

Casarella, Peter J.

*La teopoética de la carne: deseo y sufrimiento en
la teología latina*

VI Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología
“El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”
Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología – UCA
Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Casarella, Peter J. “La teopoética de la carne : deseo y sufrimiento en la teología latina” [en línea]. Congreso Internacional de Literatura, Estética y Teología “El amado en el amante : figuras, textos y estilos del amor hecho historia”, VI, 17-19 mayo 2016. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Facultad de Teología ; Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/teopoetica-carne-deseo-sufrimiento.pdf> [Fecha de consulta:]

La teopoética de la carne: Deseo y sufrimiento en la teología latina

La teopoética de la carne es una expresión que une la teopoética latina de Roberto Goizueta¹ con la poética de la carne de Mayra Rivera. En su libro *The Poetics of the Flesh* Rivera presenta un nuevo aporte fenomenológico (utilizando la tarde filosofía de la carne de Maurice Merleau-Ponty) y una hermenéutica poscolonial inspirada por el poeta mestizo de Martinica, Édouard Glissant. Según Glissant el proceso de construcción de las lenguas criollas (la llamada criollización) es el concepto que engloba la situación del mundo de hoy donde las culturas se encuentran y chocan entre sí.² Entre los dos teólogos latinos, Goizueta y Rivera, existe una cierta tensión en torno a la *figura* poética de la carne. Para Goizueta la teopoética se encarna en la productividad cultural de la religiosidad popular. Para Rivera poética sugiere la infabilidad de toda significación, la alteridad irreducible en todos cuerpos y la indeterminabilidad del acto de hacerse carne.³ En qué, podemos preguntarnos, consistirían el sufrimiento y la redención de la carne del pueblo latino de Dios? Por eso, mi aproximación al tema del amado en el amante, o sea, figuras, textos y estilos del amor hecho historia, vendrá en la articulación más precisa del deseo del pueblo de incorporarse en el cuerpo de Cristo. Esta articulación es concretizada en la historia del sufrimiento de un pueblo mestizo y fronterizo. Es un pueblo a la vez con heridas y vocación de grandeza.⁴

La historia del pueblo crucificado en los EE.UU. es una figura del amor en el contexto sociocultural latinoamericano porque la memoria cultural y religiosa de los latinos implica un imaginario latinoamericano. Nuestra realidad mestiza ni es de acá ni de allá y por eso ni puede ser identificada simplemente con la realidad latinoamericana ni puede ser vivida sin el reconocimiento de su rastro. Para acercarnos a realidad distinta la teopoética latina comenzaré mis reflexiones con un autor católico seguramente no latino que expresó su marginalidad a través de una teopoética de la carne.

I. El gótico sureño católico: La espalda de Parker

El cuento “La espalda de Parker” fue escrito por la escritora sureña de los EE.UU. Flannery O’Connor. Muestra la teopoética de la carne sobre todo por el uso de la ironía. ¿Quién era O’Connor? Ella misma desvela una teopoética tanto en su vida como en su estilo literario. Nació en Savannah, Georgia, en 1925, hija única de una acomodada familia sureña de ascendencia irlandesa. Aunque su primer relato fue publicado en 1946, la revelación literaria de Flannery O’Connor se produjo en 1952 con la aparición de su novela *Sangre sabia*, años más tarde adaptada al cine por John Huston. Aquejada desde 1951 de una grave enfermedad en la sangre, que le afectó los huesos de las piernas y la obligó a andar con muletas, la escritora pasó los trece últimos años de su vida en la granja familiar de Milledgeville, dedicada a la literatura y a la cría de sus queridos pavos reales. La publicación de su libro de cuentos *A Good Man is Hard*

¹ Roberto S. Goizueta, “U.S. Hispanic Popular Catholicism as Theopoetics,” en *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, ed. Ada María Isasi-Díaz y Fernando F. Segovia (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 261-88.

² Mayra Rivera, *Poetics of the Flesh* (Durham and London: Duke University Press, 2015).

