

PENSAR LA RESURRECCIÓN DE JESÚS DESDE LA SIMBÓLICA DE LA OSCURIDAD COMO FIGURA DE LO MONSTRUOSO

THINKING ABOUT THE RESURRECTION O
JESUS FROM THE SYMBOLISM OF DARKNESS
AS A FIGURE OF THE MONSTROUS

JUAN PABLO ESPINOSA-ARCE

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

jpespinosa@uc.cl

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

*Artículo recibido el 8 de diciembre de 2023;
aceptado el 30 de julio de 2024.*



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Reconocimiento-No-Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional.

Cómo citar este artículo:

Espinosa, J. (2024). Pensar la resurrección de Jesús desde la simbólica de la oscuridad como figura de lo monstruoso. *Revista Palabra y Razón*, 25, pp. 148-169 <https://doi.org/10.29035/pyr.25.148>

RESUMEN

El presente artículo tiene por objetivo acercarse al acontecimiento de la resurrección de Jesús a partir de la categoría de lo “monstruoso” como marco de comprensión de ella. En particular se trabajará la cuestión de que la resurrección acontece en la “oscuridad”, *topos* narrativo que será comprendido como figura de lo monstruoso, de lo totalmente extraño, de lo radicalmente otro. En un primer momento se ofrece un estado de la cuestión en torno a lo monstruoso y a otras categorías afines que serán utilizadas en el artículo. Desde allí se trabajarán las cuestiones relativas a la oscuridad en cuanto marco y *topos* presente en los relatos de la resurrección de Jesús tratando de reconocer qué significado poseen dichas enunciaciones. Finalmente, se ofrecerá una síntesis provisoria del presente estudio.

Palabras claves: Trauma / psicoanálisis / narración / sombra / pascua

ABSTRACT

The objective of this article is to approach the event of the resurrection of Jesus from the category of the “monstrous” as a framework for understanding it. In particular, we will work on the question that the resurrection takes place in the “darkness”, a narrative *topos* that will be understood as a figure of the monstrous, the totally strange, the radically other. At first, a state of the art is offered regarding the monstrous and other related categories that will be used in the article. From there we will work on issues related to darkness as a framework and *topos* present in the stories of the resurrection of Jesus, trying to recognize what meaning these statements have. Finally, a provisional synthesis of the present study will be offered.

Keywords: Trauma / psychoanalysis / narration / shadow / Easter

I. Estado de la cuestión: la categoría de lo monstruoso y categorías afines

Al comienzo del artículo es necesario dejar planteada la cuestión de que la perspectiva cultural del *monstruo* no es una categoría usada tradicional o sistemáticamente en los estudios teológicos. Con ello estamos diciendo que sí es posible rastrear algunas perspectivas muy iniciales, pero que no existe algo así como un tratado sistemático de teología monstruosa o tampoco una lectura monstruosa de la Biblia o de los textos de la tradición de la Iglesia. Por lo tanto, de entrada, hemos de indicar que este artículo se inscribe en la línea de lo exploratorio y del diálogo de la teología y de la lectura bíblica con las perspectivas culturales del monstruo. Con ello estamos indicando que el tema del monstruo sí está presente en estudios psicoanalíticos, filosóficos y culturales actuales. Por ello, y antes de comenzar las disquisiciones teóricas, se hace necesario establecer el estado del arte en torno a la categoría cultural del monstruo. De este modo el marco inicial de las discusiones sobre la categoría proveerá las perspectivas desde las cuales se mostrará, en un momento siguiente, cuál es el propósito de este estudio. El filósofo vasco Joan-Carles Mèlich (2014) define lo monstruoso en los siguientes términos:

[L]o monstruoso desafía los órdenes, las intenciones y los significados. No hay lógica capaz de dar cuenta de su radical heterogeneidad. Lo monstruoso es la excepción por definición, la figura alrededor de la cual se inquieta y organizan las instancias de poder, las lógicas de la moral, las normas de decencia [...] la monstruosidad es una irregularidad natural extrema que, cuando aparece, rompe radicalmente los marcos legales y legítimos, los pone en cuestión [...] lo monstruoso es lo desordenado que no puede ser sometido a un orden (pp. 204-205).

Desde esta perspectiva, el monstruo tiene el carácter de mostrarse como lo desmesurado, como aquello que desestabiliza los parámetros de lo conocido, de lo decente y de lo correcto. En esta perspectiva se puede ubicar la cuestión de lo siniestro trabajada por S. Freud (1978). Para el padre del psicoanálisis lo siniestro tiene que ver con la irrupción de una anormalidad en medio de la normalidad en la que un sujeto se desplaza (Hidalgo y Schele, 2022).

Por su parte, para M. Yevzlin (1999) el monstruo, al presentarse como situación de quiebre y de anormalidad, tiene como función señalar una realidad o un signo que, por la etimología de la misma palabra monstruo

(*monstrum*), era un gesto o signo de los dioses a los seres humanos. Por ello para Yevzlin (1999) “estos significados revelan el alto grado de semitiocidad del monstruo, es más, su función fundamental es señalar. En efecto el signo, como el monstruo, es una cosa diversa, que indica diversidad” (p. 10). Este elemento propuesto por Yevzlin (1999) nos resulta particularmente importante al querer trabajar la cuestión de la resurrección de Jesús desde lo monstruoso. La teratología, o el estudio de lo monstruoso, se abre como un manifiesto por la diferencia y por la dinámica semiótica que trata de encontrar diferentes significados a los significantes que habitan nuestros espacios sociales, culturales y en este caso religiosos. Por ello Yevzlin (1999) dice que el monstruo es diverso y, por lo mismo, creemos que los textos religiosos en cuanto producción de culturas particulares son posibles de leer en ese gesto de la diferencia.

Por su parte, el biblista mexicano Manuel Villalobos Mendoza (2021) utiliza la conceptualización de Julia Kristeva en torno a lo abyecto¹ para indicar que es posible releer los textos del Nuevo Testamento, en particular el Evangelio de Marcos, desde esta categoría psicoanalítica y, especialmente, ofrecer una lectura desde los estudios *queer*. Vale aquí la anotación de que el camino metódico de Villalobos Mendoza (2021) es comenzar desde la lectura de Kristeva, es decir, la mediación está en el registro de que la teología bíblica se ve altamente dinamizada por los estudios culturales, en este caso, lo psicoanalítico que, como hemos indicado antes, es un campo epistémico en donde el monstruo es trabajado de manera recurrente. Para Villalobos Mendoza (2021), Jesús de Nazaret constituye un espacio de abyección especialmente en el trato con cuerpos sociales descartados de la Palestina del siglo I o en gestos como el cruzar el lago de Galilea. Jesús, con ello, se comporta de modo abyecto. Lo abyecto, así, transita en perspectiva de lo radicalmente otro, de lo disfuncional, de lo que no cumple la normativa religiosa, cultural o social.

