

CUERPOS ABYECTOS

 El Almendro en

Biblioteca Herder

MANUEL VILLALOBOS MENDOZA

Cuerpos abyectos
en el evangelio de Marcos

Herder

Este título ha sido publicado anteriormente por la editorial El Almendro
bajo el ISBN: 978-84-800-5217-7

Diseño de la cubierta: PURPLEPRINT creative

© 2021, Manuel Villalobos Mendoza

© 2021, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4671-9

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Servicepoint

Depósito legal: B-7880-2021

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

*En memoria de mi padre,
Manuel Villalobos Hernández*

Agradecimientos

*Con ocasión de la traducción castellana de mi obra *Abject Bodies in the Gospel of Mark* quiero expresar mi agradecimiento:*

A mi familia y, en especial, a mi madre, Luz Mendoza, que sin haber estudiado la Biblia en libros, me la ha enseñado en la “praxis”. Gracias, especialmente, a mis cuatro hermanas –Graciela, Raquel, Rosita y Ana–, que, a pesar de haber sido marginadas, excluidas y privadas de una –vida vivible–, por el mero hecho de “ser mujeres”, han sabido encontrar fortaleza para continuar en la lucha diaria. Gracias por cuidarme y por ser mi voz cuando no podía hablar. ¡De rodillas me tienen!

A mis hermanos Moisés y Guillermo, que están aprendiendo a caminar conmigo.

A todas las personas que forman parte de la Escuela Bíblica Claretiana de Chicago, cuyas historias y experiencias me han enseñado más de lo que he aprendido en la Universidad. Gracias por su entrega, dedicación y por seguir trabajando por una comunidad más inclusiva y justa.

A Carl Quebedeaux por ser un buen hermano de comunidad y el mejor amigo del Camino que he tenido.

A Jesús Peláez, que además de ser el responsable de la publicación en castellano, se ha cruzado a “mi otro lado” leyéndome críticamente. Gracias, Jesús, por todo tu trabajo y dedicación en este “parto” que ha resultado más complicado de lo que se esperaba.

Por último, y especialmente, a mi amigo, hermano y compañero de caminar bíblico, Agustín Monroy, Rector de la FUCLA, cuya generosidad en este proyecto es muestra fehaciente de su compromiso como biblista con las nuevas voces emergentes que se resisten a ser invisibles.

ÍNDICE

Introducción	11
Yo confieso... que mi cuerpo tiene muchos lados de exclusión.....	37
<i>Ser y estar en el otro lado</i>	39
<i>Mi cuerpo alberga abyección</i>	46
<i>"Eres un hijo de la Chingada malagradecido"</i>	52
Marimachas, Descaradas, Malcriadas y Hociconas.....	61
<i>La Anónima que ungió a Jesús y Pola, mi vecina</i>	61
<i>Pola, la descarada que ungió a Jesús</i>	64
<i>Ser el falo o tener falo</i>	71
<i>La comprensión del pobre por parte de Jesús</i>	77
<i>Asesinato y redención en las fogatas</i>	81
<i>Rebequita, la malcriada</i>	84
<i>Rebequita, la hocicona</i>	91
No somos machos, pero somos muchos.....	111
<i>Simón, el del otro lado</i>	111
<i>Nachito, el machito</i>	119
<i>Nachito el Machito en Marcos 14, 12-16</i>	122
<i>Haciendo de Nachito un machito en la tradición de Mateo</i>	125
<i>Con gracia y orgullo, Nachito el machito va al pozo</i>	132
<i>Nachito el machito, un discípulo de Jesús</i>	136
El cuerpo vulnerable, precario y abyecto de Jesús.....	153
<i>Jesús, un cuerpo abyecto</i>	153
<i>Mi cuerpo es mío y no mío, o Tomad y comed:</i> <i>"esto es mi cuerpo"</i>	158
<i>Judas, el chingaquedito</i>	171
<i>Jesús el descarado pronuncia "No matarás"</i>	179
La muerte de un hijo de la Chingada	199
<i>Átame de pies y manos, pero no me dejes. "Jesús entre chingones"</i>	200
<i>Mirar y decir chingaderas: armas mortales de penetración sexual</i>	205
<i>El cuerpo desnudo y expuesto de Jesús</i>	221
<i>La crucifixión de un Mesías Chingao</i>	228
<i>Aquí estoy, ¡mírenme!</i>	233
<i>El chingón y el Chingao</i>	243
Epílogo Epistolar	263
<i>Primera carta de Manuel de Villalobos a la comunidad de Marcos</i>	263
<i>¿Quiénes somos?</i>	264
<i>Dónde estamos</i>	268
<i>Lo que nos preocupa</i>	274
<i>Lo que podemos hacer</i>	281
<i>¿Qué hora es?</i>	285
<i>Lo que esperamos</i>	287
<i>Saludos personales</i>	293
Bibliografía	297

