

Poéticas de la Encarnación:
Lecturas Postmodernas del Cuerpo y la Carne
17 de enero de 2013
Mayra Rivera

En la charla del lunes compartí con ustedes algunos cambios y tensiones en las ideas contemporáneas de la corporalidad. Sabemos que la teología feminista ha tenido que deconstruir ideologías que imaginan al cuerpo como una simple caja para guardar el espíritu o la mente, o peor, como una masa recalcitrante que se opone al cambio, el desarrollo y la trascendencia. Pero observé que las culturas del siglo veintiuno parecen moverse en dirección opuesta—promoviendo el sueño de una transformación infinita del cuerpo por medio de la tecnología y las prácticas individuales. Notamos también la proliferación de cuerpos virtuales, que sin embargo parecen esconder tanto de la vida corporal como revelan. Estas imágenes nos permiten nombrar, representar y mirar el cuerpo a la vez que evitamos preguntas fundamentales a la materialidad del cuerpo: las necesidades físicas, la vulnerabilidad, las limitaciones y demás. Identificamos la necesidad de evitar tanto la devaluación como la idealización del cuerpo; tanto representaciones esencialistas como aquellas que asumen una maleabilidad individual infinita.

Claro que identificar las características el término “cuerpo” evoca hoy día y las preocupaciones que éstas provocan es sólo parte de la tarea. Quedaría explorar los recursos para teologías críticas y constructivas que respondan a estas necesidades. Es un proyecto enorme y multidimensional, en el que las teologías feministas tomarán un papel importante.

En mi investigación, distingo entre dos tipos de imaginación corporal cristiana: (1) el cuerpo carnal y (2) el cuerpo espiritual, en que la carne es menos esencial para el cuerpo. Estos dos modelos convergen frecuentemente. Pero el diferenciar entre Carne y Cuerpo me ayuda a nombrar más claramente dimensiones distintas de la vida corporal.ⁱ

Hoy sólo les puedo ofrecer un corto experimento interpretativo como ejemplo y provocación. Quiero que pensemos en el cuerpo carnal. Quizás no les sorprenda si les digo que mucha gente se espanta cuando les digo: pensemos en la carne. Resulta que la carne tiene *muy mala* reputación. Hablar de la carne evoca imágenes de pecado, descomposición, y muerte. El adjetivo “carnal” tiene asociaciones aún más nebulosas: pasiones y apetitos descontrolados—lo indecente. Algunas de las connotaciones negativas de la carne preceden el cristianismo, pero nuestros usos del término se derivan de las interpretaciones cristianas del cuerpo y el pecado.

¿Pero entonces porqué enfatizar la carne? Mi interés en la carne fue inicialmente una estrategia para recalcar la materialidad de los cuerpos. Me parecía que mientras que el término “cuerpo” denota una entidad completa en sí misma y visible a los que la rodean. En contraste, el término “carne” sugiere la materialidad misma de los

cuerpos—una materialidad que se constituye en relación a intercambios sociales, biológicos y ecológicos. Aún así, me parece que la mala reputación de la carne es también importante. Recordemos que históricamente la carne se ha asociado con la mujeres, los judíos, las minorías sexuales, y otros grupos que no encajaban en el sistema. Sospecho que la incomodidad hacia lo carnal es el efecto de una profunda ambivalencia ante ciertas características y procesos vitales que debemos repensar.

El experimento interpretativo que comparto hoy, emerge en diálogo con dos textos antiguos que aún influyen el imaginario corporal. El evangelio de Juan nos lleva al principio—al momento en que la encarnación se inscribe en la creación misma del cosmos. Mi mirada a ese principio sigue los pasos de teólogos que leyendo a Juan insistieron que aquella carne—la carne de Jesús—era, sin duda, alguna carne humana. Entre esos teólogos, Tertuliano es quizás el más osado y chocante defensor de una teología carnal.

Al leer estos textos antiguos, no busco recuperar un sentido original de la carne. Como he dicho, mi lectura está informada por sensibilidades del siglo veintiuno—por ideas culturales y científicas sobre el cuerpo y la materialidad. No busco alejarme de esas sensibilidades, sino que trato de explorarlas críticamente, motivada por preocupaciones éticas por gente de carne y hueso y por el planeta en el que vivimos y morimos. Desde este lugar permito que la audacia teológica y la rara poética de estos textos modulen mis palabras, con la esperanza de evocar el potencial vital y espiritual de teologías que proclaman que la carne es capaz de inesperadas transformaciones.

