

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



ÉTICA Y ESTILO DE VIDA

HAMBRE, PAN Y EUCARISTÍA

Ch. Boureux, J. M. Soskice y L. C. Susin (eds.)

310

ABRIL 2005

e d i t o r i a l v e r b o d i v i n o

Revista internacional de Teología

CONCILIUM



310

ABRIL • 2005

HAMBRE, PAN Y EUCARISTÍA

Ch. Boureux, J. M. Soskice y L. C. Susin (eds.)

É T I C A Y E S T I L O D E V I D A



EDITORIAL VERBO DIVINO

Avda. de Pamplona, 41

31200 ESTELLA (Navarra) España

2005

Revista internacional de Teología

CONCILIUM

Cinco números al año, dedicados cada uno de ellos a un tema teológico estudiado en forma interdisciplinar.

CIBERESPACIO, CIBERÉTICA
Y CIBERTEOLOGÍA

309
Fe cristiana

FEBRERO 2005

HAMBRE, PAN Y EUCARISTÍA

310
Ética y estilo de vida

ABRIL 2005

¿CRISTIANISMO EN CRISIS?

311
Iglesia y ecumene

JUNIO 2005

UN FUTURO OLVIDADO:
VATICANO II

312
Religión y religiones

SEPTIEMBRE 2005

ISLAM: NUEVOS TEMAS

313
Perspectivas globales

NOVIEMBRE 2005



CONSEJO EDITORIAL

FUNDACIÓN

Dr. Jan Peters, S.J.	Nimega-Países Bajos
Ben van Baal	Nimega-Países Bajos
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia

FUNDADORES

A. van den Boogaard	Nimega-Países Bajos
P. Brand	Ankeveen-Países Bajos
Y. Congar, O.P.†	París-Francia
H. Küng	Tubinga-Alemania
J.-B. Metz	Münster-Alemania
K. Rahner, S.J.†	Innsbruck-Austria
E. Schillebeeckx, O.P.	Nimega-Países Bajos

DIRECTORES/CONSEJEROS

Regina Ammicht Quinn	Francfort-Alemania
Erik Borgman	Nimega-Países Bajos
Christophe Boureau, O.P.	Lyon-Francia
Hille Haker	Cambridge, MA-Estados Unidos
Maureen Junker-Kenny	Dublín-Irlanda
Solange Lefebvre	Montreal, Canada
Alberto Melloni	Reggio Emilia-Italia
Eloi Messi Metogo	Yaoundé-Camerún
Janet Martin Soskice	Cambridge-Reino Unido
Jon Sobrino, S.J.	San Salvador-El Salvador
Luiz Carlos Susin, O.F.M. Cap.	Porto Alegre, RS-Brasil
Elsa Tamez	San José-Costa Rica
Christoph Theobald, S.J.	París-Francia
Andrés Torres Queiruga	Santiago de Compostela-España
Marie-Theres Wacker	Münster-Alemania
Elaine Wainwright	Auckland-Nueva Zelanda
Felix Wilfred	Madrás-India
Ellen van Wolde	Tilburg-Países Bajos

SECRETARÍA GENERAL

Stichting CONCILIIUM
Erasmusplein 1, 6525 HT Nijmegen-Países Bajos
Directora: Mrs. Christine van Wijnbergen
Correo electrónico: Concilium@theo.ru.nl
www.concilium.org



COMITÉ CIENTÍFICO

Giuseppe Alberigo	Bolonia-Italia
Gregory Baum	Montreal-Canadá
Wim Beuken	Lovaina-Bélgica
Leonardo Boff	Petrópolis-Brasil
Julia Ching	Toronto-Canadá
John Coleman	Los Ángeles-EE.UU.
Christian Duquoc	Lyon-Francia
Virgilio Elizondo	San Antonio, Tx-EE.UU.
Casiano Floristán	Madrid-España
Claude Geffré	Jerusalén-Israel
Norbert Greinacher	Tubinga-Alemania
Gustavo Gutiérrez	Lima-Perú
Bas van Iersel	Nimega-Países Bajos
Jean-Pierre Jossua	París-Francia
Nicholas Lash	Cambridge-Inglaterra
Mary-John Mananzan	Manila-Filipinas
Norbert Mette	Münster-Alemania
Jürgen Moltmann	Tubinga-Alemania
Aloysius Pieris	Kelaniya-Sri Lanka
David Power	Washington-EE.UU.
James Provost	Washington-EE.UU.
Paul Schotsmans	Lovaina-Bélgica
Mary Shawn Copeland	Milwaukee-EE.UU.
Lisa Sowle Cahill	Chestnut Hill, Mass-EE.UU.

Damos las gracias a los siguientes colegas por sus útiles sugerencias:

Richard Cote
Virgil Elizondo
Anne Fortin
Rosino Gibellini
Michel de Goedt
Ottmar John
Maureen Junker-Kenny
Armidio Rizzi
Christoph Theobald
Andrés Torres Queiruga
Marie-Theres Wacker