INTRODUCCIÓN

Siempre ha sido arriesgado y peligroso “leer” y mirar el cuerpo de otro hombre, especialmente si se cree que dicho cuerpo es el del Hijo de Dios. Uno de mis primeros recuerdos de estar viendo el cuerpo de Jesús es el de un Viernes Santo, en mi pueblo, en México. Ese día, el Cristo negro o *Señor de Esquipulitas*, como lo conocemos, es expuesto a la veneración de las gentes. Mi tía Pella, que era la encargada o “pastor” no oficial de la iglesia, cada año bajaba de la cruz el cuerpo negro de Jesús para limpiarlo y prepararlo para la liturgia. Cual sacerdotisa de una deidad diferente, mi tía nos permitía mirar aquel cuerpo inerte de madera; un cuerpo que, en lugar de movernos a compasión, causaba temor y repulsión al darnos cuenta de que aquel cuerpo deteriorado ¡era desmontable! Ella seguía su ritual de siempre. Primero quitaba de su cabeza la corona de espinas. Después de escuchar su sermón sobre cómo nuestros pecados le habían dado muerte, le desprendía aquella larga peluca negra (estilo de Cher). Enseguida, con gran cuidado, le desmontaba los brazos al Cristo negro de madera. Cuando nuestro Jesús negro era solo torso, ella nos pedía llevar los brazos y clavos a la sacristía, para limpiarlos, y no podíamos salir de la sacristía hasta que ella nos llamara. Cuando habíamos limpiado meticulosamente los brazos de Jesús, ella ejecutaba un poderoso ritual sobre aquel cuerpo roto y vulnerable.

Un particular Viernes Santo no pude contener mi curiosidad por ver el ritual completo de la transformación de Jesús. Me escondí en un viejo ropero. Lleno de ansiedad y conteniendo el aliento, miraba por la rendija de la puerta entreabierta. Mis ojos no perdieron un solo detalle de lo que mi tía Pella ejecutaba sobre el torso de Jesús. En silencio, con rezos, rociando agua bendita y con una devoción inmensa, limpiaba cada parte de su cuerpo. Despojarlo del cendal fue el clímax de aquel

“prohibido” ritual. Por fin se me reveló el secreto de lo que había debajo de aquella tela tan bordada: ¡Jesús no tenía pene!

Aquel Viernes Santo, sin embargo, se me ha quedado grabado, no tanto por la falta de genitales de Jesús, sino porque, delante de toda la gente, el sacerdote me hizo sentir “diferente” y que, por lo mismo, yo no pertenecía a la comunidad. Esto fue lo que sucedió.

Tendría yo seis años cuando el sacerdote nos colocó en dos líneas para la adoración del Cristo Negro de Esquipulas: a un lado, los niños, y al otro, las niñas. Tras escuchar devotamente el relato de la pasión según san Marcos, todos desfilamos con devoción, llorando, golpeándonos el pecho, sintiéndonos miserables ante la imagen del Crucificado. En arrepentimiento teníamos que besarlo y pedirle perdón. Al llegar mi turno, sin pensarlo dos veces, me acerqué al crucificado y lo besé en la boca. El sacerdote, sorprendido e irritado, me reprendió muy serio tirándome de la oreja. “¿Qué haces? ¿Acaso eres *del otro lado*?”, me dijo. Por su expresión supe que *ser del otro lado* era algo que había que evitar y de lo que debía sentir miedo, aunque sin saber de qué o de quién¹.

¿POR QUÉ MARCOS?

