en definitiva, de lo que se trata es de la ‘criticidad’ radical de teología e iglesia, Jesús murió gritando a Dios: ‘Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado? Toda teología y toda existencia cristianas responden, en realidad, a esta pregunta del Jesús moribundo. También el ateísmo de las protestas y las rebeliones metafísicas contra Dios responde a esta pregunta. El Jesús abandonado de Dios o es el fin de toda teología, o marca el comienzo de una teología y una existencia específicamente cristiana y, por tanto, críticas y liberadoras.³⁶

En definitiva, con la Pascua estamos en presencia de un Dios agrietado compadeciéndose de un ser humano agrietado y por ello es el Dios que resucitó al Crucificado, siendo esta acción la irrupción de una “una luz diferente”³⁷ para entender los acontecimientos al decir de Paulo Roberto Gomes. Este elemento y para T. Lorenzen permite ratificar la forma en la que Jesús mismo – y la Iglesia primitiva – comprendió a Dios.³⁸ Para M. Recalti el cambio en la lógica de Dios también se ve reflejada en Getsemaní. Para este autor – y leyendo la agonía desde el psicoanálisis – hay un cambio en la forma de entender la presión tanática de la Ley, es decir, el orden de las estructuras psíquicas desde la figura del Padre y de su cambio hacia la donación de la otra Ley: el amor como entrega libre.³⁹

De algún modo todo el tríptico pascual va marcando un cambio en la teología misma en cuanto comprensión del ser-actuar de Dios. Por lo tanto, la comprensión sobre quién es Dios y cómo actúa Dios cambia totalmente: la teología se vuelve agrietada y es menester que lo sea siempre. Es la inauguración de una verdadera “teología débil”.⁴⁰

36 Jürgen Moltmann, *El Dios crucificado* (Salamanca: Sígueme, 1975), 13-14.

37 Paulo Roberto Gomes, *El Dios im-potente. El sufrimiento y el mal en confrontación con la cruz* (Colombia: San Pablo, 2015), 140; Slavoj Žižek y Boris Gunjević, *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis* (España: Akal, 2013).

38 Thorwald Lorenzen, *Resurrección*, 324.

39 Massimo Recalti, *La noche de Getsemaní*, 84. Para profundizar más en la estructura del Padre a nivel psicoanalítico se sugiere: Luigi Zoja, *El gesto de Héctor. Prehistoria, historia y actualidad de la figura del Padre* (Santiago de Chile: Taurus, 2017).

40 John Caputo, *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento* (Buenos Aires: Prometeo, 2014).

3.2. *En relación con el ser humano*

El segundo aspecto tiene que ver con la relación establecida con el ser humano y con sus gritos. En la resurrección de Jesús se revela una antropología, elemento que ya tuve oportunidad de trabajar – desde el pensamiento de Juan Alfaro – en mi tesis doctoral.⁴¹ En el caso de la cuestión de las grietas, estamos accediendo a una antropología del sujeto-cuerpo herido. Hay un constitutivo en la grieta que se puede comprender como expresión de una herida y, desde ella, en la potencia de una experiencia marcada por el dolor. En el caso del misterio pascual lo que tenemos es la expresión misma de un dolor manifestado en toda la crudeza de la muerte. Este elemento es fundamental al momento de querer establecer el marco de comprensión de la Pascua misma.

Algunos elementos que nos pueden ayudar a entender este nivel de la argumentación. Siguiendo la perspectiva de Giorgio Agamben existen momentos en la vida en donde la experiencia – debido a su radicalidad – hace que falten palabras para poder describir lo acontecido. Dice Agamben:

la experiencia decisiva que, para quien la haya tenido, se dice es muy difícil de narrar no siquiera es una experiencia. No es sino el momento en que tocamos los límites del lenguaje, pero eso que entonces tocamos no se trata, como es obvio, de una cosa, tan nueva y tremenda que, para describirla, nos faltan las palabras.⁴²

En el caso de la Pascua y debido al propósito de nuestro artículo, la gran grieta que se abre y manifiesta es el quiebre y la crisis del sentido. Lo tocante al grito, a la falta de puntos de referencia, a la muerte como puesta en suspensión de lo vital, pueden ser los elementos a través de los cuales se evidencia la grieta y su fisura.