CONTENIDO

HAMBRE, PAN Y EUCARISTÍA

Christophe Boureux, Janet Martin Soskice y Luiz Carlos Susin: <i>Introducción</i>	7
<i>1. El hambre hoy</i>	
1.1. Frei Betto: <i>Hambre Cero: un proyecto ético-político</i> ..	11
1.2. Ángel F. Méndez: <i>Alimentación divina: gastroerotismo y deseo eucarístico</i>	15
<i>2. La Biblia y el pan</i>	
2.1. Érico João Hammes: <i>Piedras en pan: ¿por qué no? Eucaristía – koinonía – diaconía</i>	27
2.2. Marie-Theres Wacker: <i>Alimento en medio de la violencia. Los relatos bíblicos sobre Elías</i>	39
2.3. Anne Fortin: <i>Sobre la profundidad del hambre</i>	51
2.4. Louis Panier: <i>El pan y la copa: palabra dada para un tiempo de ausencia</i>	61
2.5. Robert Dodaro: <i>Cristo, la eucaristía y el hambre humana en la teología de Agustín de Hipona</i>	73
<i>3. Pan y pertenencia</i>	
3.1. Hadwig Ana Maria Müller: <i>El hambre de pan, el anhelo del otro</i>	83

3.2. Joel Marie Cabrita: <i>Mujeres/hambre/pan</i>	91
3.3. William T. Cavanaugh: <i>Consumo, mercado y eucaristía</i>	101
3.4. Luiz Carlos Susin: <i>Limosna, ayuno y oración: la obra o el círculo de la misericordia</i>	109

INTRODUCCIÓN

El hambre provoca el primer movimiento, el más básico, de todos los animales; según Emmanuel Levinas, es el primer impulso del ser humano hacia la felicidad... en el disfrute del alimento. El hambre de un niño pequeño presenta el perfil de un deseo, y es deseo en su forma más primordial y genuina. El hambre del niño pequeño atestigua además la precaria dependencia de todo ser vivo respecto a otro que, a su vez, debe buscar alimento y recibirlo. Así, el hambre nos revela nuestra primera relación y se convierte en metáfora de todas las demás, incluida la relación de la criatura humana con el Creador y Dador del pan.

En la espiritualidad cristiana, el pan, el “alimento” bíblico, es al mismo tiempo la cosa más material, más corpórea y más espiritual. La eucaristía, el misterio de la fe, es pan. Por esta razón el sacramento es además signo de nuestra naturaleza social, de la acción de buscar y de dar el pan –la boca del bebé, el pecho de la madre–, y signo de las formas más primordiales de justicia y de don.

Demasiada hambre, demasiadas bocas y pan insuficiente: esta situación pone de manifiesto la amenazadora cercanía de la muerte. El hecho es que en nuestro mundo muchos conocen los dolores de un hambre que no será satisfecha. Esto abre las puertas a la eucaristía como celebración del hambre, el deseo y el Pan dado por Dios; pero sólo si la eucaristía como tal está inserta en la lucha por la justicia. Todo esto significa que en nuestro mundo –que es el mismo de Jesús, con la diferencia de que en el nuestro no se multiplica el pan, sino el hambre– la eucaristía y la justicia confluyen.

No sólo hay hambre de pan. En sus *Confesiones*, san Agustín le habla a Dios de una experiencia que tuvo en Milán antes de su conversión final con estas palabras: “Me pareció oír tu voz que desde lo alto me decía: ‘Yo soy alimento de los maduros; crece y me comerás. Pero no me mudarás en tu sustancia propia, como le sucede al manjar de que se alimenta tu cuerpo, sino al contrario: tú te mudarás en mí’” (*Confesiones* VII, 10, 16). Ésta es la esperanza cristiana; pero esta esperanza de alimento espiritual y de amor de Dios es inseparable, como dijo repetidamente san Agustín, del amor al prójimo y del debido amor a uno mismo. Como se puede ver por los escritos cristianos más antiguos, siempre ha existido la posibilidad de centrarse exclusivamente en el hambre espiritual a costa de los pobres reales, o de hacer lo contrario. La mejor reflexión cristiana ha mantenido ambas cosas a la vez, y esto es lo que nosotros hemos intentado hacer en esta recopilación que toca la acción social y política, la interpretación bíblica, la teología histórica, la filosofía, la espiritualidad y la atención pastoral. Esperamos que los lectores encuentren en ella alimento.

(Traducido del inglés por José Pedro Tosaus Abadía)

1. EL HAMBRE HOY

HAMBRE CERO: UN PROYECTO ÉTICO-POLÍTICO

El día 12 de diciembre de 2002, veinte días antes del nombramiento de Luiz Inácio Lula da Silva como presidente de Brasil, se reunieron en São Paulo representantes de distintas confesiones (cristianos, judíos, musulmanes, descendientes de africanos, etc.), con el fin de dar una respuesta positiva a la propuesta lanzada por Lula el día de su elección: Hambre Cero, un gran proyecto nacional de trabajo colectivo para erradicar la pobreza de 53 millones de brasileños y brasileñas, es decir, de 11,4 millones de familias.

Los líderes religiosos se comprometieron a participar en el proyecto Hambre Cero, al considerar que “el hambre es resultado de la injusticia y constituye una ofensa al Creador, puesto que la vida es el mayor regalo que nos ha hecho Dios. Queremos proporcionar a nuestra población hábitos alimentarios saludables, con el fin de preservar la salud de las personas y de la Tierra”. Asumieron el compro-

* FREI BETTO (Carlos Alberto Libânio Christo) es fraile dominico, periodista y escritor, militante y asesor de movimientos y pastorales sociales. Su libro *Batismo de Sangre (Bautismo de Sangre)*, en el que narra su militancia y su experiencia en la cárcel durante la dictadura militar de Brasil, en las décadas de los 60 y 70, obtuvo el galardón literario más prestigioso del país (Jabuti 1985). Fue asesor especial del Presidente Lula en 2003-2004 y coordinador de la Movilización Social de Hambre Cero. Colabora asimismo en múltiples revistas y periódicos.