Comienzo con esta historia porque contiene algunos de los principales temas que encontré en mi proyecto de investigación, como el de la (de-)construcción de género, la performatividad, la masculinidad, la vulnerabilidad, la abyección, la precariedad de los cuerpos, la dialéctica de poder que existe entre el acto de mirar a otro cuerpo masculino y la subversión y transgresión de fronteras, tanto reales como simbólicas. Voy a mostrar cómo esos elementos están presentes en algunos de los personajes que Marcos presenta en su relato de la pasión. A conciencia escogí el

¹ He empleado algunas de estas historias en M. VILLALOBOS, *Bodies del otro lado: Finding Life and hope in the Borderland: Gloria Anzaldúa, the Ethiopian Eunuch of Acts 8:26-40; y Yo* en T. J. HORNSBY y K. STONE (eds.), *Bible Trouble Queer Reading at the Boundaries of Biblical Scholarship*, Atlanta, SBL 2011, pp. 191-221.

relato de la pasión de este evangelio porque ha sido parte de mi vida. Pero solo fue hasta hace muy poco cuando me di cuenta de que Marcos, con su evangelio, había sido mi amigo imaginario a lo largo de mi infancia y juventud; un amigo al que, particularmente, necesitaba cuando la gente me identificaba como *alguien del otro lado* y como “*mano quebrada o mano caída*”².

Más tarde, para mi sorpresa, me enteré de que Marcos o su evangelio era recordado entre los Padres de la Iglesia como un tipo de “*mano quebrada*”, cuando anotaban que “Marcos era llamado el manco (*kolobodaktylos*) porque sus dedos son pequeños comparados con el tamaño de su cuerpo”.³ El *Prólogo antimarcionita* y los *Evangeliorum prologi vetustissimi* describen a Marcos como *kolobodaktylos* (de dedos mutilados), descripción que emplea Hipólito en el siglo tercero⁴. Clayton Croy argumenta que la palabra está compuesta de *kolobóō* (corto, mutilado) y *dáktylos* (dedo), por lo que significaría “mocho”.⁵ Otros estudiosos sugieren que *kolobodáktylos* entraña un doble sentido y se refiere no solo a la apariencia de los dedos de Marcos, sino a que es un evangelista “incómodo”, cuyo evangelio es como una especie de “torso”, no un cuerpo completo⁶.

² Nota del traductor: En México, la expresión *mano quebrada o mano caída* se usa para referirse a la persona homosexual.

³ K. ALAND, *Synopsis quattuor Evangeliorum: Locis parallelis Evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis edidit* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996), p. 548.

⁴ HIPÓLITO DE ROMA, *Refutation of All Heresies* 7.30.1; J.L. NORTH, *Marcos ho kolobodaktylos: Hippolytus Elenchus vii.30, JTS* 28 (1977), pp. 498-527; en p. 498, North anota que la palabra *kolobodaktylos* no vuelve a aparecer en la literatura griega.

⁵ N. CLAYTON CROY, *The Mutilation of Mark's Gospel* (Nahsville, TN: Abingdon Press, 2003), p. 64.

⁶ No pretendo resolver aquí la cuestión de si *kolobodaktylos* se refiere a Marcos o a su evangelio. Véase B. HILLMAN STREETER, *The Four Gospels: A Study of Origins* (New York: Macmillan, 1925), pp. 336-337, también, E. J. GOODSPEED, “The Original Conclusion of the Gospel of Mark”, en *American Journal of Theology* (1905), pp. 484-490.

De hecho, debido a su abrupto final, Marcos 16, 8 parece ser un torso. Los Padres de la Iglesia no aceptaron que un autor, Marcos, hubiera decidido “acabar” su obra en el versículo 8 del capítulo 16. Tal como está, el cuerpo del evangelio queda incompleto, inacabado, imperfecto y mutilado. Los otros evangelios proveen lo que Marcos no tiene, es decir, cabeza (los relatos de la infancia) y piernas (las apariciones). Sin ellos, Marcos es para muchos un cuerpo roto. Debido a su carácter incompleto, los otros evangelios ponen en evidencia la creación deforme de Marcos. No pueden cargar con el estigma de tratar con un cuerpo deforme. En cierto sentido, la mutilación de Marcos lo sitúa en *el otro lado*. “Marcos ha padecido el eclipse casi total de parte de sus tres colegas más grandes (Mateo, Lucas y Juan)”⁷. En una religión que le exige a uno tener un cuerpo completo para poderse acercar al Dios vivo (Lev 21, 16-23), la mutilación de Marcos fue, probablemente, la razón de que, entre todos los evangelios, este fuera relegado desde la época patrística⁸. Marcos, “el más terrible de los evangelios”⁹, ha llevado a los estudiosos a ejecutar cirugías sobre su torso. Brendan Byrne nos recuerda que “desde hace siglo y medio, en círculos de la investigación, al menos, el segundo evangelio se ha venido rehabilitando”¹⁰. Por desgracia, los estudiosos de la época no han notado que las personas que han sido relegadas u olvidadas, las llamadas *mano quebrada* o del *otro lado*, pueden desarrollar lo que Gloria Anzaldúa llama “la facultad”, esto es, la capacidad de ver más allá de la superficie del fenómeno y de sumergirse en realidades profundas¹¹.