Iluminaciones Carnales: El evangelio de Juan

“El verbo se hizo carne.” Muchas veces recordamos esta aseveración independientemente, separada de las historias de creación que la inspiraron y de las narrativas del evangelio que la sucedieron. Así, por separado, es posible pensar que “El verbo se hizo carne” describe un proceso lineal—el desplazamiento de un principio fundamental, el verbo, hacia a la carne. O quizás imaginemos la trayectoria del verbo como una tangente que toca al mundo en un solo punto—como decía el teólogo Karl Barth. Pero prestemos atención a las imágenes una vez más. (Muchas nos sabemos estas palabras de memoria—o como decimos en inglés, de corazón.)

En el principio era el Verbo... Todas las cosas por medio del Verbo fueron hechas...Lo que fue echo por él fue la VIDA, y la VIDA era la LUZ de las personas... Y el Verbo se hizo CARNE y habitó entre nosotros... y vimos su GLORIA...

Verbo, vida, luz, carne, gloria: la relación entre estas imágenes mueven estos versos y los acontecimientos a los que ellos apuntan. Vemos un complejo patrón, no una simple línea. A estas imágenes de vida, luz, carne se añaden otras como agua, pan, sangre. Todas ellas convergen y se desvían unas de otras, produciendo ricas

corrientes sensibles que circulan por todo el evangelio. Si miramos cuidadosamente notaremos sus movimientos, intercambios, y transformaciones elementales a través de toda la narrativa. Miremos a la carne.

Todo comienza en el principio, cuando Dios está creando el mundo. En lugar de la creación de especies particulares descritas en Génesis 1—los monstruos marinos, los peces, las aves, las personas—lo que se crea aquí es la vida misma. La vida era la luz: aparentemente simple, pero inaprensible.ⁱⁱ Entonces se anuncia: El verbo se *hizo* carne. E inmediatamente tomaba lugar entre las personas. Su esplendor era ahora visible. El verbo creador era no sólo audible si no también visible y tangible.

Noten que en esta celebrada proclamación de la encarnación no encontramos cuerpo (*soma*) sino carne (*sarx*). De hecho, el evangelio usa el término “cuerpo” sólo en relación a la muerte de Jesús—a su predicciones y las descripciones de esos eventos. Parece que el cuerpo en el evangelio de Juan es simplemente el cadáver. En contraste, la carne es inestable y compleja. La carne es aquello en lo que el verbo se convirtió: “El verbo se hizo carne.” Pero carne es también aquello que nace de la carne: “Lo que nace de la carne, carne es; y lo que nace del Espíritu, espíritu es” (3:6).ⁱⁱⁱ ¿Debemos asumir que se establece aquí una barrera impermeable entre carne y espíritu? Difícilmente, porque aquellos que nacen de la carne son llamados a nacer del espíritu. Entonces no es sólo que el Verbo se hace carne, sino también que aquello que es carne se hará espíritu. El verbo se transforma y se expone al mundo como carne, y en el proceso la carne se transforma.

Probablemente reconocen en esta fórmula el núcleo de la enseñanza de salvación conocida como *theosis*. Comúnmente la recordamos en las palabras de Atanasio: “Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios.” Pero la terminología de Juan evoca dimensiones más elementales de la vida. Tendríamos que decir que el Verbo se hizo carne para que la carne se hiciera espíritu.

Y pan. La carne—*su* carne—es también pan. En lo que se ha descrito como el lenguaje más chocantemente carnal del evangelio, Jesús describe su carne como pan ofrecido para ser comido. Como el verbo que se hizo carne, este pan también dan vida. “El *pan* que yo daré es mi *carne*, la cual yo daré por la *vida* del mundo” (6:51). Pan, carne, vida....

Claro que a mi me enseñaron que no debía pensar en el pan como—bueno, como pan. Especialmente porque se dice que es carne. El texto se burla de lecturas reduccionistas, y las atribuye muy problemáticamente a “los judíos.” Pero sospecho que la broma se torna en contra de aquellos que pensamos: “tiene que ser o es pan o es carne”—los ya no podemos ver conexión alguna entre carne y pan, entre pan y vida. Por eso encontramos este material muy difícil de digerir. Pero el texto insiste en su lenguaje carnal—añadiendo la sangre en su representación de la vida. “De cierto, de cierto os digo: Si no coméis la carne del hijo de la humanidad y bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. ...porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y

yo en él” (6:53; 55-56). Si en el prólogo el verbo se hace carne y habita entre las gentes, aquí se nos invita a imaginarlo dentro de la gente—como alimento que nutre la vida.