En otro punto, Villalobos Mendoza (2021) sostiene que “el cruce de fronteras con sus márgenes precarios llega a su clímax en el relato de la pasión de Jesús” (p. 157), especialmente en la figura del pan partido. Para Villalobos Mendoza (2021) el acto de partir el pan se ha de identificar con el cuerpo abyecto en cuanto supone una fractura o un colapso de los marcos de interpretación tanto de la comida, del cuerpo y de la comunidad. El cuerpo de Jesús se identifica, gracias al espacio de enunciación del pan, con los

¹ El concepto de lo abyecto es una categoría que está presente en la familia semántica del monstruo, lo mismo que la idea de lo siniestro.

cuerpos descartados. La exposición mortal de Jesús es para Villalobos Mendoza (2021) un momento que “implica quebrantamiento, vulnerabilidad, violencia y mortalidad, para que la comunidad pueda experimentar la vida” (p. 169). Para fundamentar esta perspectiva, Manuel Villalobos recupera la siguiente indicación de Julia Kristeva: “la abyección es una resurrección que pasa por la muerte del yo. Es una alquimia que transforma la pulsión de muerte en arranque de vida, de nueva significancia” (Kristeva cit. En Villalobos, 2021, pp. 169-170).

Recuperemos ahora lo que Julia Kristeva (1999) ofrece en torno a estas cuestiones. La psicoanalista francesa, escribiendo sobre el amor del Dios-ágape y en particular profundizando en el sentido de la entrega de Jesús de Nazaret (su pasión), indica que la muerte de Cristo, y por las cualidades que rodean la cruz, ya no puede ser reducida a una expresión de la ley o de una deuda. La muerte y resurrección de Cristo vienen a *romper* el marco de legalidad o del pecado para ubicarse en la frecuencia de donación o de la gracia. En palabras de Kristeva (1999):

[L]a pasión de Cristo y, por homología, toda pasión que llegue hasta la muerte no es más que una prueba de amor, y no un sacrificio debido a la ley del contrato social [...] el amor pasión es un don que asume el dolor y la pérdida total no para hacer de ellos una ascensión metafórica hacia el Otro, sino para permitir que un Sentido siempre presente, anterior y condescendiente, se manifieste a los miembros de la comunidad que lo comparten (pp. 125-126).

Desde la perspectiva de Kristeva (1999), la pasión de Jesús, su muerte y resurrección, suponen el quiebre del marco de lo *debido* ocasionando la apertura de una comprensión alternativa, nueva o inaudita de la forma de ser tanto de Dios como de los modos en los que la comunidad se vincula. Por ello es la muerte del yo encerrado en sí mismo a la vez que es la emergencia del nosotros en los cuales el yo vive vinculado. Este elemento es posible de vincular con lo expresado en la noción de hospitalidad de Jacques Derrida (2023), cuando el filósofo argelino-francés indica que el Extranjero es aquel que viene a destrabar la autoridad del padre para abrir un modo nuevo de coexistencia. Aquí es sugerente reconocer cómo en los relatos evangélicos de la resurrección se narra que Jesús aparece como el extranjero, como el que está fuera de lo conocido o incluso el que desconoce lo acontecido. En el paradigmático relato de Emaús se nombra a Jesús explícitamente como

el “extranjero” o el “forastero”. El concepto griego utilizado es *paroikeis* | *παροικεῖς* el cual puede significar “habitar al lado”, ser un extraño, un extranjero o forastero. También es utilizado en el texto de Hebreos 11,9 al hablar de Abraham que vivió como extranjero al momento de salir de Ur. El resucitado es, de este modo, el que sale de la zona de habitabilidad acostumbrada y que, desde la indicación de Kristeva (1999), desplaza a la comunidad que ha experimentado la resurrección a ser ella misma extranjera, excedente, sin control, sin territorio fijo.

2. Propósito del presente artículo

Con el marco anterior y el estado de la cuestión ofrecida hasta aquí se hace necesaria una indicación metodológica: el concepto del *monstruo* es un significante polisemántico, en cuanto puede expresar la presencia de un sujeto, de un acontecimiento, de un discurso o de una experiencia traumática que viene a romper una situación de normalidad para instalar una diferencia. El monstruo es una categoría amplia, pareciera no sujeta a una sistematización, elemento que vendría a condicionar el carácter mismo de lo monstruoso en cuanto expresión de lo que no se deja dominar, de lo que está habitando el enigma o la oscuridad, lo diferente y lo paradójico. Junto con ello es importante mencionar que la vinculación explícita entre la teología y la categoría del monstruo es un tema que no ha sido trabajado de manera profusa, por no decir mínima, con lo cual este artículo tiene una intención exploratoria.

Por lo tanto, la propuesta de este artículo tiene que ver con pensar y asumir la simbólica de la oscuridad en cuanto marco narrativo que nos permitirá desentrañar el carácter monstruoso de la resurrección de Jesús, tanto del acontecimiento mismo así como la relación del resucitado con la comunidad de discípulos tal y como se narra en los relatos evangélicos de las apariciones pascuales. La oscuridad, con ello, se convierte en un marco narrativo o en significante monstruoso (distinto, abyecto, foráneo) que podría ayudar a entender la resurrección de Jesús, el cual buscamos entender como un acontecimiento monstruoso, es decir, radicalmente distinto, imposible de dominar de manera definitiva o de categorizar en un solo concepto. Recuperando lo que Gad Sussana (2001) escribe sobre el acontecimiento se establece que “decir el acontecimiento es la experiencia misma de lo incontenible, lo que nunca puede figurarse, a riesgo de arruinar el movimiento de esa experiencia” (p. 25).