⁷ B. BYRNE, *A Costly Freedom: Theological Reading of Mark's Gospel* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008), p. ix.

⁸ B. DEEN SCHILDGEN, *Power and Prejudice: The Reception of the Gospel of Mark* (Detroit: Wayne State University Press, 1999).

⁹ B. BYRNE, A. *Costly Freedom*, p. x.

¹⁰ B. BYRNE, “The Scariest Gospel” (Sept. 2009), en http://www.america-magazine.org/content/article.cfm?article_id=4816.

¹¹ G. ANZALDÚA, *Borderland/La Frontera: The New Mestiza* (San Francisco: Aunt Lute, 32007), p. 60.

Según Anzaldúa, los que han sido empujados fuera de la tribu por ser diferentes están en mejor condición para ser sensibles (si es que no han sido brutalizados en la insensibilidad). Quienes no se sienten psicológica o físicamente seguros en el mundo pueden desarrollar ese sentido. Los que han sido más atacados pueden adquirir mayor fortaleza: las mujeres, los homosexuales de toda raza, los negros, los expulsados, los perseguidos, los marginados, los extranjeros¹². No hay duda de que el evangelio de Marcos es diferente y que, durante siglos, ha corrido la suerte oscura de la Cenicienta¹³. Que Marcos comparte “la facultad” lo reconozco en el modo como describe a sus personajes en el relato de la pasión. Marcos, “el mutilado” ejerce su “facultad” al describir algunos cuerpos (des-)haciendo su género y transgrediendo todo tipo de fronteras.

Señalemos algunos ejemplos para ver cómo Marcos presenta a Jesús transgrediendo todo tipo de fronteras: Jesús quebranta las reglas de pureza al entrar en la casa de Simón *el leproso* (Mc 14, 3-9); la mujer anónima confunde los roles de género al entrar en territorio masculino y realizar un papel que no le corresponde (Mc 13, 3-19); Judas rompe los límites de la amistad al traicionar a Jesús (Mc 14, 10); un anónimo transgrede los géneros masculino y femenino acarreando agua con un cántaro (Mc 14, 12-16); Jesús confunde el significado de su cuerpo y de su sangre, derramada por muchos, al identificarlos con el pan partido y el vino (Mc 14, 22-25); un joven atraviesa los límites del discipulado, cuando, en lugar de seguir a Jesús, huye desnudo en medio de la noche (Mc 14, 51-52); Pedro transgrede los confines de la fidelidad cuando se sienta con los enemigos de Jesús (Mc 14, 54) y lo niega descaradamente (Mc 14, 66-72); una muchachilla esclava deshace los roles de género cuando se mete en territorio masculino y usurpa el rol del

¹² G. ANZALDÚA, *Borderland*, p. 60.

¹³ B. BYRNE, *A Costly Freedom*, p. ix.

sumo sacerdote, acusando a Pedro (Mc 14, 66-72); Barrabás, “el hijo de Abba”, pasa por alguien que no es (Mc 15, 6-11); la muchedumbre intercambia al verdadero “Hijo de Abba” por un asesino (Mc 15, 6-11); Jesús ha de suspender momentáneamente su “identidad” para pasar por rey (Mc 15, 17-19); Simón de Cirene confunde su papel al ejecutar la tarea de Simón Pedro (Mc 15, 21); el centurión pasa por un creyente a pesar de estar asociado con el poder romano (Mc 15, 39) y, finalmente, algunas mujeres subvierten sus roles al estar fielmente presentes en el momento de la muerte de Jesús (Mc 15, 40-41).