Entre sus numerosos libros, cabe destacar el enfoque cristológico *Entre todos os homens* (Entre todos los hombres) y *La obra del artista: una visión holística del universo* (Trotta, Madrid 1999).

Correo electrónico: fbetto@uol.com.br.

miso público “de movilizar a todos los fieles y adeptos de nuestras confesiones en pro de esta campaña cuyo objetivo es garantizar el acceso a la comida a quien sufre el azote del hambre, así como la inserción social, mediante un proceso educativo que evite el asistencialismo y asegure a los beneficiarios dignidad y ciudadanía”, conscientes de que “según enseña la tradición religiosa, no se puede exigir que practique la virtud a quien padece de hambre. Sin embargo, como religiosos, también pretendemos abrir caminos hacia la Trascendencia a todo aquel que tenga hambre de vida espiritual. Creemos que repartir el pan es compartir a Dios”.

El 20 de septiembre de 2004, en la sede de la ONU en Nueva York, Lula hizo un llamamiento a los países del mundo para que pusieran en marcha una campaña urgente contra el hambre. Recibió el apoyo de 56 jefes de Estado, entre ellos el del Papa Juan Pablo II, representado por el cardenal Angelo Sodano. George W. Bush no se pronunció.

Yo suelo decir que el proyecto Hambre Cero es la versión política del gesto evangélico de la multiplicación de los panes y los peces para socorrer a la multitud hambrienta. Quien reparte el pan comparte a Dios. Por eso nos enseñó Jesús a rezar “Padre nuestro” y “Pan nuestro”. A no limitar el pan a uno mismo, sino a ofrecérselo a todos, pues Él vino para que “todos tengan vida y la tengan en abundancia” (Jn 10,10).

Según la FAO, actualmente hay en el mundo 831 millones de personas que viven en situación crónica de desnutrición. A diario mueren de hambre 24.000 personas, y cada minuto, un niño menor de 5 años. ¿Cuál puede ser la razón de que exista una movilización tan importante en torno a otros factores de muerte precoz, como el cáncer, los accidentes, la guerra o el terrorismo, y no ocurra lo mismo con el hambre, que causa muchas más víctimas? No encuentro más que una explicación, y es cínica: el hambre, al contrario que todos esos factores mencionados, hace distinción de clases. Es como si nosotros, los bien alimentados, dijéramos: “Que los pobres mueran de hambre no es asunto nuestro”.

El hambre se considera cada vez más una lacra contra la que urge luchar. Hemos de esforzarnos para que la pobreza, al igual que la esclavitud y la tortura, sea considerada un crimen repugnante, una grave violación de los derechos humanos.

El presidente brasileño Lula pasó hambre de niño. De los 12 hijos de su madre, cuatro fueron víctimas precoces de la desnutrición. La

historia de Brasil, marcada por 358 años de esclavitud, pone de manifiesto que un problema social sólo empieza a solucionarse cuando pasa a ser una cuestión política. Y eso es justamente lo que hizo Lula con el hambre al incluirla en la agenda política de Brasil –a través del proyecto Hambre Cero– y también en la agenda mundial mediante sus participaciones en foros internacionales, por ejemplo el discurso que pronunció en la apertura de la Asamblea General de la ONU, en septiembre de 2004, donde propuso la creación de un Fondo Mundial contra la Pobreza, haciéndose eco de la propuesta de la FAO para una Alianza Mundial contra el Hambre.

En estos momentos, casi 8 millones de familias brasileñas cuya renta per cápita mensual es inferior a 100 reales (alrededor de 30 euros) se benefician del plan Hambre Cero. Desde su puesta en marcha, en enero de 2003, el programa fue objeto de críticas improcedentes. Muchos esperaban una gran caravana de distribución de alimentos, miles de carretas saliendo de Río o de São Paulo para repartir comida a los pobres del Nordeste, la región más pobre del país. El proyecto Hambre Cero, no obstante, no es un programa asistencialista. Su objetivo es la inclusión social, el acceso al trabajo, la conquista de la ciudadanía y de la autoestima.

Todas las familias beneficiarias, registradas por el gobierno, reciben mensualmente una renta de 73 reales (en torno a 22 euros) destinada a la compra de alimentos (y 15 reales –alrededor de 4 euros– por cada hijo en edad escolar), que se entrega directamente a la mujer. Las familias tienen el deber de escolarizar a los niños, alfabetizar a los adultos analfabetos y mantener actualizado el programa de salud de las embarazadas y los niños. Esto supone una considerable inyección mensual de recursos, que contribuye a reactivar la economía local. El municipio pasa a ser objeto de una serie de políticas públicas: alfabetización, programa de salud, fortalecimiento de la agricultura familiar, huertas domésticas y comunitarias, microcréditos, construcción de viviendas, etc. Con el proyecto Hambre Cero llega también el proyecto Sed Cero: el programa de construcción de un millón de cisternas de captación de agua de lluvia durante los próximos cinco años, bajo la supervisión del ASA (Articulação no Semi-Árido).