41 Juan Pablo Espinosa Arce, «La resurrección de Jesús como plenificación del existencial crítico. Un aporte de la teología de Juan Alfaro a la antropología teológica contemporánea». (Tesis doctoral, Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, 2024). <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/87053> Nota: este artículo no es una reproducción total ni parcial de algún apartado de la mencionada tesis y es totalmente original.

42 Giorgio Agamben, *Idea de la prosa* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2015), 19.

A modo de ejemplo el relato del Siervo de YHWH nos puede ayudar (Is 52,13 – 53,12). Este texto que la comunidad aplicó a Jesús de Nazaret va mostrando la violencia con la cual se actúa contra otro ser humano y cuáles son las formas en las cuales dicha violencia se hace material. Utilizando lo indicado por Sergio Rojas la violencia supone un “desajuste entre los pertrechos categoriales que hemos heredado de la modernidad”.⁴³ La experiencia del desajuste de Rojas supone también la idea de catástrofe, en la cual, por ejemplo, la idea de sujeto queda puesta en tensión.

En la experiencia de la relación con el otro desde el marco de la grieta entramos en la comprensión de un ser humano precario y que por dicha precariedad algo provoca en la experiencia personal. Rojas utiliza las categorías de Emmanuel Levinas y Judith Butler y escribe que “se trata de la cuestión acerca del modo en el que la vida del otro me incumbe, me demanda”.⁴⁴

Con este elemento podríamos extender el siguiente espacio de enunciación: si Dios se compadeció del justo asesinado (Jesús de Nazaret) la relación con el otro supone que el esquema se aplica ahora al modo a través del cual el sujeto se compadece del sujeto. Ya no es un sujeto sin su otro, sin un rostro que comparece, sino que ahora el rostro toma una fisonomía concreta, la del sufriente y precario, y establece el surgimiento de un actuar ético con ese otro agrietado. Y, en particular, surge la cuestión de que la grieta del otro ayuda a que el sujeto tome conciencia de su propia grieta produciéndose de este modo el encuentro entre dos grietas.

Si la crisis en el lenguaje propuesta por Agamben supone la conciencia de una experiencia de lo indecible, la grieta permite que emerja el encuentro compasivo y ético. Así la grieta vendría a ser un modo particular de resistencia ante un modelo de sociedad en la que el rostro del precario tiende a desaparecer. Y es aquí donde

43 Sergio Rojas, *El asco y el grito. La violencia más allá de la representación* (Santiago de Chile: Paidós, 2023), 13.

44 Sergio Rojas, *El asco y el grito*, 112.

aparece la paradoja pascual: el rostro precario y agrietado es lugar teológico: “Él fue traspasado por nuestras rebeldías y triturado por nuestras iniquidades. El castigo que nos da la paz recayó sobre él y por sus heridas fuimos sanados” (Is 53,5). Las grietas y las heridas se transforman en espacios soteriológicos en cuanto las heridas de uno adquieren ahora un correlato colectivo. Este elemento puede ser leído a partir de la idea del trauma político o del “trauma como un proceso histórico”⁴⁵ al decir de María Isabel Castillo, Gloria Cruz, Carla Fischer y Elena Gómez. Esta categoría indica que se busca rescatar “la dimensión social y política del problema, re-significándolo y re-situándolo en el espacio de lo colectivo”.⁴⁶ La salvación de todos depende de las grietas de uno y, al revés, las grietas del uno nos hacen tomar conciencia de nuestra propia condición agrietada y de la salvación que aparece entre ellas.

3.3. *En relación con el cosmos*

Entendemos cosmos como orden o sentido, es decir, es lo distinto al caos o al desorden. ¿Qué grieta, en relación con el sentido, se pueden palpar en la Pascua? Lo más material e inmediato sería la mención de que la naturaleza misma se conmueve, en perspectiva apocalíptica, ante la muerte del Mesías. El orden creacional se invierte estando la oscuridad en el momento en donde el sol debería estar en su cenit, el mediodía. Hay marcas textuales en los relatos de la Pascua que van dando cuenta de estas grietas en el cosmos.