³ *The Poetics of the Flesh*,

⁴ Papa Francisco, Homelía durante la Misa en la Plaza de la Revolución en la Habana, 20 de septiembre, 2015: “El santo Pueblo fiel de Dios que camina en Cuba, es un pueblo que tiene gusto por la fiesta, por la amistad, por las cosas bellas. Es un pueblo que camina, que canta y alaba. Es un pueblo que tiene heridas, como todo pueblo, pero que sabe estar con los brazos abiertos, que marcha con esperanza, porque su vocación es de grandeza. Hoy los invito a que cuiden esa vocación, a que cuiden estos dones que Dios les ha regalado.”

to Find (1955) y de su segunda novela, *The Violent Bear It Away* (1960), garantizó su prestigio como una de las narradoras norteamericanas más originales y apreciadas de su generación. Consumida por la enfermedad incurable, O'Connor falleció el 3 de agosto de 1964, a los treinta y nueve años. La aparición póstuma de su libro *Everything that Rises Must Converge* (1965), que incluye "La espalda de Parker," representó la consagración definitiva de su prodigioso talento narrativo. Su arte trató de la inesperada presencia de la gracia de Dios en la cultura sureña dominada por los bautistas del Sur, y por eso el protagonista criminal y crístico de "Un hombre bueno es difícil encontrar" se llama "el Desequilibrado" ("The Misfit."). Además, mostró en muchos cuentos una solidaridad profundamente íntima con las víctimas afroamericanas de racismo y con las personas desplazadas.⁵

Parker, conocido por sus amigos como O.E., es un borracho ex marinero afroamericano que trabajaba en las granjas del Sur y un día se enamoró de Sarah Ruth Cates. Sarah Ruth era en la opinión de Parker "fea, fea" pero su fascinación impresionante para él ("él se quedaba allí, como si estuviera bajo su hechizo") era precisamente su actitud distante y moralista. Sarah Ruth era la hija de un predicador y además una puritana completa. En las palabras de Parker, ella siempre veía el pecado por todas partes. No fumaba ni mascaba tabaco, no bebía whisky, no decía palabrotas ni se pintaba la cara, y bien sabía Dios que esto la hubiera mejorado un poco.

Trabajando en la granja tenía una experiencia que fue simbólicamente como la experiencia de Moisés frente del arbusto en llamas:

Aterrizó de espaldas, mientras el tractor se estrellaba, ruedas arriba, contra el árbol y estallaba en llamas. Lo primero que vio Parker fue que sus zapatos eran consumidos por el fuego; uno estaba apresado debajo del tractor y el otro a cierta distancia ardiendo él solito. Parker no los llevaba puestos. Notaba en la cara el aliento abrasador del árbol en llamas. Se retiró precipitadamente, todavía sentado, los ojos como dos cavernas, y si hubiera sabido santiguarse lo habría hecho.

Como Parker no tenía nada de religión quería mostrarle a Sarah Ruth la integridad de su compromiso a ella. Su decisión de pedir un tatuaje del icono austero bizantino de Jesucristo fue una sorpresa, aún para Parker.⁶

⁵ Véase David Griffin, "The Displaced Person: Reading Flannery O'Connor in the Age of Islamophobia," *Paris Review*, December 10, 2015, disponible en línea aquí: <http://www.theparisreview.org/blog/2015/12/10/the-displaced-person/>.

⁶ W.A. Sessions menciona una postal con una imagen semejante que envió en el año 1961 desde Grecia a Flannery O'Connor. La imagen del postal puede ser el modelo del símbolo en el relato. Véase W.A. Sessions, "How to read Flannery O'Connor: Passing by the Dragon," en: *Flannery O'Connor and the Christian Mystery*, ed. John J. Murphy (Brigham Young University, 1997), 193.



Parker mismo no buscaba la imagen como tal. Solo pedía una imagen de Dios y el artista la proveyó de su carpeta. Tenía una experiencia extraordinaria en su juventud que explica la presencia de los tatuajes por todo su cuerpo:

vió a un hombre en una feria tatuado de pies a cabeza. A excepción de un taparrabos de piel de pantera, la piel del hombre estaba adornada, al menos desde donde lo veía Parker —cerca del fondo de la tienda, de pie sobre un banco—, con un único e intrincado dibujo de resplandecientes colores. El hombre, pequeño y fornido, se movía por la plataforma y tensaba los músculos de modo que aquel arabesco de hombres, animales y flores que le cubrían la piel parecía tener un sutil movimiento propio. Parker estaba emocionado, el espíritu encendido, como les ocurre a algunas personas al ver pasar la bandera. Era un muchacho que casi siempre llevaba la boca abierta. Era corpulento y sincero, vulgar como una barra de pan. Cuando terminó el espectáculo, él siguió allí, subido en el banco, sin apartar la vista del punto donde había estado el hombre, hasta que la tienda quedó casi vacía. Hasta entonces Parker jamás había sentido la menor sensación de desconcierto interior. Hasta que vio a aquel hombre en la feria no se le había pasado por la cabeza que el hecho de existir constituyera algo extraordinario.