La cuestión de lo que no soporta ser fijado en cuanto característica del

acontecimiento y, en extensión, de lo monstruoso, la entenderemos como clave para interpretar la resurrección de Jesús. A su vez, este sentido de lo que no puede ser fijado vendría a mostrar que la resurrección abre otro espacio de enunciación, o más bien, de *otros* espacios y *otras* enunciaciones debido a que lo acontecido no puede ser fijado. En este último aspecto mantenemos lo que hemos explorado en el estado de la cuestión, a saber, cómo el carácter monstruoso, lo abyecto o la ruptura de la lógica de la deuda-ley y el paso a la gracia-donación abre otro espacio de enunciación desde el cual podemos adentrarnos en el acontecimiento fundamental del cristianismo. De esta manera el monstruo funcionaría como dispositivo que permitiría activar otros sentidos en la comprensión de la resurrección. El porqué de elegir la cuestión de la oscuridad y de pensarla como marco narrativo y, en particular, como figura de lo monstruoso tiene que ver con la constatación de que el marco temporal de los relatos neotestamentarios que cuentan la resurrección ocurre en lo oscuro, en el amanecer o cuando está todavía oscuro. En el caso de Mateo el relato utiliza la expresión *epiphōskousē* | ἐπιφωσκούση (Mt 28,1) (estar cerca de comenzar el día, comenzando a clarear). Marcos utiliza *prōi* | πρῶτῃ (Mc 16,2; 16,9) (temprano en la mañana, muy de mañana, muy temprano, a la salida del sol). Lucas, por su parte, utiliza ὄρθρου βαθέως | orthrou bathēōs (muy temprano, de madrugada, de mañana profunda). Finalmente, el Evangelio de Juan utiliza *skotias* | σκοτίας (Jn 20,1) (oscuridad, oscuro, tinieblas). Secundino Castro (2021) indica que el uso de las “tinieblas” es propio de Juan y significa “la carencia de Cristo” (p. 470). El uso conceptual de *σκοτίας* en el cuarto Evangelio, y al decir de Castro (2021), está vinculado directamente en el Cantar de los Cantares en el capítulo 3 en donde se narra cómo la mujer o la amada sale en busca del amado en medio de la noche y de las tinieblas. Misma indicación comparte Marta García Fernández² (2022) cuando hace referencia a las tinieblas de Juan. En cualquier caso, la oscuridad o las tinieblas joánicas son alusión a un dato simbólico y que, por lo tanto, debe ser leído en la perspectiva de lo narrativo o de lo semiótico.

3. La centralidad de lo narrativo en la cuestión del monstruo y su vínculo con la resurrección de Jesús

Por lo tanto y asumiendo el carácter narrativo propia de los relatos, en este caso de los relatos bíblicos, la idea es poder imaginar qué elementos

2 Agradezco a la profesora Marta García Fernández, de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), el haber compartido muchos de sus descubrimientos exegéticos en torno al relato de Magdalena y el Resucitado (Jn 20). Para ella mi gratitud y reconocimiento.

se esconden detrás del marco temporal de la madrugada y de la oscuridad y que, a nuestro entender, puede servir como espacio de pensamiento del monstruo. Siguiendo lo indicado por Leonor Arfuch (2019) en relación con la narrativa:

[P]odríamos comenzar diciendo que la investigación desde la narrativa requiere ante todo de una posición de escucha atenta: no solo el qué sino también el cómo del decir, no solo el “contenido” de una historia sino los modos de su enunciación, no solo el contorno de su imagen sino su profundidad, su *fondo*, aquello que oculta tanto como muestra (p. 58).

En otro momento Leonor Arfuch (2019) indica que el modo de entender lo narrativo y de adentrarse en sus bifurcaciones exige que el lector entienda que el camino a seguir no es uno trazado de antemano y que más bien debe ir adecuándose a los modos de lectura e interpretación. De allí el carácter enigmático y sombrío de la narración. Lo que contamos, y en cuanto nacido de una experiencia de quiebre, no responde a la lógica del pensamiento sistemático, sino que su “desorden”, la paradoja o el enigma permiten expresar nuevos sentidos en torno al acontecimiento. Ya hemos expresado anteriormente que el intento de ordenar el carácter monstruoso de una experiencia, de un sujeto o de un acontecimiento límite vendría a destruir esa misma monstruosidad. Es necesario mantener al monstruo como tal de modo de permitir que él continúe abriendo una grieta en el pensamiento a través de la cual surjan otras lecturas y acercamientos, en este caso, a lo teológico. Es aquí donde surge, por ejemplo, el psicoanálisis como interpretación del discurso. Aparece con ello una hermenéutica de lo monstruoso y emerge la pregunta de si esa hermenéutica, que puede ser una hermenéutica bíblica, así como también filosófica, ha de adquirir un carácter monstruoso. Por ahora no se profundizará esta pregunta, aun cuando sí se dejará enunciada de manera de poder recuperarla en futuras investigaciones.

Volviendo al lugar del psicoanálisis que hemos indicado en el párrafo anterior, Leonor Arfuch (2008) indica: “lingüística y semiótica urdían así una nueva estructura de la representación, que el psicoanálisis vendría a triangular [...] ya no como ‘esencias’, identidades construidas a priori en algún lugar, sino como trabajo del sentido, posiciones cambiantes, relacionales, inmersas en diversas tramas de significación” (pp. 95-96). Además, podríamos sostener que el acercamiento narrativo de algún

modo participa de lo monstruoso en cuanto viene a romper un único modo de acercarse a la realidad, algo así como una metafísica anclada en las seguridades de un corpus epistémico ya conocido. Por ello el monstruo se hace material o significativo a través de discursos, *performances* o textos particulares. Utilizando la definición que J. Kristeva (1981) da sobre qué es un texto, a saber, un “tipo de producción significativa” (p. 96), se puede sostener que en la resurrección de Jesús se da un acontecimiento-texto significativo, es decir, que tiene un sentido en sí mismo y, a su vez, el reconocimiento de que la resurrección es un acontecimiento que produce textos significativos que son monstruosos en cuanto el acontecimiento mismo es monstruoso. Por lo tanto, si consideramos que la oscuridad de la cual hemos hecho mención responde a una perspectiva narrativa, marcada por lo experiencia, no tanto por el contenido sino más bien por las enunciaciones subjetivas en cuanto los relatos de la resurrección nacen de las experiencias de la comunidad, podemos afirmar que este relato es uno de carácter monstruoso. La enunciación monstruosa o alternativa, distinta o de quiebre que supondría el tipo de relato surgido de la resurrección de Jesús, implica de parte de los auditorios una escucha también afectada por el monstruo, es decir, por la capacidad de posicionarse en otro lugar de enunciación o en otro lugar epistémico. Diríamos: ya no estaríamos, simbólica o discursivamente, en el terreno de la seguridad analítica que podría estar representada por la luz como signo de lo conocido o de lo coincidente, sino que hemos de aprender a habitar la oscuridad y la tiniebla en cuanto espacio epistémico y narrativo monstruoso, es decir, como espacio de emergencia de otro relato. Al decir de Francois Jullien (2009), la oscuridad, la sombra, lo extraño o lo ubicado en el otro lado marca el desconocimiento, la pregunta, la capacidad de imaginación y la conciencia del límite ante el cual surge una nueva posibilidad de lenguaje. Para llegar a estas cuestiones Jullien (2009) centra su atención en la idea de cómo un cuadro o la pintura en general tiene juegos de luz y de sombras y utiliza esta idea para mostrar que la presencia de la sombra (enfermedad, muerte, dolor, sufrimiento, lo abyecto) ayuda a entender el conjunto de la obra. Además, Jullien (2009) sostiene que una visión totalmente lisa o positiva del *cuadro* o de la realidad es un engaño.