La relevancia de este pasaje excede esta exploración del significado de la carne. Pero su extraña poética carnal no es inmaterial. En 1514, Bartolomé de las Casa ya era sacerdote cuando se convirtió, movido al ver la conexión que estos versos sugieren. Preparándose para la misa, leyó Eclesiástico 34, “El pan es la vida del pobre.” Concluyó que la Comunión no se podía ofrecer a menos que se liberara a los indígenas. Futuros lectores de las Casas concluirían que no se puede abstraer el pan de la Eucaristía de los recursos de la tierra y la labor que se materializan en ese pan.^{iv}

Así se toma seriamente la analogía entre carne y pan. Esto implica concebir las relaciones comunitarias en términos claramente materiales, incluyendo la carnalidad misma de los cuerpos que trabajan y comen, así como los elementos de la tierra que los sostiene. La carne se revela así no como una masa siempre contenida dentro de mi propio cuerpo, sino como ese aspecto de mi cuerpo que me une a los procesos de intercambio y transformación de los elementos vitales del cosmos. La carne se hace de estos elementos vitales. En este sentido nuestras relaciones no son solamente externas sino también internas; coexistimos: yo en ustedes, ustedes en mi.

En el evangelio de Juan, la carne de Jesús es insustituible. Pero no por eso se mantiene contenida. Aún en la muerte, el agua—elemento vital—fluye del costado de Jesús y el espíritu sale como aliento de su boca. De sus heridas expuestas algunos recibieron lo que necesitaban para sostener su fe.

Vergüenza carnal: Tertuliano

Los lectores antiguos de Juan se conmovieron ante esos gestos carnales. Ellos imaginaron aquella carne como su propia carne. En el segundo siglo, Irineo celebró las capacidades de aquella carne vulnerable y terrosa. “La gloria de Dios brilla en la debilidad de la carne,” escribió. Luego Tertuliano invitaría a sus lectores a profundizar en aspectos íntimos de aquella carnalidad.

Este teólogo respondía a las preocupaciones de sus tiempos. La naturaleza espiritual de Cristo no se cuestionaba, Tertuliano comenta de paso. Pero a los adversarios de Tertuliano les incomoda la carne de Cristo. Había quienes se referían a los cuerpos celestes como ejemplos de cuerpos sin carne. Pero Tertuliano opinaba que esa rechazo de la carne de Cristo era un síntoma de la repugnancia que esos críticos sentían hacia su propia carne. Y nada les sería más repugnante que el vientre materno. Por eso Tertuliano guía a sus lectores a contemplar no sólo el nacimiento de Jesús sino sus propios nacimientos. “No hay nacimiento sin carne y no hay carne sin nacimiento,” establece desde el principio y los reta a repudiarlo. Atrévase, les dice con sarcasmo,

“empezando por el nacimiento, declárense en contra de la impureza de los elementos fecundos del vientre, de la sucia concreción de fluidos y sangre, de los nueve meses de crecimiento de la carne en esa mezcla. Describan como crece el vientre día tras día, pesado, problemático, inquieto aún en el sueño, vergonzoso en sus sentimientos de desagrado y deseo.”

Ésta sí que es una imagen gráfica. En lugar de descartar el disgusto de sus rivales, Tertuliano provoca sus reacciones viscerales. Los lectores modernos no están inmunes a los efectos de la retórica Tertuliana. “Este texto está escrito con simplicidad repelente,” dice uno. “Demuestra un deleite patológico en agrupar los elementos menos atractivos,” se queja otro. “Muestra un interés obsceno en la constitución física de María,” dice otro molesto. En otras palabras: Asqueroso! Y ese es precisamente el punto, como explica la historiadora Virginia Burrus. Se trata de mirar de frente a lo que nos causa vergüenza para así lidiar con el miedo que nos infunde.

Lo que está en juego aquí es nada menos que la reconfiguración de la vida y la muerte. Como dije anteriormente, Juan declaró que lo que nace de la carne es carne, mientras que invita a su audiencia a nacer del espíritu. Aquí Tertuliano fuerza a su audiencia a afirmar su propio nacimiento en la carne, en los términos menos atractivos imaginables. Esta carne es aquello, “bañado de sangre, construido de huesos, entretejido de nervios, entrelazado con venas,” observa. Pero esta innegable materialidad no la reduce a un objeto; esta carne también “sabe como nacer y como morir.” Pero es carne humana: vital y mortal. Tertuliano insiste: a menos que puedan aceptar su propia carne, y sus comienzos en la carne de otra persona, ustedes no serán capaces de amar a otros seres carnales—ni de entender la encarnación.