El hombre de la feria era entonces una apertura a trascendencia, una experiencia de asombro y transfiguración que en cierto modo fue resucitado en su corazón con el descubrimiento de Sarah Ruth y del inesperado pero fuerte deseo de comprometerse a solo una mujer. Parker tiene entonces el Rostro de Cristo en su espalda sin teología y con muy poca conciencia o práctica de una fe cristiana. Pero es la señal fuerte y sincera de su devoción a su nueva esposa.

¿Cómo aceptó Sarah Ruth “el don” del nuevo tatuaje? Con rabia. Ni puede reconocer la buena voluntad.

—¡Idolatría! —gritó Sarah Ruth—. ¡Idolatría! ¡Te extasías con ídolos bajo cualquier árbol verde! ¡Puedo soportar las mentiras y la vanidá, pero no toleraré a un idólatra en esta casa!

Y cogió la escoba y la emprendió a escobazos contra los hombros de Parker. Él estaba demasiado atónito para ofrecer resistencia. Se sentó y permitió que le pegara hasta casi dejarlo sin sentido y hasta que aparecieron grandes magulladuras en el rostro del Cristo tatuado.

En cierto modo su rechazo del tatuaje fue una extensión de su convicción anti-sacramental sobre el matrimonio mismo porque insistió que la ceremonia tuvo lugar en el despacho del juez del condado aunque su padre fue predicador.

La teopoética de la carne de O'Connor se encuentra en la relación paradójica entre O.E. Parker y Sarah Ruth Cates. Hay otras revelaciones dentro del relato. Al principio Parker no quiere revelar lo que significa su O.E. pero Sarah descubre que es Obadiah Elihue (el nombre del Antiguo Testamento que significa siervo de Dios) y lo pronuncia con reverencia. Ella puede aceptarlo así pero no puede aceptar la representación de Dios en una imagen. Dios es espíritu. Ningún hombre verá su faz, pretende Sarah Ruth iconoclastamente. En la tierra de una rigurosa iconoclastia del arte y de la moral, Parker es el profeta de una nueva cristiandad sacramental, no por la imagen bizantina en su espalda sino por su apertura al asombro como fuente de una conversión radical y su disponibilidad a la revelación del amor de Dios y del prójimo dentro de la cotidianidad de la vida. La postura del hombre Parker refleja también la encrucijada peculiar de Flannery, una artista sureña y católica practicante en el Bible Belt, el centro del fundamentalismo en los EE.UU.⁷ En los dos casos el acontecimiento de la vulnerabilidad de la carne se hace un símbolo de la encarnación de Dios.

2. La prioridad de la carne sufriente dentro de la teopoética latina

La carne de Cristo es un lenguaje analógico que trae muchos elementos metafóricos.⁸ Tengo dos enfoques: la vulnerabilidad del cuerpo y el cuerpo mixto. La vulnerabilidad tiene una fundación bíblica en Apocalipsis 5,9 y 12 por lo cual el Cordero que reemplaza el Templo en Jerusalén parece tener todavía llagas.⁹ Es decir, el imaginario de la ciudad celestial continúa el derramo de Amor del Crucificado porque el sufrimiento del mundo siempre tendrá un Salvador.

En la práctica del cotidiano no hay que ir más allá que el feminicidio en Ciudad Juárez para comprender la necesidad de desarrollar una nueva soteriología urbana.¹⁰ Los cuerpos de los marginados son siempre vulnerables en lo cotidiano familiar y comercial de la ciudad. En el caso de feminicidio hablamos de cuerpos matados, violados, y desaparecidos, o sea, mucho más que potencialmente vulnerables. Papa Francisco tematizó la situación de carnalidad del pueblo fronterizo en una homilía durante su visita a Ciudad Juárez:

⁷ Véase Farrell O'Gorman, *Peculiar Crossroads: Flannery O'Connor, Walker Percy, and Catholic Vision in Postwar Southern Fiction* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2008).