Con ello, el que la resurrección de Jesús acontezca narrativamente en medio de la oscuridad o en el límite entre la noche y el día de algún modo se vuelve *sin-territorio*, extraña o extranjera y, por lo tanto, como espacio a través del cual se pueden abrir nuevas formas de entendimiento en torno al Misterio que se hace presente en ella. Incluso el que no exista un cuerpo en la tumba o que el cristianismo comience desde la búsqueda de un cuerpo

ausente vendría a expresar ese carácter no-identificable de la resurrección y, por tanto, su carácter sombrío. En palabras de Francois Jullien (2013), es necesario profundizar en la fisura o en la herida: “o, dicho subjetivamente, dramáticamente hasta donde se hunde la herida; sino mucho más aún, es preciso que nuestra inteligencia teórica se deconstruya, y que no solamente se deniegue, para abrirse a la novedad, que la desgarrar, aun cuando ya no la sorprenda” (pp. 9-10). Ahora bien, es pertinente indicar que esa sombra o esa oscuridad no impide un conocimiento, sino que viene a detener la lógica de la transparencia por la cual todo es conocido de manera instantánea. La oscuridad, la sombra y la ausencia del cuerpo en la tumba viene a activar el deseo de la comunidad que, sumergida en las preguntas, en el duelo y en la experiencia postraumática, hace experiencia del resucitado.

A propósito del concepto de la *ausencia* vale la recuperación de lo que Jacques Derrida escribe en torno al concepto de horizonte. El filósofo argelino-francés sostiene:

[L]a cuestión del horizonte es una gran cuestión filosófica [...] cuando un acontecimiento llega es porque el fondo sobre el que se destaca ya no está ahí. Cuando hay un horizonte sobre cuyo fondo puedo determinar lo que llega, en ese momento lo que llega es secundario, previsible, programable, etc., y, por consiguiente, nada llega de verdad. La ausencia de horizonte es la condición del acontecimiento (Derrida, 2010, p. 40).

Lo declarado por Derrida (2010) en el párrafo anterior tiene, a nuestro entender, la capacidad de dialogar con lo que venimos sosteniendo en torno a la resurrección. Tratemos de reconocer algunos elementos ofrecidos por el filósofo de la deconstrucción. En primer lugar, la conciencia del acontecimiento, es decir, de esa situación que rompe lo previsible y, por tanto, lo establecido como programado. En segundo lugar, la cuestión de un horizonte que no está pero que, diríamos, vuelve a aparecer con la resurrección de Jesús. En el caso del mencionado acontecimiento cristológico hemos de indicar que la resurrección sucediendo en la historia de un sujeto particular (Jesús de Nazaret) tiene alcances cósmicos. El horizonte, desde Jesús, se amplía y abarca a la creación entera. En otro momento Derrida (2010) escribe: “quizá lo que sucede es que algo inaudito está llegando y ¿qué se puede desear que sea mejor? La ausencia de horizonte da miedo, pero es tal vez la condición para que algo inaudito llegue” (p. 40). Desde aquí extraemos la tercera cuestión: el tema del miedo

como clave interpretativa del monstruo. El monstruo asusta porque no podemos manejarlo, porque se nos escapa como acontecimiento que nos excede. Intentar *aplastar* al monstruo en un solo concepto es privarlo de toda su fuerza de performatividad. Por ello la resurrección de Jesús, en cuanto horizonte de sentido que surge en medio de una situación de crisis, supone una mirada más amplia del mismo acontecimiento en cuanto no podemos comprenderlo de manera definitiva. La resurrección de Jesús siempre nos excede porque, al decir de Derrida (2010), es *inaudita*.

A propósito de lo anterior consideramos que una de las cuestiones más sugerentes de la resurrección de Jesús es el reconocimiento de que ella acontece en medio del estrés postraumático de los discípulos, diríamos de la ausencia de horizonte para la comunidad. Esto de algún modo se deja ver en el texto de Emaús: “sin embargo nosotros esperábamos que él fuese quien redimiera a Israel. Pero con todo, es ya el tercer día desde que han pasado estas cosas” (Lc 24,21). En este punto es necesario comprender que las preguntas y las formas de discurso que están narradas en el relato de Emaús no desconocen la frustración de los caminantes. De algún modo el horizonte de expectativas se quiebra, la pregunta emerge en medio de la crisis porque no hay preguntas sin crisis. En la resurrección de Jesús los testigos están envueltos en una situación de profunda incertidumbre en cuanto —y en sintonía con la cuestión de lo *siniestro* o de lo *monstruoso*— no son capaces de entender de manera instantánea lo que ha ocurrido.

Aquí proponemos una potencial clave de comprensión de estas situaciones de incertidumbre: las dudas de los testigos, de la comunidad pascual, sus preguntas y sus experiencias límites son el espacio desde el cual la misma resurrección va desplegando su potencial de transformación en clave monstruosa. Diríamos más: el monstruo supone un quiebre en la situación de habituación en la que un sujeto se encuentra, en cuanto el monstruo supone el quiebre de los puntos de referencia que los sujetos poseían previa irrupción de la situación monstruosa. La falta de puntos de referencia es, también, un quiebre en el espacio del lenguaje, y en específico, en la imposibilidad de nombrar de modo definitivo una situación crítica. Las marcas textuales de Emaús, ‘no poder reconocer’, ‘ojos como cegados’, ‘nosotros esperábamos’, las podemos ubicar en el mismo campo del decir propio de la enunciación del sujeto quebrado, o del sujeto expuesto al acontecimiento imprevisible. La resurrección de Jesús con su fuerza transformadora, con la irrupción de la gracia y de la vida de Dios en la muerte del mismo Hijo, involucra que los sujetos que *rodean* el acontecimiento no sepan cómo actuar o responder

al acontecimiento monstruoso. De hecho, hemos de indicar que por esta misma situación la resurrección aparece como monstruosa, a saber, surge la falta de puntos de referencia para comprender de manera automática lo acontecido, en este caso, en la resurrección.