El presidente Lula insiste en la participación de la sociedad en el proyecto Hambre Cero. Empresas, iglesias, escuelas, ONG, sindicatos, asociaciones y organizaciones internacionales han respondido de forma positiva a la llamada. En su empeño en esa lucha contra el hambre y la pobreza en el mundo, y en pos de los Objetivos del Milenio, Lula quiere evitar en el exterior lo que logró en Brasil: que la

lucha contra el hambre se limite a la distribución de alimentos. Si un país rico envía toneladas de comida a las regiones más pobres del mundo, incurre en cuatro errores: justifica sus subsidios agrícolas, destruye los cultivos locales, aumenta la dependencia de los beneficiarios y favorece a los políticos corruptos que se encargan de distribuir las donaciones. Los fracasos de la Alianza para el Progreso, en los años 60, y de la Revolución Verde, una década más tarde, son suficientes para que los latinoamericanos sepamos por dónde no debemos aventurarnos.

La propuesta consiste en movilizar recursos mundiales, bajo la supervisión de la ONU, para financiar proyectos empresariales, de cooperativismo y de desarrollo sostenible en las regiones más pobres, porque el hambre no se combate con donativos, ni únicamente con transferencias de ingresos. La lucha contra el hambre tiene que incluir también políticas efectivas de cambios estructurales, como la reforma agraria y tributaria, capaces de desconcentrar los ingresos latifundistas y financieros. Todo ello al abrigo de una política audaz de insumos y créditos destinados a las familias beneficiarias, a quienes se debe dedicar un intenso trabajo educativo, para que se conviertan en protagonistas socioeconómicos y sujetos políticos e históricos.

“Tuve hambre y me diste de comer”, dijo Jesús encarnado en la figura del pobre. Luchar contra el hambre es una exigencia evangélica, un imperativo ético, un deber de ciudadanía y solidaridad, para que podamos sacar a la humanidad de esa prehistoria en la que miles de millones de personas aún no gozan del derecho animal más elemental: comer¹.

(Traducido del portugués por Jaione Arregui)

¹ Para más información sobre el tema, véase en internet: www.fomezero.gov.br; www.fomezero.org.br; www.mobilizacao.org.br; escolasirmas@yahoo.com.br

ALIMENTACIÓN DIVINA:
GASTROEROTISMO Y DESEO EUCARÍSTICO

En otoño de 1972 la revista *Deadalus* publicó un exquisito ensayo del escritor mejicano Octavio Paz titulado “Erotismo y gastrosofía”¹. En él, Octavio Paz evoca la idea central de la obra *El nuevo mundo amoroso* de Charles Fourier, para quien el erotismo y la gastrosofía (el gusto por los alimentos y la gastronomía) constituyen los placeres más importantes de la vida humana: el primero es el más intenso y el segundo es el más extendido. Para Paz, estas dos formas de placer están en el fondo relacionadas con la realidad misma del deseo, un deseo que “simultáneamente nos revela lo que somos y nos llama a trascendernos para convertirnos en los *otros*”². Paz describe el deseo como “el agente activo, el productor secreto de los cambios, tanto del paso de un sabor a otro como del contraste entre sabores y texturas. El deseo, en la gastronomía y el erotismo, inicia un movimiento entre sustancias, los cuerpos y las sensaciones. Es la fuerza que regula las conexiones,

* ÁNGEL F. MÉNDEZ, O.P., es nativo mexicano y fraile dominico que pertenece la provincia dominicana del sur de los Estados Unidos. Antes de entrar en la Orden de Predicadores era bailarín profesional de danza moderna-contemporánea y trabajaba principalmente en compañías que actuaban en México y los Estados Unidos. Es licenciado en Danza y Filosofía, y doctor en Teología y Ciencias Religiosas. Está preparando su tesis doctoral con el título “Alimentación: la teología como arte culinario”.

Dirección: 2502 Comburg Castleway, Austin, Texas 78748 (Estados Unidos). Correo electrónico: afm2b@cgatepro-2.mail.virginia.edu.

¹ Octavio Paz, “Eroticism and Gastrosofhy”, *Deadalus* (otoño 1972) 67-85.

² *Ibid.*, p. 74.

las mezclas y las transmutaciones”³. Paz sostiene que el erotismo no es (como para George Bataille) transgresión, sino representación. El erotismo es invención e imaginación en su deseo del otro. La conexión que establece Paz del erotismo y la gastrosofía en el acto del deseo se encarna en la realidad del cuerpo y los sentidos, donde los seres humanos se reinventan constantemente a sí mismos. En este planteamiento, al vincular el erotismo y la gastrosofía en el acto del deseo, podemos ver cómo Paz *encarna* la realidad del deseo en la sensualidad de la carne, donde los cuerpos humanos se reinventan una y otra vez espiritualmente con un tacto y un gusto que va más allá del tocar y gustar. En esta unión de lo erótico y el alimento, el amor también se reimagina y se vuelve a representar, pues el amor, como la gastrosofía y el erotismo, es una comunión que eleva los sentidos y el cuerpo hacia la perfección espiritual.