⁸ Sobre el lenguaje de la carne Hans Urs von Balthasar, *Teológica*, 2 (Madrid: Ediciones Encuentro, 1997), 238-64. Muy importante es la discusión de "Símbolo, metáfora," pp. 260-4. Sobre la complementariedad entre metafísica y metáfora (que viene por parte de Gottlieb Söhngen): *Teologik*, II, 248, n. 3=*Teológica*, 262, n. 3. Söhngen formula este axioma: "Lo metafísico sin lo metafórico está vacío; lo metafórico sin lo metafísico se queda ciego." Según Thomas Dalzell (p.8, N.24) Balthasar aceptó este dicho. Sobre Verbum-caro y analogía: *Teológica*, II (Madrid: Ediciones Encuentro, 1997), 300-4. Según E. Przywara, *Analogia entis*, (1932), p. 100 la palabra analogía preserve la tensión entre "ana" como 'desde arriba hacia arriba' (anó) y 'ana' como "en orden interno" ('ana'). Sobre la crítica de Rahner y de Welte en torno al aspecto transcendental en la lectura de la carne de Cristo: "Expectativa transcendental?" *Teológica*, 2 (Madrid: Ediciones Encuentro, 1997), 232-5.

⁹ Véase también González de Cardedal, *Dios en la Ciudad*, 49.

¹⁰ Véase Nancy Pineda-Madrid, *Suffering and Salvation in Ciudad Juárez* (Fortress Press, 2011).

Aquí, en Ciudad Juárez, como en otras zonas fronterizas, se concentran miles de migrantes de Centroamérica y otros países, sin olvidar tantos mexicanos que también buscan pasar «al otro lado». Un paso, un camino, cargado de terribles injusticias: esclavizados, secuestrados, extorsionados, muchos hermanos nuestros son fruto del negocio del tráfico humano, de la trata de personas. No podemos negar la crisis humanitaria que en los últimos años ha significado la migración de miles de personas, ya sea por tren, por carretera e incluso a pie, atravesando cientos de kilómetros por montañas, desiertos, caminos inhóspitos. Esta tragedia humana que representa la migración forzada hoy en día es un fenómeno global. Esta crisis, que se puede medir en cifras, nosotros queremos medirla por nombres, por historias, por familias. Son hermanos y hermanas que salen expulsados por la pobreza y la violencia, por el narcotráfico y el crimen organizado. Frente a tantos vacíos legales, se tiende una red que atrapa y destruye siempre a los más pobres. No sólo sufren la pobreza sino que además tienen que sufrir todas estas formas de violencia. Injusticia que se radicaliza en los jóvenes, ellos, «carne de cañón», son perseguidos y amenazados cuando tratan de salir de la espiral de violencia y del infierno de las drogas. Y, qué decir de tantas mujeres a quienes les han arrebatado injustamente la vida.¹¹

La lente de Papa Francisco y de Pineda-Madrid nos ayuda enfocarnos en las llagas que trae el pueblo de Dios. El grito de los pobres es algo corporal que incluye no sólo las injusticias económicas y sociales sino también una vulnerabilidad que es el resultado de un ciclo de violencia contra las mujeres.

La carne vulnerable de Cristo es la carne del pueblo entero. Cuando uno sufre, todo el cuerpo sufre. Por eso, el destino común de la carne es algo palpable sin negar los elementos personales de la salvación. La carne del pueblo es la vez eclesial y cósmica.¹² Por la resurrección del Señor esta carne ya no es destinada a perecer. El Espíritu la santifica y la eleva. Alejandro García-Rivera en su libro *The Garden of God: a Theological Cosmology* intentó desarrollar la topología de la visión cristiana del destino del cosmos.¹³ Es decir, García-Rivera no sólo ha indicado el destino de toda la creación en el cuerpo de Cristo pero intentó explorar la cuestión de adónde nos ubicamos en la ciudad como cuerpo de Dios en una época de alta tecnología. Hay que promover nuevas formas sapienciales de los sentidos espirituales, según él. El análisis del teólogo latino es muy comparable en su elemento fenomenológico a lo que Gaston Bachelard en su libro *La Poética del Espacio* llama la horizontalidad de la casa contemporánea en la zona urbana. Según Bachelard el anhelo por el trascendente se queda una búsqueda aún en la forma de organización arquitectural de la ciudad.