EL MÉTODO

Uno de los privilegios de educarse en Estados Unidos es poder disponer de una amplia variedad de metodologías y hermenéuticas para interpretar la Biblia, usadas para llevar esperanza y liberación a ciertos grupos minoritarios. Los cursos universitarios me expusieron a muchos tipos de aproximación a los textos bíblicos y a teólogos y teólogas que dejaron una tremenda marca en el modo de acercarme a la interpretación de la Biblia. Celebro y aplaudo el modo como nuestros hermanos y hermanas afro-americanos encuentran su propia voz y han desenmascarado la interpretación eurocéntrica de la Biblia. Tengo presentes también a nuestras hermanas blancas de clase media, que todavía luchan contra la interpretación androcéntrica de las Escrituras que ha legitimizado todo tipo de abusos contra las mujeres. De hecho, fue aquí, en los Estados Unidos de América, en el Catholic Theological Union, donde, por primera vez, escuché y aprendí sobre de la hermenéutica feminista. También me impresiona la interpretación poscolonial, que nos ha mostrado que los descendientes de pueblos colonizados todavía padecen las marcas de la esclavitud al leer la Biblia. Agradezco a los latinos y latinas que han integrado sus experiencias de comunidad en su discurso teológico y en su interpretación bíblica. Los investigadores homosexuales, lesbianas, bisexuales y transexuales (GLBT por sus siglas en inglés: Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender) en los EEUU han salido a denun-

ciar y desenmascarar la opresión que han sufrido por la mala interpretación de unos pocos “textos de terror”¹⁴. Esos académicos han encontrado sus propias voces: tienen rostros, han reclamado la sacralidad de sus cuerpos y ellos mismos, que una vez fueron marginados y despreciados por su orientación sexual, han comenzado un proceso de celebración de la gracia incondicional de Dios que se brinda a todos y a todas. Estas voces disidentes han iluminado mi comprensión de la Biblia. Juntas crean melodías perfectas para ejecutar himnos y entonar manifiestos. Auténtica salmodia al Creador. No obstante, a esta magnífica ejecución le faltan todavía notas, otras voces que están silenciadas y otros manifiestos por leerse. Debe salir de las sombras de la muerte todo un caudal de interpretación viva y luminosa, proveniente de otros grupos minoritarios que han sido excluidos del diálogo.

En este contexto, precisamente, me sitúo yo mismo como alguien *del otro lado*. Por lo mismo, he llamado a mi hermenéutica *del otro lado*. Estoy evitando deliberadamente los términos “latino” e “hispano” por la ambigüedad que ellos conllevan¹⁵. Por lo demás, tales términos no me definen y resultan bastante vagos y ajenos a mi propia experiencia. Soy un *mexicano del otro y de este lado*. Ambos lados del Río Grande habitan en mi cuerpo y pugnan por su autonomía. Mi hermenéutica *del otro lado* se inspira en las hermenéuticas latinoamericanas: *Vida-Texto-Vida*. El modo como los académicos familiarizados con *las comunidades eclesiales de base* leen la Biblia podrá reflejarse en mi interpretación. En mis comunidades eclesiales de base, cada vez que nos acercamos a la Biblia, comenzamos con nuestras propias experiencias, historias, luchas y esperanzas. Luego abrimos la Biblia con la confianza de que nuestra precaria y vulnerable vida encuentre sentido al interpretar, apropiar

¹⁴ La frase es de PH. TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

¹⁵ Véase F. SEGOVIA, “Toward Latino/a American Biblical Criticism: Latin(o/a)ness as Problematic”, en R. C. BAILEY *et al.* (eds.), *They Were in One Place? Toward Minority Biblical Criticism* (Leiden: Brill, 2009), pp. 193-223.

y re-contextualizar nuestros textos bíblicos. Con ayuda de la Biblia descubrimos una nueva experiencia de Dios y una nueva visión de la acción poderosa y liberadora de su Palabra en nuestras vidas. Finalmente, volvemos a nuestras vidas, donde somos retados a poner en práctica nuestras creencias como un modo de transformar nuestra sociedad.

No uso un método particular de interpretación; más bien mi hermenéutica *del otro lado* se apoya sustancialmente en el pensamiento de Judith Butler. Durante bastante tiempo estuve considerando tomar como fundamento teórico el de Gloria Anzaldúa. Pero la comprensión de la vulnerabilidad y de la naturaleza precaria del cuerpo según Butler, de cómo algunos cuerpos se convierten en humanos y otros no, me pareció más adecuada a mi proyecto. No obstante, las ideas de *la facultad*, *nepantla*¹⁶ y *frontera* afloran a lo largo de este trabajo. Quienes estén familiarizados con la obra de Judith Butler estarán de acuerdo en que la obra de esta autora no es fácil de leer, pues se basa en filósofos y conceptos abstractos sin decir quiénes son y en qué consisten dichos conceptos. Incluso el estilo de la prosa de Butler destaca por su oscuridad, alusividad e incoherencia¹⁷. En este proyecto, en lugar de leer la obra de algunos filósofos y filósofas a través de los ojos de Butler, decidí recurrir a las mismas fuentes; por ejemplo, al concepto de Julio Kristeva sobre lo “abyecto”, a la comprensión del “rostro” de Emanuel Levinas y a la “dinámica de poder” de Michel Foucault.