Lo que considero más relevante en el ensayo de Paz es el modo en que relaciona el erotismo y la gastronomía, el cuerpo y los sentidos, el amor y la comunión. Es posible que a algunos lectores esta opinión pueda parecerles extraña. Pero cuando consideramos atentamente el significado y la realidad de la eucaristía, me parece que estos elementos extravagantes se encuentran increíblemente, si no milagrosamente, armonizados. En el fondo, lo que acontece en la eucaristía es una dinámica del deseo: Dios desea compartir la divinidad con la humanidad y ésta desea a Dios. En la eucaristía, el deseo es el agente activo de nuestra relación con Dios y de unos con otros. Y en esta realidad eucarística el deseo no es algo abstracto, sino que está encarnado. En ella nuestro alimento es el cuerpo de Cristo y nuestra bebida es su sangre, a través de la materialidad del pan y del vino. Al comer este alimento divino, la sensualidad –en particular el sentido del gusto– se intensifica paradójicamente en su materialidad de un modo tal que no se olvida nada material. Además, este acto de participación en la eucaristía nos transforma en el cuerpo de Cristo, en una comunidad erótica/agápica que es llamada a alimentar a los hambrientos tanto física como espiritualmente. Y, hasta cierto punto (como Paz describe en su ensayo), por este acto erótico y gastronómico de la eucaristía el yo se convierte en el otro. Y, sin embargo, en el banquete eucarístico se da un paso que va más allá de la preferencia de Paz por la alteridad y la superación del yo. En la eucaristía el yo se transfigura por el otro, pero nunca llega a convertirse en algo totalmente extraño a sí mismo, puesto que el sujeto redescubre una realidad más profunda de su identidad y, mediante este redescubrimiento, se da cuenta de que el otro es intrínseco a su propia configu-

³ *Ibid.*, p. 75.

ración y autoconstitución. En la eucaristía, el yo y el otro no están yuxtapuestos, sino que se constituyen recíprocamente. La eucaristía es comunión: con Dios y de unos con otros. En cierto modo, la eucaristía nos revela una realidad más extravagante que la que Paz imagina, pues aquí, en el banquete eucarístico, el excesivo amor de Dios alimenta todo nuestro anhelo de Él de un modo que al saciarnos nos llena de un deseo de gustar más del mismo Dios, de tener en nuestra boca lo que aún tiene que llegar. Y este movimiento erótico inflama con pasión, sin disminuir nunca, nuestro deseo de Dios, haciéndonos peregrinos que banquetean en una historia que se mueve hacia el *eschaton*: la participación final y total en el gran banquete de Dios.

Quisiera adoptar la conexión que Paz establece entre erotismo y gastrosofía e indagar en ella desde el punto de vista de una teología de la eucaristía. Mi objetivo principal será demostrar, brevemente, que esta conexión entre lo erótico y el acto de comer es efectivamente extravagante, pues está enraizada en el extravagante y excesivo amor de Dios tal como se comparte en el intercambio del don trinitario. Esta extravagancia se comparte además en la creación, en la encarnación, e incluso más radicalmente en el banquete eucarístico, mediante el cual el acto de comer y beber el cuerpo y la sangre de Cristo se convierte en el medio para nuestra edificación, y, por tanto, en el punto de la unión extática entre la humanidad y Dios. Me gustaría proponer el término “gastroerotismo” para poder hablar de la conexión que existe entre las realidades del yo y el otro, lo erótico y el alimento, lo material y lo espiritual, lo humano y lo divino. En esta perspectiva, el gastroerotismo será re-pensado como un término teológico que se construye a partir de la perspectiva de un discurso eucarístico. El gastroerotismo que acontece en la eucaristía no es un simple acto estético. Mostraré que tanto la realidad estética como la ética se complementan recíprocamente en la eucaristía, desafiándonos así, a mirar y transformar nuestro propio mundo que está lleno de hambre, exclusión y violencia.

Hambre, deseo y el don como alimentación

Somos seres que tienen hambre. Tenemos que comer, pues de lo contrario perecemos. “Ser humano es tener hambre. No tener hambre es estar muerto.”⁴ Cuando comemos hay “otro”: lo otro que es diferente de “mí”. Este otro es pan, alimento, es otra persona. Nosotros

⁴ Monika K. Hellwig, *The Eucharistic and the Hunger of the World*, Sheed and Ward, Wisconsin 1992, p. 3.

sentimos anhelo de lo otro. Nuestros anhelos impulsan el apetito del deseo. La raíz del erotismo es este desear lo otro diferente de mí, un deseo de unirse, extáticamente, con lo otro. Tenemos hambre de entrar en comunión con los otros. Pero ¿indica esto que la raíz de todo deseo es una carencia fundamental (que se extiende no sólo en el nivel existencial sino incluso en el ontológico)?

Según la lógica del relato cristiano, la raíz de todo deseo no es –como Graham Ward explica correctamente– una carencia, sino el exceso del amor compartido tal como se contempla en la comunidad trinitaria:

Nuestra inclinación a desear lo otro, que Agustín denominaría nuestro *appetitus* fundamental, es una imagen del apetito divino con que el Padre tiene ansias del Hijo y el Hijo del Padre, y ambos tienen ansias del Espíritu, que mantiene el ansia eterna abierta con respecto al mundo que Dios creó por este exceso de amor⁵.

Desde la perspectiva del relato cristiano, Dios es considerado como la comunidad perfecta de amor. John D. Zizioulas sostiene que la práctica de la comunidad trinitaria revela que “[el] ser de Dios es un ser relacional: sin el concepto de comunión sería imposible hablar del ser de Dios”⁶. Dios es comunión, un Dios tri-uno que existe en una relación amorosa extática de la donación de sí entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, y que nos invita a participar de esta comunión perfecta de amor⁷. La dinámica de esta comunidad intratrinitaria podría imaginarse como una danza, una celebración perijorética del amor de Dios a Dios. En esta perijóresis intratrinitaria nunca tiene lugar una supresión de la diferencia en una uniformidad centralizada,

⁵ Graham Ward, “The Church and the Erotic Community”, *op. cit.*, pp. 192-193. La cursiva aparece en el texto.