Por ello es por lo que consideramos que el trauma es el lugar en donde se experimenta la resurrección. El trauma es una situación de conmoción, de quiebre o de desgarro. Algo se fractura y el cuerpo (personal – colectivo – histórico) queda marcado por ese trauma. El dolor y la conciencia de la presencia del mismo trauma, lo que se denomina la huella, permanece en el sujeto. El trauma, con ello, es una situación de profunda *negatividad* en el sentido de que no se priva al sujeto de experiencias de dolor o de dudas. Hay negatividad porque la vida no se despliega como imposibilitada de cambios y de procesos. Eso es, a nuestro entender, el elemento más interesante de los relatos evangélicos de la resurrección: todos los sujetos aparecen conmovidos y despliegan sus subjetividades en medio de la negatividad que decimos es constitutiva de la misma resurrección hasta el punto de expresar que ella acontece en la historia de un crucificado. Por ello se entiende lo dicho por Pablo: “la locura de Dios” (1 Cor I, 25). Con ello volvemos nuevamente al carácter monstruoso de la resurrección, a saber, ella no responde a la lógica de lo positivo, de lo sin textura. Es la situación de la luz sombría, de una sombra de revelación o de una revelación marcada por la oscuridad.

4. La oscuridad y la sombra: significantes monstruosos para pensar el significado de la resurrección de Jesús

Por lo tanto, lo primero que consideramos necesario es proponer algunas ideas en torno a lo nocturno, a la sombra o la oscuridad. Estoy agrupando estos significantes en una misma familia semántica. En consideración de dicha familia de conceptos se establecerán las siguientes preguntas: ¿qué significa para el intelecto y la sensibilidad humana la presencia de la oscuridad? ¿Qué tipo de escritura y narrativas surgen desde la experiencia de lo oscuro? ¿Qué relevancia tiene el que la resurrección irrumpa en medio de la noche? Procedamos a desentrañar algunas de las cuestiones presentes en estas interrogantes.

La noche es el espacio de los miedos, de los sueños, de las pesadillas o del horror (Foessel, 2020). Es el momento del día en donde parece *habitan los monstruos*. Aquí podrían aparecer todas las fantasías infantiles de los fantasmas y de los monstruos que están en el espacio nocturno. Por ello podríamos decir que, de alguna manera, la noche, tanto en su dimensión

simbólica como cronológica, es el tiempo propiamente monstruoso, distinto o abyecto. La noche tiene un registro, una vivencia y una temporalidad distinta al tiempo diurno. A juicio de Michaël Foessel (2020), en la noche hay una activación diferente de los sentidos en comparación con el día y que por la falta de una visión total de las cosas las certezas que sí experimentamos en momentos de claridad llegan a tambalear. La falta de puntos de referencia claros o la ausencia de certezas es una forma sugerente de leer la resurrección de Jesús, en cuanto ella viene a quebrar la experiencia de lo cotidiano y de lo conocido. Estos elementos ya han sido trabajados por Adolphe Gesché (2013) cuando, y al utilizar las categorías de Julia Kristeva, indica que la resurrección acontece como trauma o como conmoción en cuanto es lo inaudito que acontece sin haberlo previsto, tal y como lo hemos dejado anotado anteriormente.

La oscuridad es monstruosa en cuanto, y utilizando la terminología de Foessel (2020), pertenece al reino del “no-sé-qué” (p. 37). Con la experiencia de la sombra y de lo nocturno el ser humano está desafiado a construir un relato que le permita habitar la intemperie y la incertidumbre. Por ello la oscuridad no es una imposibilidad, sino que más bien es un espacio que permite hacer emerger una nueva enunciación. Si Michaël Foessel (2020) indica que con la noche se abre un conocimiento diferente o el *no-sé-qué*, podríamos indicar que la vinculación con la resurrección de Jesús con la noche o la oscuridad se podría explicitar en los siguientes términos: si la resurrección acontece en un espacio marcado por la incertidumbre, el modo de escribir y hablar de lo sucedido con la víctima crucificada supone un cambio de registro en la enunciación provocada por la experiencia abyecta y traumática del Crucificado que ahora vive.

Este elemento puede ser utilizado como una mediación hermenéutica al momento de acercarse a los textos bíblicos de las apariciones pascuales. En ellos existe una marca textual en la narración que, de forma constante, muestra cómo la presencia del resucitado en la comunidad no es comprensible de manera inmediata. Hay un conocimiento limítrofe o no total de la presencia del resucitado, la cual está marcada por expresiones tales como no ver, dudar o no reconocer. Así encontramos las siguientes referencias narrativas: Mt 28,17: “algunos todavía dudaban”; Mc 16,11.13: “no creyeron”; Mc 16,14: Jesús reprendiendo la falta de fe; Lc 24,11: los varones no creen el anuncio de las mujeres; Lc 24,16: “pero algo impedía que lo reconocieran” (ojos cerrados, ojos tristes); en el relato de Lc 24,37 los discípulos creen que es un fantasma y tienen miedo; Jn 20,9: no habían

entendido que Jesús había de resucitar; Jn 20,15: Magdalena confunde a Jesús con el jardinero.

Lüdemann y Özel (2001), al traducir las palabras de Lc 24,16, lo realizan del siguiente modo: “pero sus ojos estaban ofuscados y no eran capaces de reconocerlo” (p. 53). Es interesante el concepto de estar ofuscado que, según la Real Academia de la Lengua Española, puede ser definido como turbar la vista, oscurecer o hacer sombra o confundir las ideas. En el lenguaje cotidiano utilizamos el concepto de ofuscar o estar ofuscado como palabra que denota el enojo o molestia de una persona. Comentando este pasaje de Lc 23,16, Lüdemann y Özel (2001) escriben: “sus ojos estaban ofuscados para que no lo reconocieran nada más darse el encuentro” (p. 53). Por su parte, Luis Heriberto Rivas (2016) indica que en Emaús “se intenta provocar en el lector una incógnita que quedará en suspenso y sólo recibirá una respuesta al llegar al final del relato” (p. 153).