Ahora bien y siguiendo la perspectiva que hemos venido construyendo hasta aquí, ¿qué elementos en la comprensión del cosmos aparecen con el acontecimiento pascual? Estudios recientes han colocado atención en los vínculos entre la dimensión natural-ecoló-

45 María Isabel Castillo Vergara, Gloria Cruz Domínguez, Carla Fischer Canesa, Elena Gómez Castro, *Trauma político y la transmisión transgeneracional del daño* (Santiago de Chile: LOM, 2024), 19.

46 María Isabel Castillo Vergara, Gloria Cruz Domínguez, Carla Fischer Canesa, Elena Gómez Castro, *Trauma político*, 19.

gica y la resurrección de Jesús. Así por ejemplo Elizabeth Johnson Aquí E. Johnson utiliza la categoría de “resurrección profunda”⁴⁷ de manera de mostrar que el acontecimiento de la resurrección de Jesús es un punto de vinculación entre todo lo creado.

Por su parte Jürgen Moltmann en un artículo de 2006 habla de la resurrección la naturaleza como “capítulo de la cristología cósmica”.⁴⁸ En este artículo Moltmann reconoce que la modernidad provocó una separación entre el sujeto racional y la naturaleza, elemento que tuvo consecuencias en la comprensión teológica. En la modernidad apareció una cristología de carácter “histórica”⁴⁹ que dejó de lado la creación. Ante ello, Moltmann cree necesario abrir una *grieta* y, en consonancia con los estudios ecológicos, proponer una cristología cósmica. En sus palabras: “si consideramos hoy desde esta perspectiva el fundamento y la fuerza de la fe cristiana en la resurrección, debemos convertir la Cristología histórica en una nueva Cristología natural y ecológica, y entender de manera psicosomática la experiencia personal de la salvación”.⁵⁰

También hacemos mención del jesuita español Jaime Tatay quien pone en vínculo la idea de las heridas y las grietas que deben realizarse al momento de plantar una semilla en cuanto símbolos de resurrección. Dice Tatay:

todas las heridas –las que marcan el paisaje, la historia de los pueblos y la biografía de las personas– demandan tiempo para transformarse en cicatrices. Cicatrices que nos recuerdan el dolor pasado, pero que pueden convertirse en símbolos de esperanza. Símbolos de resurrección.⁵¹

Es interesante mostrar cómo las grietas, las fisuras, los quiebres y las heridas son un elemento que nos vincula con la totalidad del cosmos y nos vincula en, a lo menos, tres aspectos. En primer

47 Elizabeth Johnson, «Pregunta a las bestias» *Darwin y el Dios del amor* (Santander: Sal Terrae, 2015), 208.

48 Jürgen Moltmann, «Resurrección de la naturaleza. Un capítulo de la cristología cósmica», *Concilium* 318 (2006): 735-744.

49 Jürgen Moltmann, «Resurrección de la naturaleza», 736.

50 Jürgen Moltmann, «Resurrección de la naturaleza», 736.

51 Jaime Tatay, *Símbolos de resurrección* (Santander: Sal Terrae, 2022), 30.

lugar, es una apertura para tomar conciencia de la precariedad que nos constituye y que nos hace entender que no podemos sobrevivir fuera del ambiente natural no humano. En conformidad con el principio de la Encarnación el Hijo, al asumir la naturaleza humana, también asumió la humanidad en su vínculo íntimo con la naturaleza. El Hijo necesitó de la naturaleza para poder desarrollar su vida auténticamente humana. Aquí se entronca lo que decimos con lo propuesto por Moltmann en su cristología natural y cósmica.

En segundo lugar, una toma de conciencia ante el daño provocado a la naturaleza. Francisco siguiendo lo indicado por Bartolomé expresa que existen pecados ecológicos (LS 8) y que la crisis ecológica tiene raíces espirituales y éticas (LS 9). Ante esto es necesario lograr la conversión ecológica (*Laudato Si'* capítulo VI, n. 216-221) y, en ella, reconocer que la Pascua está marcando el sentido y la plenitud de la creación. Y, también, que la Pascua de Jesús es apertura y sentido de la conversión ecológica.