⁶ John D. Zizioulas, *Being as Communion: Studies on Personhood and the Church*, St. Vladimir’s Seminary Press, Crestwood 2002, p. 17 [trad. esp.: *El ser eclesial: persona, comunión, iglesia*, Sígueme, Salamanca 2003].

⁷ Oliver Davies explica este intercambio intratrinitario como un “movimiento semiótico” de interpretación y autodonación recíproca: “La Palabra debe, en cierto sentido, darse totalmente para que el Padre con el Espíritu y el Espíritu con el Padre la interpreten o la expliquen, y ella misma tiene que explicar al Padre con el Espíritu y al Espíritu con el Padre, en una perijóresis continua e infinita de conocimiento y comprensión mediante el amor y la autodonación”. Estoy en deuda con Oliver Davies por haberme dado una copa de su próxima publicación titulada *On The Creativity of God* (que aparecerá en CUP Cambridge Studies in Christian Doctrine). La referencia a esta obra seguirá la propia copia de Davies que numera las páginas como unidas/capítulos. Esta cita procede del capítulo 6, páginas 1-2 (6:1-2).

porque es precisamente en la diferencia compartida en la que danza el ritmo y la dinámica de este flujo perpetuo más allá de la unidad. La imagen de la danza de amor trinitaria evoca la dinámica infinita del ofrecimiento de Dios a la Alteridad, la autodonación de amor por el Otro, mientras que simultáneamente recibe la donación del amor del Otro; esta reciprocidad extática impide la autoaniquilación gracias a su relacionalidad, testimonialidad y bendición perpetua de un tercero, el Espíritu Santo. El intercambio del don en la comunidad trinitaria es al mismo tiempo un exceso y una reciprocidad, y no acontece fuera de o antes de darse, recibirse y compartirse⁸.

Este relato nos dice que en Dios “se cuece algo”. La Trinidad establece un movimiento de reciprocidad que remite, en el fondo, a un movimiento intratrinitario de *deseo* (del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo), *preparación* (el Espíritu beatifica al Hijo) y *consumo* (unión del Hijo en el seno del Padre). Hablando con atrevimiento, al hilo de estas reflexiones, podríamos prolongar la imagen para decir que dentro de Dios hay una dinámica de alimentación, en cuanto *autoalimentación* infinita intratrinitaria de Dios que, en virtud de la economía del intercambio y la relación recíproca del “alimento divino en cuanto amor”, proporciona el autosostenimiento, la coexistencia, la cooperación y la vitalidad interior. Porque Dios ama a Dios, Dios desea a Dios, Dios alimenta a Dios. El deseo de Dios no queda sin realizarse, sino que, con la generosidad infinita del alimento divino del amor, la verdad, la belleza y la bondad, Dios se nutre abundantemente y se deleita en sí mismo. En esto, en el movimiento trinitario de deseo y alimentación de Dios, se fundamenta una teología del gastroerotismo que constituye la previa y verdadera fuente de alimentación que afirmamos recibir en la eucaristía.

También aquí hemos de decir algo sobre la naturaleza y la constitución del deseo y el gastroerotismo en el seno de la comunidad erótica/agápica de la Trinidad. La visión del don como alimentación compartida en esta comunidad trinitaria del mismo Dios postula el deseo no como una carencia sino como un exceso radical. En Dios se da el cumplimiento y la sobreabundancia (alimentación) del deseo en

⁸ Esta versión sintética del don procede principalmente de las discusiones con John Milbank durante el seminario para doctorandos que impartió en la Universidad de Virginia con el título “French Modern Theology” (primavera 2003), y de sus siguientes obras: “Only Theology Overcomes Metaphysics”, en *The Word Made Strange: Theology, Language, and Culture*, Blackwell Publishers, Oxford 1997, pp. 36-52; “Can the Gift Be Given?”, *Modern Theology* 17 (2001) 335-391; y, finalmente, de su libro más reciente *Being Reconciled: Ontology and Pardon*, Routledge, Nueva York 2003.

la recepción del don; pero se da siempre el deseo de algo más, puesto que la infinitud de Dios (como la donación infinita de Dios en el amor) anticipa la desmesura que aporta nuevas dimensiones al deseo. Desde esta perspectiva trinitaria, el don es simultáneamente consumo y deseo, alimentación y preparación.

Esta dimensión trinitaria agápico-erótica del don es compartida además con toda la creación. La creación es un signo que remite al Creador divino, lo que implica que no es un signo vacío sino participativo; es un signo alimentado por el alimento divino. La creación es como un banquete cósmico que expresa una deleitosa proclamación divina que alimenta dando la vida y el ser a todo cuanto "existe". El salmista nos invita a "gustar y ver la bondad del Señor" (Sal 34,8), es decir, a conocer la creación como una serie de signos "comestibles" que son sabrosos, que saben a Dios, y así participar gustosamente en la sobreabundancia de Dios. Y si la creación es un *corpus* abrazado y nutrido por el alimento divino infinito del amor, la verdad, la belleza y la bondad, la creación es un banquete cósmico y Dios es el chef perfecto.