¿Cómo voy a usar los anteojos de Butler al interpretar el relato de la pasión de Marcos? Seguiré el ejemplo de otros estudiosos que se han valido de filósofos contemporáneos para involucrarse con el texto bíblico, incluyendo las

¹⁶ Nota del Traductor: *Nepantla* es una palabra *náhuatl*, que alude a estar “en medio de” dos mundos o dos realidades. La palabra *Nepantla* comenzó a usarse después de la conquista para describir la condición y “negociación de identidad” de la persona “mestiza”, que estaba atrapada entre dos culturas.

¹⁷ S. SALIH, *Judith Butler*, (New York: Routledge, 2002), p.145.

nociones de género, performatividad y sexo que Butler propone¹⁸. Por lo mismo, esta monografía no versa sobre Judith Butler, concretamente porque no soy ni filósofo ni tengo autoridad sobre la filosofía de Butler. Todavía estoy procesando y digiriendo “la espesa sopa de la prosa de Butler”¹⁹, que algún día espero que esté mejor asimilada y digerida, para que me pueda sostener en mi lucha por entender por qué algunos cuerpos importan más que otros. ¿Quién decide qué cuerpos importan y cuáles no? ¿Cómo es que una persona puede ser menos o más humana? ¿Cuál es nuestra responsabilidad frente a *otros* cuerpos? Por supuesto que nutrirse de la obra de Butler tiene una utilidad limitada, porque esta autora no ha interpretado el relato de la pasión de Marcos ni texto bíblico alguno. Con todo, ella es todo un reto cuando afirma que “para saber vivir, uno tiene que saber cómo leer, y debería ser capaz de desarrollar una interpretación de lo que lee”²⁰. Es justamente esto lo que intento hacer aquí. No estoy, pues, analizando una interpretación “butleriana” del relato de la pasión según Marcos cuando, como aprendiz de Biblia, leo y contemplo algunos de los cuerpos que aparecen en el relato marcano de la pasión. Al hacerlo, adopto seriamente algunos aspectos de la

¹⁸ Véase H. MOXNES, “Jesus in Gender Trouble”, *Cross Currents* 54.3 (2004), pp. 31-46. Y los artículos en E. T. ARMOUR y S. M. ST. VILLE, (eds.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler* (New York: Columbia University Press, 2006). También K. STONE, “Bibles That Matter: Biblical Theology and Queer Performativity”, *BTB* 38 (2008), pp. 1-20; K. TRIMBLE K. ALLIAUME, *Re(as)sembling Christ: Feminist Christology, Identity Politics, and the Imagination of Christian Community* (PhD diss., Duke University, 1999); D. JOBLING *et al.* (eds.), *The Postmodern Bible Reader* (Oxford: Blackwell, 2001) y D. BOYARIN, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).

¹⁹ M. C. NUSSBAUM, “The Professor of Parody: The Hip Defeatism of Judith Butler”, *The New Republic* 220.4 (1999), pp. 38-45 (38).

²⁰ J. BUTLER, “Afterword”, en E. T. ARMOUR y S. M. ST. VILLE, (eds.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler* (New York: Columbia University Press, 2006), p. 278.

obra de Butler como los de género, abyección, precariedad y vulnerabilidad del cuerpo, y la responsabilidad que tenemos hacia el otro.

Los cuerpos que he seleccionado para este trabajo, cuerpos como los de la mujer anónima (Mc 14, 3-9), la esclavita (Mc 14, 66-72), el anónimo que acarrea agua (Mc 14, 13-15) y Simón *el leproso* (Mc 14, 3-9) han escuchado la invitación a (des-)hacer su género. Mostraré que esos cuerpos han sido señalados y marcados como “hombre” y “mujer” por su sociedad y sistema religioso; son disruptivos y transgreden el género a ellos asignado, debido a sus escandalosas actividades. Sus palabras y acciones demuestran que el género puede ser construido de modo diferente. Ellos y ellas corroboran la idea de Butler de que “el género” es un fluido variable, que se modifica y cambia en diferentes contextos y en ocasiones distintas. Al (des-)hacer su género, esos cuerpos muestran cómo se puede resistir, transgredir, contestar y subvertir el discurso dominante sobre género y sexualidad mediante actos performativos. He comenzado este estudio confesando que, para mí, contemplar el cuerpo roto y vulnerable de Jesús no ha sido fácil. Aplicar los conceptos de abyección, vulnerabilidad y precariedad al propio cuerpo de Jesús ha traído nuevos matices a mi propia comprensión de su muerte y crucifixión.