Tertuliano adapta la narrativa de Juan y la conecta más firmemente a la carne humana aludiendo a la natividad y el vientre materno. Su propósito es probar que la carne es esencial para la encarnación. Por eso trató de explicar lo que parecía una contradicción en Juan: la declaración de que el verbo no nació de voluntad de carne ni de hombre. Tertuliano explicó que la voluntad de la carne se refiere a la semilla del padre. En el caso particular de la concepción de Jesús, no hay padre humano. La voluntad de Dios toma el lugar de la semilla del padre. María contribuye la carne—dato que a Tertuliano le parecía obvio.

Tertuliano tenía algunos sectores de la ciencia de su lado cuando asumía que la mujer contribuía la materia y el hombre la forma. Pero estas asociaciones han sobrevivido mucho más que la ciencia. Más tarde algunos cristianos repetían esta estructura de género—en ocasiones para proponer una relación especial entre las mujeres y la carne sufriente de Jesús, en otras ocasiones para insistir que se llamara a Dios padre—argumentando que la semilla del padre contiene la *esencia* del hijo, y por tanto sólo como Padre se podría nombrar lo más fundamental de la naturaleza de Cristo. Vemos aquí el peligro de confinar al carnalidad a algo menos esencial que

lo divino para la encarnación. Ese era precisamente el tipo de argumento que Tertuliano intentaba refutar.

No tomemos a Tertuliano como autoridad en procesos reproductivos. Pero enfatizamos esta parte de su argumento: todos nacemos de carnalidad fecunda—no sólo *algunos* humanos, no sólo las mujeres. Y recordemos que la estrategia hermenéutica se vuelve inadecuada cada vez que la relación entre carne y espíritu se ata a alguna dicotomía para estabilizarla—en este caso la de diferencia de género. La carne a un lado, el espíritu al otro.

En su tratado sobre la resurrección, Tertuliano regresa al Génesis y a su metáforas elementales. Otra vez vemos la carne en transformación. Nos dice que el barro se hace carne. Pero también el oro surge de la tierra y toda grama es también carne; el verbo será barro y carne, como lo fue la tierra en el principio. En el principio Dios ya pensaba en Cristo y cuando se entregó a la tarea de crear al ser humano, el mismo barro tomó la forma de Cristo. Tertuliano imagina el barro que con manos amorosas Dios tocaba, halaba y moldeaba. Tertuliano celebraba aquella glorificación mientras invita a su audiencia a permitir que la carne les brinde placer.

Conclusión

Los textos que mencioné usan el concepto de la carne en relación al cuerpo de Jesús. Pero en ambos casos vemos como ese énfasis está atado a la corporalidad humana en forma más general— en el evangelio de Juan, estableciendo una relación dinámica entre la vida, los elementos materiales y los seres humanos. En Tertuliano, retando a la audiencia a pensar en sus propios cuerpos. He tratado de identificar en estos textos imágenes que nos ayuden a pensar la corporalidad en términos más materiales. La materialidad que allí se sugiere no se reduce a cosificación, si no que retiene cierto dinamismo y exceso. Por eso me refiero a una poética de encarnación—porque los textos hablan de cosas y fenómenos muy concretos que sin embargo apuntan más allá de sí mismos. Quiero recalcar tres elementos de la carne que me parecen cruciales para responder a los retos teológicos que he estado mencionando: la vulnerabilidad, la relacionalidad y la opacidad.

Vulnerabilidad

Si nos recordáramos únicamente los elementos de repulsión hacia la carne que Tertuliano identifica, estaríamos repitiendo las asociaciones que mencioné al principio, las que han dado a la carne tan mala reputación. Pero visto como parte de un argumento sobre las capacidades positivas y hasta salvíficas de la carne, el énfasis en la vulnerabilidad carnal nos puede ayudar a desarrollar teologías del cuerpo más ricas y genuinas—afirmando la corporalidad sin idealizarla. Como dije el lunes, vemos en nuestra sociedad la tendencia general de soñar con cuerpos virtuales e invulnerables, mientras que proyectamos la vulnerabilidad carnal en otros: en las mujeres, pero también en las personas racializadas, en las minorías sexuales, y las personas que viven con alguna discapacidad. En todas ellas proyectamos una carnalidad reductiva y rechazada. Como explica Sharon Betcher,

tenemos la tendencia de hacer que otros carguen el peso de la nuestros miedos a nuestra propia vulnerabilidad.

En las imágenes de la creación del cuerpo humano del barro acariciado por Dios también encontramos la posibilidad de establecer una identificación de la carne con la vida sin separarla de la vulnerabilidad. Ni corrupta ni invulnerable, la carne nombra capacidades humanas de padecer dolor como parte de la vida y de experimentar pasión con otros seres carnales.