La tensión teopoética entre la presencia urbana de la religiosidad popular (Goizueta) y la indeterminabilidad de toda expresión (Rivera) se muestra precisamente aquí. Comenzaremos con el hilo conductor desarrollado por Roberto Goizueta. Teopoética transcurre «entre Escila y Caribdis» porque evita el monstruo de una ética instrumentalista y igualmente el peligro de un mero conceptualismo teológico. La percepción de la forma se realiza a partir del encuentro con las llagas de Jesucristo como en el relato del evangelio de San Juan sobre santo Apóstol Tomás. La poética del encuentro es la acción de Dios en la opción preferencial por los pobres y la belleza de la religiosidad popular. Goizueta amplía la noción Balthasariana de la percepción de la forma

¹¹ Homilía de Papa Francisco del 18 de febrero de 2016 en Ciudad Juárez, México.

¹² Véase Hans Urs von Balthasar, *Teológica*, II, 290-99.

¹³ Véase el ensayo de Robert Schreier sobre eso.

de Jesucristo por presentar la realidad latino de acompañamiento de Jesús dentro de la vida cotidiana de los centros urbanos. El libro *Caminemos con Jesus* enfatizó el elemento de desprivatización dentro de la práctica urbana de la religiosidad popular. Papa Francisco ha rescatado el mismo principio con el lema “Dios vive en la ciudad”: es una llamada al encuentro con nuestra Galilea existencial.¹⁴ Acompañamiento no es solo una doctrina sino también un modo de revelar la doctrina. Sacar el “tono” marginado de la forma de la revelación es ignorar el destino del latino como migrante sin documentos o persona despreciada en la sociedad. Los símbolos de la religiosidad popular en sus momentos productivos muestran con su propia forma una actividad fundamentalmente inútil que sin embargo promete un cambio radical en la forma de la vida. El acompañamiento del pueblo de Dios por el Cristo crucificado es el mensaje de liberación.

Mayra Rivera retoma la metáfora de la carne reconociendo su centralidad tanto en el cuerpo bíblico paulino como en el evangelio de San Juan. Filosóficamente se enfoca en el libro póstumo de Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*.¹⁵ Como crítica hay tres puntos básicos que enfatiza Rivera. Primero, quiere superar la posición por la cual la matriz de la mujer es el punto de partido de toda carnalidad. Como feminista no quiere continuar el prejuicio sexista por lo cual la carne y feminidad son indisolublemente ligadas. Segundo, carne es un discurso móvil y dinámico y por eso nos habló el Señor en la forma de parábolas. El lenguaje de la carne siempre nos presenta con sus propias fisuras y fragilidades. Hablando de la carne no es posible cerrar el discurso a causa de la relacionalidad íntima de toda carne en el mundo. Merleau Ponty ha criticado la cristiandad por mantener dos niveles de discursos separados, uno que mantiene la salvación de hombre interior y otro que prioriza la exterioridad de la encarnación. En realidad, la vida interior del cristiano es una vida exteriorizada por la solidaridad con los pobres, los indocumentados, y los afro-americanos. Rivera reconoce que el nuevo materialismo no puede rechazar cualquiera referencia a la trascendencia de Dios como una conciencia falsa. Por lo tanto quiere enfatizar la ambigüedad fundamental dentro del discurso bíblico y patrístico de la carne de Cristo.

Los dos teólogos tematizan Juan 1, 14: “Y el Verbo se hizo carne, y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, gloria como del unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad.”¹⁶ Hay que reconocer aquí la prioridad de una cristología de *Logos-sarx* en la cual la frase “se hizo carne” no es una mera circunlocución para el hombre.¹⁷ Es la revelación de un evento, mejor dicho, un adviento cristológico. En las palabras de Piero Coda, “se hizo carne” revela la fragilidad de una existencia mortal, ligada a la tierra (véase Juan 3, 6: “Lo que es nacido de la carne, carne es, y lo que es nacido del Espíritu, espíritu es.”), débil, y caída (véase Juan 6, 63: “El Espíritu es el que da vida; la carne para nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y son vida.”).¹⁸ La corporalidad del Logos es su tono y modo de revelarse, pero este modo es también su interioridad y no solamente su expresión exterior. Después de San Ireneo y su crítica fuerte y aguda del Gnosticismo, no es posible separar el modo de hacerse carne de la gloria y verdad de la revelación de la encarnación. Hoy encontramos un nuevo gnosticismo que

¹⁴ Véase la homilía en la Vigilia Pascual de Papa Francisco del 19 de abril de 2014.