Este trabajo está primariamente interesado en mostrar cómo Marcos presenta los acontecimientos y cómo describe algunos de sus personajes en el relato de la pasión, pero no pretendo asegurar la historicidad textual. Debido a la necesaria naturaleza limitada de este trabajo, tampoco pude tratar otros de los atrayentes cuerpos que pudieran haber sido incluidos; cuerpos como el del joven que huye desnudo en medio de la noche (Mc 14, 51-52) la figura de Barrabás (Mc 15, 6-15) y Simón de Cirene (Mc 15, 21-24) por mencionar algunos. Este proyecto ha incentivado mi curiosidad por volver en otra ocasión y examinar con cuidado esos cuerpos que parecen pasar por algo que no son, como diría Butler.

CAPÍTULO 1: CONFIESO QUE... MI CUERPO TIENE MUCHOS LADOS
DE EXCLUSIÓN

Mi hermenéutica comienza con la experiencia de la gente que lee e interpreta el texto bíblico. De ahí que, en este primer capítulo, vaya a descubrir la ambigüedad y ambivalencia de estar en el *otro lado*. Pretendo que mis lectores conozcan desde dónde estoy leyendo e interpretando el texto, de modo que sean capaces de entender las luchas y esperanzas que tengo al leer. Ellos y ellas entenderán que re-presento muchos lados de exclusión y que no siempre resulta lo más fácil o más verdadero abrazar un ángulo de visión único y leer el texto bíblico desde ese exclusivo ángulo. Exploraré cómo el proceso de “ser situado” *en el otro lado* no es algo que se realice de una vez y para siempre, sino más bien, algo que debe ser retomado una vez y otra por la cultura y la religión. Apuntaré que no es solamente mi orientación sexual la que entra en el cuadro a la hora de interpretar el texto bíblico, sino que mi interpretación también incluye conceptos de raza, lenguaje, marginalidad, masculinidad, segregación, poder y credo religioso. Estos elementos son piezas clave para la comprensión de mi cuerpo y de la Biblia.

En este capítulo me valgo del concepto de *La Chingada* de Octavio Paz para explicar cómo nosotros, los mexicanos y mexicanas, somos fruto de una violación. Según Paz, tenemos un tremendo problema de identidad como consecuencia de la colonización, lo que queda manifiesto en nuestro sentido de inferioridad ante la cultura estadounidense. Octavio Paz explica que la palabra *chingar* tiene múltiples significados para los mexicanos, desde un fracaso hasta una violación, aunque esta última acepción es la que mejor revela los complejos de inferioridad. Para Paz, *La Chingada* “es la Madre, no una madre de carne y hueso, sino una mítica figura... *La Chingada* es la madre que ha sufrido –metafóricamente o de hecho– la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da

nombre”²¹. En este capítulo, abrazo orgullosamente a *La Chingada* como a mi madre olvidada y relegada, cuya presencia me ha acompañado desde mi nacimiento. Este concepto de *La Chingada* y sus innumerables y simbólicos significados serán útiles en varios momentos de este proyecto, especialmente al analizar las figuras de Judas, de Jesús y del Centurión romano.

CAPÍTULO 2: MARIMACHAS, DESCARADAS, MALCRIADAS Y HOCICONAS

“No se nace mujer, sino que una llega a serlo” (Simone de Beauvoir). Estrictamente hablando, “no puede decirse que existan las mujeres” (Julia Kristeva). “Las mujeres no tienen sexo” (Luce Irigaray). “El despliegue de la sexualidad (...) estableció esta noción de sexo” (Michel Foucault). “La categoría de sexo es la categoría política que crea a la sociedad como heterosexual” (Monique Witting)²².