Alimento eucarístico y participación

El gastroerotismo llega a su manifestación más extravagante en la realidad de la eucaristía, donde Cristo (Dios y Hombre) se convierte en comida para nosotros. Cristo, el *Logos* de Dios, toma carne en Jesús. Y este gesto de encarnación constituye, en efecto, el fundamento y la posibilidad de recepción e intercambio del don. Dios se encarna y se hace humano para compartir este amor en palabras y acciones humanas, incluso hasta el extremo de la muerte, lo que para la fe cristiana manifiesta una solidaridad radical y la negación de la indiferencia con respecto a la humanidad, en particular hacia los que sufren entre nosotros. Los cristianos creemos en la resurrección de Cristo como la manifestación central de la alianza permanentemente fiel de Dios con la humanidad, que resiste y se alegra con el mensaje de que el amor es más fuerte que la muerte, que por amor el Creador transgrede el límite entre él y la creatura, y cura la herida de la muerte. La ascensión de Cristo al cielo abre un movimiento ascendente que dignifica y diviniza nuestra condición humana al tiempo que promete una comensalidad y una unidad más profunda en el futuro, al final de los tiempos. Cristo es esta Palabra Trinitaria de amor eternamente vivificante que es alimento para todas las personas. Dios es en cuanto da, y esta donación es alimento. El paradigma de la

kenosis del don se toma en este contexto de la Trinidad, en particular tal como se expresa en la encarnación del *Logos*, y, después, en su forma más extravagante de autopresentación en cuanto alimento. El *Logos* realiza un acto de desposesión no haciendo de su sacrificio un fin en sí mismo, sino –desde el contexto de la resurrección y la eucaristía– como práctica de alimento, esperanza y confianza en el retorno del amor y la fidelidad sobreabundantes de Dios⁹. Y esta práctica es nuestra edificación.

La eucaristía es una forma extravagante de alimentación divina. Para el cristianismo, el banquete eucarístico es el paradigma por excelencia del puente entre Dios y la humanidad. A través de ella Dios revela un sentido nuevo y más pleno de su propia presencia: Dios está al mismo tiempo ausente pero también *totalmente* presente, no es solamente trascendente sino que también es inmanente. Esta modalidad única de la presencia en la eucaristía, en donde se constituyen recíprocamente la ausencia y la presencia, revela un modo de significación nuevo y completamente “extremo”¹⁰. Mediante la eucaristía, Dios se hace alimento, un banquete para los sentidos, para que los creyentes puedan adentrarse en un intercambio de auténtica intimidad con Dios y entre ellos. El gastroerotismo implícito en el acto de comer se intensifica en este contexto, pues mediante la degustación y la comida del precioso cuerpo de Cristo nuestra experiencia somática de lo divino se convierte en el medio y la orientación reales para nuestro intelecto y nuestra alma de una unión extática íntima con lo divino¹¹. La degustación de lo divino en la eucaristía se convierte en un pregonar la visión beatífica. Así, participar en este banquete nos permite asir la realidad de modos nuevos y transformados, pues nuestros sentidos, “nuestra carne y los contornos de nuestro

⁹ Esta teología es comparable con el discurso evangélico sobre las *bienaventuranzas*, donde el don es tanto *kenosis* como plenitud al revelar el carácter esencial de la felicidad en la práctica de la desposesión *por* el otro.

¹⁰ Como Davies explica, este sentido de presencia no es de carácter ordinario, sino que se trata, más bien, de “una presencia que es simultáneamente ausencia. Ni el pan ni el vino, ni el cuerpo ni la sangre se encuentran presentes en el altar en un sentido ordinario, sino que están presentes y ausentes en un sentido recíproco”, *ibid.*, 6,15.

¹¹ Una importante fuente de inspiración para este artículo, en particular sobre la cuestión de nuestra deificación mediante nuestros cuerpos y la experiencia sensual en el banquete eucarístico, procede de la obra de John Milbank y Catherine Pickstock *Truth in Aquinas*, Routledge, Londres 2001. Este libro también argumenta con firmeza que el cristianismo no entiende el deseo como una carencia, sino como plenitud.

pensamiento” son transfigurados en la realidad ya transfigurada de la creación. Por tanto, “en la recepción de un mundo transfigurado como nueva creación se redime la percepción”¹².

Este modo de ver el mundo como “cuerpo divino” inaugura el espacio de la Iglesia como comunidad eucarística, que es “un nuevo tipo de encarnación humana, un tipo que es celebrativo, eucarístico y compasivo, y que se descubre festivo e ilimitado a una con el juego incesante del texto-mundo”¹³. El mundo como un cuerpo divino es eucarístico, es una comunidad que presenta al yo y el otro, no como dimensiones mutuamente excluyentes, ni mutuamente carentes de su supuesto homólogo. En este nuevo tipo de encarnación humana el yo y el otro son recíprocamente constituyentes y complementarios sin aniquilar la diferencia, pues esta diferencia se hace incluso más atractiva y deseable. No pretendemos subrayar aquí la diferencia en cuanto tal, sino la relacionalidad y la coparticipación. Y, a causa de su (del yo y del otro) participación del exceso de Dios, su deseo de reciprocidad entre ellos y con Dios se incrementa constantemente en cuanto que avanza hacia la culminación de la historia: la promesa de la comunión perfecta como estado de éxtasis eterno.

La eucaristía es la realización y la celebración eclesial del don de la presencia más íntima de Dios. Pero además, en cuanto comunión, la eucaristía es transformadora, por lo que nos llama a ser pueblo de Dios mediante la comunión con él, por una parte, y también con el mundo, con una mayor urgencia hacia quienes tienen hambre de pan, justicia y amor. El acto *kenótico* del don eucarístico realiza una inversión y un modo paradójico de alimentación. Mientras que tendemos a pensar en el alimento como algo que se convierte en parte de nosotros o de nuestro cuerpo mientras lo comemos, en la eucaristía, al contrario, somos transformados e incorporados al cuerpo de Cristo. La *kenosis* es transfiguración, pues al comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo nos convertimos en un pueblo eucarístico y nos vemos desafiados a realizar actos *kenoticos* de auténtica *caritas* con nuestros hermanos y hermanas.