Francisco hablando de la resurrección y de su vínculo con el domingo y la fiesta escribe:

el domingo, la participación en la Eucaristía tiene una importancia especial. Ese día, así como el sábado judío, se ofrece como día de la sanación de las relaciones del ser humano con Dios, consigo mismo, con los demás y con el mundo. El domingo es el día de la Resurrección, el «primer día» de la nueva creación, cuya primicia es la humanidad resucitada del Señor, garantía de la transfiguración final de toda la realidad creada. Además, ese día anuncia «el descanso eterno del hombre en Dios». De este modo, la espiritualidad cristiana incorpora el valor del descanso y de la fiesta (LS 237).

Y, en tercer lugar, la grieta cósmica como espacio de imaginación del futuro. Dice J. Moltmann: “creo que todas las criaturas están creadas para este futuro, pues la consumación de la creación “en el principio” es la fiesta de la creación celebrada el sábado creador de Dios. Dios bendice a todas sus criaturas mediante su presencia que descansa”.⁵² La grieta, en la esperanza escatológica, será

⁵² Jürgen Moltmann, «Resurrección de la naturaleza», 744.

reparada y la reparación-salvación del Dios creador en la muerte y resurrección del Hijo es el signo de la plenitud de todo.

Si en el momento de la Cruz, espacio de la crisis radical, las rocas se partieron y los elementos cósmicos quedaron trastocados, en la nueva creación esa crisis salvífica será manifestada en el orden y en la superación de la muerte y de todas las crisis (Ap 21,4). Pero, y esa es nuevamente la paradoja, para entrar en la plenitud de la creación se debe pasar por la grieta crítica, para la resurrección es fundamental la cruz, para la regeneración de la creación debe estar la creación marcada por el dolor y la vulnerabilidad. En definitiva, la grieta cósmica nos abre a la posibilidad de un futuro con sentido, a un nuevo cosmos.

4. Conclusiones

La Pascua de Jesús, que es el fundamento de la experiencia cristiana, es un tema que desafía nuestras teologías. A nuestro entender hemos de volver, una y otra vez, a pensar este acontecimiento y a tratar de desentrañarlo y comunicarlo de maneras significativas en nuestros actuales contextos. La experiencia de Dios se hace significativa en la dinámica de las grietas.

Si la tesis que proponíamos al comienzo de nuestro artículo fue pensar cómo la Pascua en cuanto grieta y fisura permitía la aparición de otro decir, de otro gesto de escritura, de una narración nueva y distinta, lo que ofrecimos en este trabajo nos permitió recorrer, a través de un diálogo de la teología con las ciencias humanas, un proceso de propuesta de preguntas y reflexiones sobre la significatividad del acontecimiento pascual. A partir de categorías extraídas de los estudios culturales y antropológicos, del psicoanálisis y de la literatura, nos dimos cuenta de que los elementos narrativos presentes en los relatos evangélicos posibilitan que la hospitalidad interpretativa se continúe abriendo y desafiándonos en los modos de entender la resurrección de Jesús.

La idea de la grieta tiene la característica de poder modularse en distintos registros, con diferentes aproximaciones y, por dicha plasticidad, poder pensar lo teológico de la creencia como un saber no homogéneo, no acabado, puesto en crisis y abierto a otra posibilidad. Esto, creemos, es el gran aporte de una reflexión que busque acentuar la comprensión dinámica de la resurrección y de cómo ella nos desplaza desde las pretendidas estructuras rígidas de su comprensión hacia la experiencia de la errancia en cuanto gesto de mirada de futuro. Ahí, creemos, está la significatividad de la Pascua, cuestión que intentó aglutinar los elementos propuestos en este artículo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Idea de la prosa*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2015.
- Augé, Marc. *El tiempo en ruinas*: España: Gedisa, 2013.
- Auvinet, Gabriel, Jesús Sánchez y Alma Rosa Pineda. «Mitigación de daños ocasionados por grietas en el suelo». *Ingeniería, investigación y tecnología* vol. XX n.4 (2019).
- Caputo, John. *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Castillo Vergara, María Isabel, Cruz Domínguez, Gloria, Fischer Canesa, Carla y Gómez Castro, Elena. *Trauma político y la transmisión transgeneracional del daño*. Santiago de Chile: LOM, 2024.
- Castro, Alberto y Fernando Lapuente. «Devenir entre las grietas». *Revista electrónica Letra en Psicoanálisis* Vol. 7, n.2 (2021).
- El blog de la ventilación eficiente. «Patologías en edificaciones: cuáles son las más frecuentes y cómo se originan». <https://www.solerpalau.com/es-es/blog/patologias-edificaciones/>