Relación

Al citar el prólogo de Juan, apuntábamos a la imagen del Verbo creando vida y haciéndose carne. Y observamos en su narrativa que éste devenir inicial da lugar a otras prácticas que dan vida y a otros intercambios de la carne. Esos procesos se van expandiendo y multiplicando al incluir otras personas—sus palabras y sus acciones. Me parece que encontramos aquí un modelo para pensar en los efectos de nuestras prácticas y nuestras palabras, en como éstas se convierten en carne nuestra y de aquellos que nos rodean. No hay razón para limitar esto al plano inmaterial—si es que existe tal cosa. Podemos y debemos recalcar que estos intercambios cruzan constantemente las fronteras entre la idea y la materia tanto como entre el espíritu y la carne.

He estado enfatizando las dimensiones de intercambio y transformación—en el uso de imágenes sensibles como la voz, la luz y el toque así como en las metáforas digestivas—en parte para contrarrestar la idea de que el cristianismo sólo concibe el cuerpo como interioridad subjetiva, como algo individual. La carne es singularidad—con su historia, sus limitaciones, sus características únicas. Pero es también elemento que conecta unos cuerpos con otros, y los cuerpos humanos con los elementos y la tierra. “Mi carne se desborda y fertiliza el mundo; el mundo se desborda y mi cuerpo lo recibe,” escribe Rubem Alves. Experimentamos la carnalidad íntimamente, pero no aisladamente—ella nos expone, constituyéndose por medio de relaciones, tejiéndonos materialmente: a ustedes en mí, a mí en ustedes.

No se trata entonces de una fragmentación del cuerpo en pedacitos sin especificidad, pero tampoco en cuerpos desligados de la vitalidad de los otros cuerpos y las otras cosas. La singularidad de cada cuerpo no se disuelve en el todo, sino que es constituida en relaciones en las que todos participamos y por las que somos responsables—para bien y para mal.

Opacidad

Pero el recalcar el aspecto relacional y transformativo de la carnalidad no implica asumir que ésta sea completamente transparente, que podamos representarla completamente. Por eso me refiero a la opacidad, para nombrar las dimensiones del cuerpo que no pueden ser capturadas totalmente por el conocimiento. Esto es especialmente importante cuando el mercado y la tecnología exponen cada vez más

el cuerpo y sus partes más pequeñas a la exploración visual. Tendríamos que concebir la opacidad de forma diferente: no es la oscuridad de un lugar cerrado. Tendríamos que ver la opacidad en aquello que no está pre-determinado, lo que permanece abierto a relaciones que lo continuaran transformando impredeciblemente. Me parece que la teóloga Kathryn Tanner se refiere a algo similar cuando hable de la “visibilidad incomprensible” de la encarnación.

Me parece que estas tres dimensiones—vulnerabilidad, relación y opacidad—hacen de la carnalidad un importante concepto para el desarrollo de las teologías feministas del cuerpo para el siglo veintiuno.

ⁱ Enrique Dussel buscaba recalcar las necesidades materiales cuando se dedicó a investigar la corporeidad como elemento clave para el pensamiento de liberación. Entre 1969 y 1975 Dussel publicó tres volúmenes catalogando los modelos del cuerpo en las escrituras Hebreas, la literatura griega y el Nuevo testamento. Concluyó que sólo un modelo basado en la relación entre carne y espíritu—en lugar de cuerpo y alma—podrían promover una antropología integral como base para una ética de liberación. Dussel escribió: Juan dijo: ‘el verbo se hizo carne.’ Un griego hubiera dicho ‘El verbo tomó cuerpo’—lo cual es radicalmente distinto” (*El humanismo semita*, 28). Como un argumento histórico, tendríamos que cuestionar la premisa de una barrera impermeable entre el pensamiento hebreo y el helenístico. Pero me interesa el argumento filosófico: que cada uno de estos modelos tiene diferentes implicaciones para el pensamiento teológico y ético.

ⁱⁱ Esta vida es también luz. Para los lectores de la Sabiduría de Salomón, es una asociación natural, porque allí se describía la Sabiduría, el principio creador de Dios, como el esplendor de Dios.

ⁱⁱⁱ Note que el en griego se usa el mismo verbo para el hacerse carne del verbo como para el nacimiento.

^{iv} Es importante enfatizar esta conexión material y corporal, porque muy frecuentemente estas se pierden en las abstracciones que se usan para describir intercambios simbólicos y económicos. Todo se traduce a la equivalencia y el cálculo.