¹⁵ (Buenos Aires: Nueva Visión, 2010).

¹⁶ “Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.” Esta traducción viene de la Biblia de las Américas.

¹⁷ Piero Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia* (Roma: Città Nuova, 2011), 306-7.

¹⁸ *Ibid.*, 307.

quiere espiritualizar el mensaje del Verbo encarnado destinado a los pobres y marginados y por lo tanto hay que resistir la tendencia de suavizar o espiritualizar la carnalidad de la encarnación.

Goizueta muestra la diferencia entre la carne caída y la carne glorificada. Rivera muestra que la carne de Cristo es el sitio en lo cual emerge la lucha contra el racismo y el sexismo. Rivera habla no solo de la encarnación sino de “intercarnaciones,” o sea, la relacionalidad y regulación de la carne que existe en el mundo social.¹⁹ Goizueta prioriza acompañamiento como el acto de solidario innegociable de la fe cristiana pero no aceptaría la tesis de Rivera por la cual encarnación quiere decir nada más que construcciones sociales de género y de categorías de racismo.²⁰

Carnalidad es un discurso analógico dentro de la teología latina, como muestra Alejandro García-Rivera en *The Community of the Beautiful*.²¹ Para mantener la carnalidad de la encarnación, no es posible distanciarse de la analogía del ser. Según García-Rivera:

Nuestra “similitud disimilar” de la criatura al Creador deja participar el espíritu humano en el conocimiento y amor de Dios pero solamente después de la irrupción de todos los conceptos, formas, y símbolos en el acto mismo de conocer y amar a Dios. No es posible demostrar la forma dinámica de la analogía del ser más radicalmente que en la encarnación, el Verbo que se hace carne.²²

Hay una gran ruptura entre las visiones teológicas de Goizueta y Rivera porque el primero quiere recuperar la forma visible de Jesucristo, y el otro quiere promover la deconstrucción del Verbo encarnado en un cuerpo social. La verdad de la tesis de *négritude* (la categoría de Aimé Césaire, otro poeta de Martinica introducido por Rivera) es que el cuerpo mestizo de Cristo es tanto el símbolo de la encarnación de Dios como una reconfiguración de realidades sociales. Justamente toda la teología latina subraya la visibilidad de la Palabra de Dios en el mundo. Siguiendo a Merleau Ponty Rivera pretende que ver la forma es en cierto modo el reconocimiento de visibilidad es una forma de tocar.²³ Ella tiene toda la razón en torno a la carnalidad de la revelación según el testimonio de San Juan. Como reconocemos en 1 Juan 1:1 carne quiere decir “lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que han palpado nuestras manos, acerca del Verbo de vida.” La identidad bíblica entre ver la forma y tocar la presencia no es una mera construcción impuesta por la sociedad para controlar el cuerpo. Es un el don gratuito de Dios que muestra su gloria, su *doxa*, precisamente en su fragilidad. La manipulación del Don de *négritude* por el racismo es tanto violación de la analogía de ser como el inmanentismo o un nuevo materialismo biopolítico (por ejemplo en Michel Foucault). Por eso, no hay ningún conflicto entre la metafísica de la analogía del ser y la postura poscolonial acerca la de poética de la carne. Los dos discursos se fortalecen y se amplían en la unidad *analógica* de sus diferencias metodológicas. En las palabras de Padre Virgilio Elizondo:

Jesús se sacrificó para restablecer las rupturas existentes en cada aspecto de nuestra vida. Fue hecho víctima de varias maneras, pero nunca lo destruyeron. Se elevó muy por encima de las fuerzas de los insultos, los prejuicios, la malicia, la segregación, la hipocresía, y la injusticia y no sólo vivió dignamente su vida como

¹⁹ Mayra Rivera, *Poetics of the Flesh*, 145-6.

²⁰ Mayra Rivera, *Poetics of the Flesh*, 145.

²¹ Alejandro García-Rivera, *The Community of the Beautiful: A Theological Aesthetics* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1999), 78-85.

²² *Ibid.*, 82.