En su libro más influyente, *Gender Trouble*, su autora, Butler, comienza con estas cinco citas que cubren varios temas que luego desarrolla. Las dos primeras ponen en duda la idea de “mujer” como categoría esencial; la tercera pone en cuestión el vínculo entre mujer y sexo, y las dos últimas buscan problematizar la “naturalidad” del sexo²³. A pesar de la inspiración y luces que Butler extrae de esas pensadoras-es respecto a las nociones de “mujer”, “hembra-hombre”, “sexualidad”, “deseo”, “género” y “cuerpo”, esta autora rechaza sus posiciones teóricas finales, y todas por la misma razón: por confiar en ciertos presupuestos pre-discursivos o naturalistas²⁴. Para Butler, to-

²¹ O. PAZ, *The Labyrinth of Solitude: Life and Thought in Mexico* (trad. de Lysander Kemp; New York: Grove Press, 1961), p. 75.

²² J. BUTLER, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 2006), p. 1.

²³ M. LLOYD, *Judith Butler. From Norms to Politics* (Cambridge: Polity Press, 2007), p. 30.

²⁴ M. LLOYD, *Judith Butler*, p. 30.

dos esos conceptos están discursivamente constituidos. Esta autora toma, por ejemplo, la noción de “género” que marca a un cuerpo como “mujer” u “hombre”. La noción de género no es para ella natural ni innata, sino más bien una construcción social que sirve a propósitos particulares y a determinadas instituciones. El género no es simplemente una construcción social, sino un modo de “performatividad”. Mediante el acto continuo de repetición y actuación, un cuerpo se convierte en “varón” o “mujer”, pues “el género es siempre un proceso”²⁵. Si ser “varón” o “mujer” no es ni natural ni divino por principio, esas categorías pueden ser problematizadas, confundidas, desestabilizadas y subvertidas, debido a que, como Butler señala, tienden a ser instrumentos de regímenes regulatorios, sea como categorías reguladoras de estructuras opresoras o como puntos de acuerdo para una contestación libertaria de tal opresión²⁶. Tras desenmascarar Butler la falsa apariencia de la “identidad estable del género” mediante la noción de performatividad, ésta llama a poner el género en disputa. Para Butler, “cuando la condición del género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como de hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como de mujer”²⁷.

En este capítulo examinaré dos hembras que han “respondido” a la invitación de Butler de problematizar sus géneros. La primera mujer que analizo es la mujer anónima que unge la cabeza de Jesús (Mc 14, 2-12). Mostraré cómo, al entrar ésta en un espacio público y ejecutar su ritual de amor en la cabeza

²⁵ J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 34.

²⁶ J. BUTLER, “Imitation and Gender Insubordination”, en H. ABELOVE, M. AINA BARALE y D. M. HALPERIN (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1993), pp. 307-20 (308).

²⁷ Itálicas en el original; véase J. BUTLER, *Gender Trouble*, p. 9.

de Jesús, transgredió el género a ella asignado. Su de-construcción del género es evidente cuando los discípulos “machos” quieren situarla obsesivamente en su lugar. La segunda mujer que estudiaré es la muchachilla que acusó a Pedro de ser seguidor de Jesús (Mc 14, 66-72). Marcos describe a esa niña “esclava” como si estuviera en un sitio bastante peligroso. Ella está en “territorio de hombres”, hablando con ellos y comportándose como un hombre. Esa muchachilla no solo deshace su género, sino que no hay macho que reaccione contra ella. Estas dos “hembras-hombres” que han sido asignadas con el género de “mujeres” usan sus cuerpos para transgredir toda clase de fronteras. Estas dos, por medio de la performatividad de “su género”, palabras y acciones, demuestran que el género se puede construir diferentemente. De modo que estos grupos de “mujeres” proveen una apertura para una acción subversiva. Corroboran la idea de Butler de que el género es “un fluido variable que se modifica y cambia en diferentes contextos y en momentos diferentes”.

CAPÍTULO 3: NO SOMOS MACHOS, PERO SOMOS MUCHOS

En México hay un dicho que dice: “No somos machos, pero somos muchos”. Son palabras populares que la gente emplea para (des-)hacer su género en un espacio público y desestabilizar los roles de género asignados para comportarse como “hembras-hombres”. Incluso varones heterosexuales emplean esas palabras para ridiculizar a alguien o como un modo de probar su masculinidad entre ellos mismos. Frecuentemente, los *jotos*²⁸ son acusados de descarados, porque, por ejemplo, en lugar de sentirse avergonzados por sus *joterías*²⁹, las celebran con orgullo y arrogancia en público. Repetidamente escucho a gente heterosexual bien intencionada

²⁸ Es la palabra vulgar en México para designar a un “maricón”.

²⁹ Son las acciones, representaciones, conductas y palabras de un *joto*.