La oscuridad, con ello, ya no es meramente el marco temporal, sino que ahora adquiere un sentido simbólico en la experiencia del conocimiento. La noche puede ser considerada como un espacio en donde el saber queda trastocado o en un espacio que inaugura una marca narrativa diversa a la acostumbrada. En la línea de lo anterior, Marguerite Duras (2022) llega a sostener que “un libro abierto también es la noche” (p. 28). Así, la noche, la oscuridad o las tinieblas dan espacio para pensar y reescribir de nuevo en cuanto la escritura y la literatura, tal y como indica la misma Duras (2022), tienen una función de desplazamiento y de emergencia de la diferencia.

De esta manera podemos afirmar que el conocimiento monstruoso es un conocimiento oscuro, incierto, quebrado por el trauma, es decir, por una situación que deviene en la escritura de un texto limítrofe. Marta García Gómez (2022) indica que cuando el cuarto Evangelio muestra a Magdalena yendo al sepulcro de noche, dicha oscuridad (marco de la narración) hace referencia a una “oscuridad no exterior sino interna” (p. 90). En la persona de Magdalena, mujer que vive el duelo, tiene lugar una situación limítrofe, es decir, una oscuridad que enmarca y permite comprender la falta de reconocimiento inmediato que ella tiene con el resucitado. Con ello el texto limítrofe tiene la particularidad de escabullirse de la pretendida uniformidad de la explicación científica y da espacio a otras formas a través de las cuales de intenta dar a entender el acontecimiento. Son estas formas narrativas, distintas o monstruosas, las que permiten avizorar una nueva perspectiva para la hermenéutica en cuanto dispositivo que activándose hace emerger

nuevas maneras de acercarse a los textos y a los acontecimientos (Herrera, 2019; Caputo, 2014; Eltit, 2020).

5. La resurrección de Jesús: miedo, oscuridad y trauma

Con ello, la resurrección de Jesús y al ser una experiencia totalmente nueva debe enmarcarse en esa misma diferencia constitutiva, la cual es trabajada por la hermenéutica monstruosa, es decir, por la interpretación que es consciente de la diferencia y que le da espacio a esa misma diferencia. D. LaCapra (2016), cuando habla del trauma y de las formas narrativas por medio de las cuales se intenta organizar y comunicar el acontecimiento de quiebre, indica que dicha narrativa “se resiste a un retorno a una supuesta normalidad” (p. 81). Al respecto, podríamos señalar que a un acontecimiento monstruoso se tributa con una epistemología monstruosa. La diferencia y lo nuevo, en cuanto componentes del monstruo, provocan que el sujeto *se espante* tal y como lo ha expuesto Larrauri Gibrán (2013). Lo curioso es darse cuenta de que este elemento del espanto o del miedo, en cuanto consecuencia de la irrupción del monstruo, está presente de manera narrativa en los relatos evangélicos de la resurrección.

Adolphe Gesché (2013), cuando habla de la resurrección de Jesús, indica que en ella aconteció un momento de revelación. Este concepto, siendo de importancia capital en el cristianismo, también ha sido trabajado por otras disciplinas y autores, entre ellos Julia Kristeva. Para Gesché (2013), esta autora tiene “expresiones muy fuertes” (p. 161) o decidoras que ayudan a entender el trasfondo cristiano. Kristeva —citada por Gesché— entiende la revelación como

irrupción íntima de una representación que me pone en peligro [pensemos en la palabra *phobos*], pero que yo haría mejor afrontar pensando en el futuro. Estremecimiento y admiración a un nivel de complejidad superior, que se produce gracias a un trauma (en griego: herida, golpe), don de una nueva lógica (Kristeva cit. en Gesché, 2013, p. 161).

El *phobos* (miedo o terror) supone que algo nuevo irrumpe en la lógica cotidiana de los sujetos. La oscuridad, en tanto marco temporal y en forma de criterio hermenéutico, incluso psicoanalítico, es el lugar desde el cual hemos de comprender el *phobos*, el ser perturbado, el echarse hacia atrás. En palabras de Gesché (2013), “en el acontecimiento-revelación ‘acontecimiento de perturbación’, hay a la vez una ‘intrusión externa del otro’, esta palabra

que se abate sobre el sujeto y hace brecha en él” (p. 162). Por su parte, la teóloga Mercedes Navarro Puerto (2017), y desde la teoría feminista y en abierto diálogo con el psicoanálisis, comenta que las mujeres de Marcos 16,1-8 experimentan una experiencia terrible y emocionante que hace que ellas estén fuera de sí, “temerosas y sin poder decir nada por el miedo” (p. 155). Por ello el acontecimiento monstruoso imprime en los testigos una situación de quiebre y de experimentación de una realidad excesiva o desbordante que impide una respuesta controlada.

La resurrección, al poseer un carácter inaudito y en particular al ocurrir en la historia-muerte de una víctima, marca el quiebre de los modos de comprensión tanto de la vida como de la muerte que la comunidad poseía. Aun cuando el judaísmo del siglo I ya conocía una teología de la resurrección enmarcada en la conciencia apocalíptica (Sabugal, 1993; Vidal, 2015), sí se reconoce la irrupción de una novedad dentro de la experiencia cristiana, la cual está narrativamente marcada o inaugurada por el miedo de la comunidad (Mt 28,8-10; Mc 16,8; Lc 24,7; Jn 20,1-10). Gerd Lüdemann y Alf Özen (2001), comentando Marcos 16,8 (las mujeres no dijeron nada porque tenían miedo), sostienen: “la frase que cierra el Evangelio, ‘pues tenían miedo’, procede de Marcos. Es verdad que, como conclusión del relato y del Evangelio, resulta inusitada y sorprendente, pero es perfectamente imaginable” (p. 45).

El monstruo asusta y la subjetividad queda trastocada por el espanto. Es más: Jesús resucitado es imaginado como un fantasma dentro de la comunidad (Lc 24,37). El trauma acontece sobre la vida de los que experimentaron el acontecimiento y el lenguaje, en este caso el religioso, teológico, narrativo y los que nosotros utilizamos para entender lo acontecido permite que transitemos la oscuridad. Esto quizás es lo más interesante: se hace experiencia de la resurrección en medio de la oscuridad, no fuera de ella, y es la resurrección lo que permite comprender cuál es la profundidad del acontecimiento central del cristianismo.