²³ Mayra Rivera, *Poetics of the Flesh*, 73-9.

verdadera hombre libre, sino que invitó a los demás a esa misma vida, llegando así a ser hijas e hijos del mismo Padre. ¡Este es el poder increíble de vivir en íntima unión con Dios!²⁴

3. El pueblo crucificado: Una figura de amor

Según Roberto Goizueta la ecclesiología de los latinos se funda en la *ecclesia crucis*.²⁵ La mayoría del pueblo latino de Dios es pobre. La inclusión de las personas sin documentos y sin ciudadanía tanto en la iglesia como en la sociedad sería otro signo del tiempo muy actual. La teología del pueblo introducida por Lucio Gera y Rafael Tello en Argentina también es importante por la lente latina a causa de la realidad de comunión interpersonal que es muy típico del comportamiento del latino. Además la reflexión teológica a partir de la participación en la religiosidad popular ha sido un gran parte de la contribución de los latinos y latinas a la teología de los Estados Unidos.

Pero el amor de Dios se revela por la teopoética del pueblo de Dios. La procesión del Jesús crucificado por las calles de San Antonio, Texas o el Señor de los Milagros por las avenidas de Washington, D.C. es una manifestación pública de la fe y un clamor por una nueva forma de existencia más allá que la mera tolerancia y el respeto. Es la irrupción del deseo de ser incluidos en la iglesia y en la sociedad. El origen del deseo no es un clamor político. El deseo originario del ser incluido viene del deseo del hombre de reconfigurar su propia identidad fragmentada dentro del cuerpo integrante de Jesucristo. Así no perdemos nuestra identidad personal con sus rastros frágiles, sexuales, étnicos, nacionales, y biopolíticos. Por la insuperabilidad de la redención carnal de Jesucristo, estos rastros son glorificados no solamente en el gozo eterno de Dios sino hoy en lo cotidiano. Dios nos muestra su amor por los marginados en la iglesia que sale de la belleza escandalosa dentro de la ignominia del Jesús crucificado. Este camino es el camino que nos muestra Papa Francisco en su exhortación apostólica *La Alegría del Evangelio*.

Para concluir, me gustaría volver a la poética de Flannery O'Connor. El uso del grotesco como instrumento literario por Flannery O'Connor es su propio lenguaje de la teopoética de la carne. O'Connor tenía que entrar en la vida de los ladrones y marginados de la cultura sureña para encontrar la gracia de Dios. Su fe católica casi nunca fue representada en las figuras de su ficción que se enfocaba en cambio en "el Desequilibrado" ("The Misfit."). Pero el grotesco es un aspecto olvidado de la estética teológica porque pone en relieve la realidad paradójica de un Dios

²⁴ Virgilio Elizondo, *Jesús de Galilea. Un Dios de increíbles sorpresas* (Chicago: Loyola Press, 2007), 178.

²⁵ Sobre el nuevo punto de partida latino en la ecclesiología católica, hay que consultar Luis A. Tampe, S.J., *Encuentro Nacional Hispano de Pastoral (1972-1985): An Historical and Ecclesiological Analysis*, Ph.D. dissertation, The Catholic University of America, 2014; Mario J. Paredes, *The History of the National Encuentros: Hispanic Americans in the One Catholic Church* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 2015); Orlando Espín, "Pentecostalism and Popular Catholicism: The Poor and *Traditio*," *Journal of Hispanic/Latino Theology* 3, no. 2 (November 1995): 14-43; Gary Riebe-Estrella, "Pueblo and Church," in Orlando O. Espín and Miguel H. Díaz, eds., *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1999), 172-88; Alejandro García-Rivera, "The Church is Beautiful and Holy," in *The Many Marks of the Church*, ed., William Madges and Michael J. Daley (New London: Twenty-Third Publications, 2006), 69-73; Roberto Goizueta, "Corpus Verum: Toward a Borderland Ecclesiology," *Journal of Hispanic/Latino Theology* (December 2007), disponible en línea en <http://www.latinoteology.org/node/32/print>, y recientemente: Peter Casarella, "En búsqueda del pasado y futuro del laicado: proyecciones Latina a partir del testimonio de Marcos McGrath y Lucio Gera," *Atualidade Teológica* Vol. 20, n. 52 (January-April 2016): 77-105.

que se hizo carne para revelar su Amor en y por el mundo. Hay ironías en la historia y la revelación plena del corazón de espiritualidad latina a través de la ficción católica de Flannery O'Connor me parece una ironía muy adecuada.