- Espinosa, Juan Pablo. «Cicatriz, escritura y Resurrección. Sentir-pensar-vivir la experiencia cristiana en el tiempo presente», *Cuestiones Teológicas* Vol. 50, 113 (2023).
- Espinosa Arce, Juan Pablo. «La resurrección de Jesús como plenificación del existencial crístico. Un aporte de la teología de Juan Alfaro a la antropología teológica contemporánea». Tesis doctoral. Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Teología, 2024. <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/87053>
- Espinosa, Juan Pablo. «Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso», *Palabra y Razón* n. 25 (2024).
- Gesché, Adolphe. *Dios para pensar VI. Jesucristo*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- Gomes, Paulo Roberto. *El Dios im-potente. El sufrimiento y el mal en confrontación con la cruz*. Colombia: San Pablo, 2015.
- Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder, 2017.
- Han, Byung-Chul. *La sociedad paliativa*. Barcelona: Herder, 2021.
- Labatut, Benjamín. *La piedra de la locura*. Barcelona: Anagrama, 2024.
- Lacan, Jacques. *Seminario X. La angustia 1962-1963*. Argentina: Paidós, 2007.
- Lorenzen, Thorwald. *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*. Bilbao: Sal Terrae, 1999.
- Johnson, Elizabeth. «Pregunta a las bestias» *Darwin y el Dios del amor*. Santander: Sal Terrae, 2015.
- Moltmann, Jürgen. *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme, 1975.
- Moltmann, Jürgen. «Resurrección de la naturaleza. Un capítulo de la cristología cósmica», *Concilium* 318 (2006).
- Navarro, Mercedes. *Morir de vida. Mc 16,1-18 Exégesis y aproximación psicológica a un texto*. Navarra: Verbo Divino, 2010.

- Recalti, Massimo. *La noche de Getsemaní*. España: Anagrama, 2024.
- Ricoeur, Paul. *Historia y verdad*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Rojas, Sergio. *El asco y el grito. La violencia más allá de la representación*. Santiago de Chile: Paidós, 2023.
- Sabugal, Santos. *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Steiner, George. *Presencias reales ¿Hay algo en lo que decimos?*. España: Siruela, 2017.
- Szendy, Peter. *En lo profundo de un oído. Una estética de la escucha*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2015.
- Tatay, Jaime. *Símbolos de resurrección*. Santander: Sal Terrae, 2022.
- Teillery Delattre, Amanda. *Tierra materna*. Chile: Alfaguara, 2024.
- Toirac, José. «Patología de la construcción grietas y fisuras en obras de hormigón: origen y prevención». *Ciencia y Sociedad* vol. 29 n.1 (2004).
- Torres Queiruga, Andrés. *Esperanza a pesar del mal. La resurrección como horizonte*. España: Sal Terrae, 2005.
- Vidal, Senén. *La resurrección de los muertos. El testimonio bíblico*. España: Sal Terrae, 2015.
- Zambra, Alejandro. «Así que esto es un terremoto», *Revista de la Universidad de México* <https://www.revistadelauniversidad.mx/articulos/a809c25c-ec25-4188-97b3-3ab7f9a3579f/asi-que-esto-es-un-terremoto>
- Zambra, Alejandro. *Formas de volver a casa*. España: Anagrama, 2023.
- Zizek, Slavoj. *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*. México: Paidós, 2000.
- Zizek, Slavoj y Boris Gunjevic. *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis*. España: Akal, 2013.
- Zoja, Luigi. *El gesto de Héctor. Prehistoria, historia y actualidad de la figura del Padre*. Santiago de Chile: Taurus, 2017.