Aquí se podría añadir un nuevo elemento, a saber, la conciencia de cómo los relatos de la resurrección poseen marcas textuales o indicativos del monstruo en cuanto experiencia que quiebra, que espanta o que activa un espacio de hiato o de distancia-separación. El resucitado le dice a Magdalena que no lo toque (Cf. Jn 20,17), los que van a Emaús no lo reconocen (Cf. Lc 24,16) y una vez en regresados a Jerusalén el resto de los discípulos creen que el resucitado es un fantasma (Cf. Lc 24,37) que de hecho es una expresión ya presente en

el ministerio público y que es puesta en la boca de los discípulos al medio del lago de Galilea cuando Jesús cruza caminando sobre el agua (Cf. Mt 14,25-31; Mc 6,49). Estos elementos muestran marcas textuales o balizas de lectura que ayudan a organizar la lectura y las potenciales interpretaciones que surgen de los mismos textos bíblicos.

El resucitado espanta, quiebra y transforma. La irrupción del monstruo o del espanto puede traer como consecuencia el comienzo de la actividad escritora en cuanto la misma escritura intenta comunicar porque, como dice Marguerite Duras (2014), la escritura tiene algo de fascinación en cuanto herramienta de profundización de lo distinto o de tomar conciencia de la presencia de un “agujero” (Duras, 2014, p. 20), es decir, en un espacio vacío que el texto, los discursos y las formas de las *performances* van intentando completar aun cuando lo monstruoso, por su misma constitución, no puede ser completado definitivamente. Incluso Duras reconoce que su proceso de convertirse en escritura nació de la experiencia desordenada de su infancia. Hablando de su obra *El amante*, dice Duras (2014): “el libro había salido de la oscuridad, la oscuridad a la que yo había relegado mi infancia, y no tenía orden. Un encadenamiento de episodios sin relación entre sí, que yo encontraba y abandonaba sin detenerme, sin anunciarlos, sin concluirlos” (p. 78).

La oscuridad, con ello, permite aventurar que la construcción de la identidad narrativa de un autor, de un personaje o de en nuestro caso de un acontecimiento se realiza desde la lógica del misterio, del enigma o de lo que no puede ser comprendido de manera automática. En cualquier caso, la oscuridad en cuanto espacio para pensar el monstruo tiene que ver con el reconocimiento de que esas enunciaciones y escrituras particulares acontecen en un espacio que, en sí mismo, se va construyendo y que, por poseer el carácter monstruoso, aparece como fracturado o fragmentario. Los relatos de la resurrección no son sino una puesta en escritura de experiencias que la comunidad tuvo con el resucitado. La oscuridad pascual que enmarca simbólicamente los relatos funciona, con ello, como una metáfora polisemántica en la cual pueden darse lugar tanto la incapacidad de ver, de reconocer o de hacer funcionar la oscuridad como otro lugar que permite la emergencia de nuevas posibilidades al momento de construir un discurso. Con ello se reconoce que detrás de la enunciación discursiva puesta en común en el relato que intenta dar a entender el acontecimiento existen ideas, visiones de mundo y comprensiones particulares de lo humano que son ayudadas por las formas narrativas que se encuentra, en este caso, en los relatos de las apariciones del resucitado.

6. Una palabra para nuestra vivencia cristiana actual

No quisiéramos finalizar nuestras disquisiciones teóricas sin ofrecer una última mirada en torno a cómo estas cuestiones relativas al monstruo afectan y animan la vida cristiana actual. Si nosotros podemos conocer y dar lenguaje y vivencia al acontecimiento de la resurrección es porque él nos ha sido transmitido gracias a una “nube de testigos” (Heb 12,1) que han contado e interpretado lo acontecido al Señor Crucificado. El testimonio es la cuestión central a través de la cual vamos actualizando las formas por medio de las cuales entramos en la profundidad del mismo acontecimiento. Jacques Derrida (2001) cuando habla del acontecimiento dice que él, al ser una cuestión ausente o que habita el pasado de la historia, es posible de comprender gracias a la “poética del testimonio” (p. 72). La construcción (póiesis) del testimonio y de la palabra que intenta dar cuenta del imposible-acontecimiento tiene que ver para Derrida (2001) con reconocer la irrupción de un “sentido radicalmente nuevo puesto que no se funda ya sobre constatación directa, inmediata, del acontecimiento” (p. 72). Nuestro cristianismo se inscribe en esta perspectiva derridiana de la no constatación directa del acontecimiento. Lo que la poética del acontecimiento provoca en los sujetos es que ellos pueden hacerse contemporáneos del acontecimiento aún cuando no estuvieron enfrentados directamente a él. El cristianismo tiene la particularidad de acceder a los grandes acontecimientos y situaciones monstruosas gracias al testimonio, andamiaje que nos permite vincularnos existencialmente al acontecimiento pascual. Slavoj Žižek (2014), y a propósito de esto, indica que los cristianos y cristianas se vinculan de manera acontecual con el Crucificado-Resucitado en cada época histórica y que gracias a esa vinculación existencial emerge una experiencia nueva para esos mismos sujetos.

Esta experiencia nueva se emparenta, a nuestro entender, con la cuestión del monstruo, específicamente en la emergencia de nuevas voces que intentan dar cuenta del acontecimiento aun cuando no fuimos testigos directos de él. Es ahí en donde la fe cristiana reconoce el lugar del Espíritu del Resucitado que nos enseña todo lo acontecido en Jesús de Nazaret, el Crucificado-Resucitado (Jn 14,26; I Jn 2,27-29). Gracias al Espíritu que va y viene como el viento (Jn 3,8), que se mueve libre por el cosmos y que no puede ser enclaustrado ni aplastado en toda su potencia —signos presentes en el sentido del monstruo—, es que nuestra vivencia del resucitado es contemporánea y transformadora. En este punto se podría ampliar la discusión a pensar en una *pneumatología monstruosa* o pensar cómo el Espíritu actúa desde la libertad y la imposibilidad de ser controlado. Pero esto quedará para un futuro trabajo.

7. Al finalizar

Podríamos decir otras cuestiones en torno a las posibilidades de vinculación entre la resurrección de Jesús, la oscuridad, los vínculos con la narrativa, el psicoanálisis y otros análisis del discurso y de la experiencia humana. Pero, y recuperando la idea de que este artículo es exploratorio y que más bien quiere abrir una huella para seguir pensando el tema del monstruo en su vinculación con la teología, quisiéramos recoger algunos puntos a modo de síntesis de estas páginas.

En primer lugar, la importancia de destrabar nuestros lenguajes, muchas veces mecánicos, en la perspectiva de abrazar el Misterio. La resurrección de Jesús al acontecer en la oscuridad, en la noche, en la profundidad del límite del día que amanece, nos puede mostrar que los intentos de pensarla deben acompañarse a nuestras enunciaciones particulares, limitadas, diferentes. Con los planteamientos de Michaël Foessel (2020) hemos visto que la noche supone un cambio o un quiebre en la normalidad de los sentidos y de las formas en las cuales experimentamos la oscuridad y su contraste con el día. Desde allí hemos dicho que nuestra perspectiva buscó posicionarse desde la idea de lo simbólico presente en la oscuridad y en el espacio del no saber, de manera de proponer una lectura más lúdica, más intuitiva, más lenta y más en camino en torno a la resurrección misma.

En segundo lugar, la centralidad de poner los relatos sobre la resurrección y sobre las apariciones del resucitado en la metodología narrativa, testimonial, incluso traumática. Al considerar los textos desde lo narrativo, desde el uso del psicoanálisis y desde la confluencia de otros lenguajes de corte *monstruoso*, la vivencia, la aprehensión y la comunicación de la resurrección de Jesús se hace más dinámica, más cotidiana y puesta siempre en la posibilidad de hablar de ella de modos nuevos, en cuanto, y como indica LaCapra (2001), todavía queda algo del pasado en nuestro presente, elemento que se comprende de manera profunda con la cuestión del testimonio que hemos ofrecido hacia el final del presente artículo.

En tercer lugar, la importancia de pensar cómo el monstruo y las cuestiones implicadas en él afectan vivencialmente a nuestro cristianismo. Las perspectivas teóricas que hemos esbozado en estas páginas hemos de aprender a pasarlas por el espacio de la cotidianidad en cuanto espacio de vivencia del resucitado y del acontecimiento pascual que, como hemos indicado en estas páginas, es profundamente monstruoso.

En cuarto lugar y finalmente, la importancia de leer *monstruosamente* la experiencia de la fe. Si el monstruo es la categoría cultural para posicionar lo diferente, lo radicalmente distinto, lo abyecto, el cambio entre discursos, sí considero que la resurrección de Jesús es monstruosa en cuanto irrupción de una novedad en la historia del mundo y de los seres humanos. El resucitado también se ubica dentro de la frecuencia del monstruo, del extranjero, del distinto. Es necesario continuar pensando la teología en clave de lo monstruoso, con lo cual se mantiene el carácter inicial y exploratorio de este artículo.

8. Referencias bibliográficas

- Arfuch, L. (2019). *La vida narrada: memoria, subjetividad y política*. Editorial Universitaria Villa María/Ediciones de la Universidad Austral de Chile.
- Arfuch, L. (2008). *Crítica cultural entre política y poética*. Fondo de Cultura Económica.
- Castro, S. (2021). *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*. Fonte Editorial de Espiritualidad.
- Caputo, J. (2014). *La debilidad de Dios. Una teología del acontecimiento*. Prometeo.
- Derrida, J. (2001). Cierta posibilidad imposible de decir el acontecimiento. En J. Derrida, G. Sussana y A. Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (pp. 79-107). Arena Libros.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2023). *La hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- Derrida, J. (2010). *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*. Trotta.
- Duras, M. (2022). *Escribir*. Tusquest Editores.
- Duras, M. (2014). *La pasión suspendida: entrevistas con Leopoldina Pallota della Torre*. Paidós.
- Eltit, D. (2020). *Réplicas. Escritos sobre literatura, arte y política*. Seix Barral.
- Foessel, M. (2020). *La noche. Vivir sin testigo*. Ediciones Metales Pesados.

- Freud, S. (1978). *Lo siniestro. El hombre de la arena*. López Crespo Editor.
- García Fernández, M. (2022). *De noche iremos. Reflexiones bíblicas sobre el triduo pascual*. Sal Terrae.
- Gibrán, L. (2013). “Psicoanálisis y monstruosidad”. *Consecuencias. Revista digital de psicoanálisis, arte y pensamiento*. Recuperado el 13 de septiembre 2023, de <https://www.revconsecuencias.com.ar/ediciones/O10/template.php?file=arts/Aplicaciones/Psicoanalisis-y-monstruosidad.html>
- Gesché, A. (2013). *Dios para pensar VI: Jesucristo*. Sígueme.
- Herrera, H. (2019). *Octubre en Chile. Acontecimiento y comprensión política: hacia un republicanismo popular*. Katankura Editorial.
- Hidalgo, A. y Schele, E. (2022). *Estética de lo Siniestro. Aproximaciones desde el Arte, la Literatura y la Filosofía*. Ril Editores.
- Jullien, F. (2013). *Cinco conceptos propuestos al psicoanálisis*. Cuenco de Plata.
- Jullien, F. (2009). *La sombra del cuadro: del mal o de lo negativo*. Arena Libros.
- Kristeva, J. (1999). *Historias de amor*. Siglo XXI Editores.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica II. Espiral/Fundamentos*.
- LaCapra, D. (2015). *Historia, literatura, teoría crítica*. Edicions Bellaterra.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- Lüdemann, G. y Özen, A. (2001). *La resurrección de Jesús: historia, experiencia, teología*. Trotta.
- Mèlich, J. C. (2014). *Lógica de la crueldad*. Herder.
- Navarro, M. (2017). *Jesús y su sombra. El mal, las sombras, lo desconocido y amenazante en el Evangelio de Marcos*. Verbo Divino.
- Rivas, L. (2016). “Nosotros esperábamos...” (Lc 24,21). *Teología*, LIII (121), 147-65.

Sabugal, S. (1993). *Anástasis. Resucitó y resucitaremos*. Biblioteca de Autores Cristianos.

Sussana, G. (2001). Del acontecimiento desde la noche. La irrupción del origen. Seguido de Ocurrir ficción. En J. Derrida, G. Sussana y A. Nouss, *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* (pp. 15-40). Arena Libros.

Vidal, S. (2015). *La resurrección de los muertos: el testimonio bíblico*. Sal Terrae.

Villalobos Mendoza, M. (2021). *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos*. Herder.

Yevzlin, M. (1999). *El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*. Biblioteca Nueva.

Zizek, S. (2014). *Acontecimiento*. Sexto Piso.