A través del don sacramental de la eucaristía, la Iglesia participa de la economía sobreabundante que ya tiene lugar en el seno de la Trinidad, y, a su vez, se compromete en un proceso de preparación y alimentación: Dios, a través del Hijo y en el Espíritu, es el alimento para el mundo; el mundo, en el Espíritu y mediante el Hijo, es el alimento de Dios. En la eucaristía, Dios alimenta a las creaturas con su propio

¹² *Ibid.*, 6,16.

¹³ *Ibid.*, 6,17.

ser Dios. La Iglesia es la comunidad de los creyentes que proclaman y viven este mensaje día a día a lo largo del itinerario de la historia. Esta comunidad eucarística, del pasado, del presente y del futuro, proclama que es guiada por la presencia dinámica del Espíritu Santo, que sostiene y renueva la participación individual y comunitaria en el banquete de amor de Dios.

Conclusión

La práctica comunitaria de la eucaristía nos retrotrae a nuestra contingencia, situación y encarnación, solamente para proporcionarnos la oportunidad de ser alimentados por la plenitud del don inextinguible de Dios, y, de este modo, intensificar la energía y la regeneración del intercambio erótico-agápico cotidiano con Dios y con los demás¹⁴. El gastroerotismo que representa la eucaristía no es, por tanto, una mera representación estética, sino que implica también lo ético, es decir, la práctica comunitaria del bien.

En un movimiento que se vuelve sobre nuestras propias prácticas, nos vemos confrontados por la realidad de la sobreabundancia y la generosidad de Dios frente a la realidad del mundo. Si Dios es alimento, el teólogo debe urgir a la humanidad a erradicar tanto las hambres físicas como espirituales que sufre el mundo. Si Dios es sobreabundancia, el teólogo tiene que preguntar por el modo en que se distribuye la riqueza del mundo y si refleja o no el generoso compartir de Dios. Si Dios es amor, el teólogo debe hablar en contra de la violencia, la exclusión y la destrucción. La comunidad eucarística –sacerdotal o laica, teóloga o no– es la encarnación de la alimentación divina y nos desafía constantemente a mirar eucarísticamente nuestros intercambios diarios para suscitar las mismas cuestiones que plantea Stephen Long:

¿Cómo hemos de trabajar? ¿De qué prácticas hemos de dar testimonio? ¿Tratamos la creación meramente como algo para consumir a nuestra voluntad o podemos encontrar en ella la belleza de Dios? ¿Cómo comemos? ¿Cómo vestimos? ¿Qué relación existe entre nues-

¹⁴ Cf., por ejemplo, la brillante reflexión de Catherine Pickstock sobre la eucaristía, donde también afirma que el cristianismo no entiende el deseo como “ausencia, carencia y una posposición perpetua; [sino] más bien, como el libre fluir de la actualización, perpetuamente renovada y nunca extinguida”. Tal como sostiene, este deseo nos devuelve a nuestros cuerpos y a las prácticas comunitarias. Cf. “Thomas Aquinas and the Quest for the Eucharist”, *Modern Theology* 15 (1999) 159-180, aquí p. 179.

tra comida, nuestro vestido y la vida de las otras personas? ¿Podemos evitar el deseo porque sí, incluso si ello no es necesariamente bueno para el crecimiento económico?¹⁵

Con toda seguridad, la letanía de las cuestiones que podrían plantearse no tiene límites. Pero la mayor urgencia se encuentra en que cuando perdemos nuestro deseo/hambre de la *caritas* de Dios... nos morimos de hambre¹⁶.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁵ *Ibid.*, p. 270.

¹⁶ Quiero expresar mi gratitud a Aaron Riches por haber leído este artículo y por las precisiones que me ha hecho.

2. LA BIBLIA Y EL PAN

PIEDRAS EN PAN: ¿POR QUÉ NO?
EUCARISTÍA – KOINONÍA – DIACONÍA

Los estudios socioculturales sobre cristianismo primitivo han demostrado la importancia de la comunidad de mesa tanto en la práctica de Jesús como en el Nuevo Testamento¹. El Pan y el Reino de Dios están tan relacionados en la práctica de Jesús, que cabe hablar de la comunidad de mesa con pecadoras y pecadores como *acted parable* de la atención divina prestada a los pobres, vínculo estrecho entre la comunidad de mesa y el Reino de Dios. Y en esa relación se pueden observar tres estructuras fundamentales: el pan como tentación, el pan como alimento y comunidad de mesa, y la identificación de Jesús como pan de vida. ¿Se podría, partiendo de esta constatación, pensar en un significado cristológico o incluso crístico del pan (alimento)? En ese caso, ¿qué repercusiones tiene la falta de pan? ¿Cómo hacer una lectura cristológica del hambre? ¿Y cómo interpretar a Jesús a partir del hambre o de las comidas?

* ÉRICO JOÃO HAMMES, profesor de segundo y tercer ciclo en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidade Católica de Rio Grande do Sul, es doctor en Teología sistemática por la Universidad Gregoriana de Roma, con una tesis sobre la cristología de Jon Sobrino. Además de a la teología y a cultura latinoamericana, se dedica al diálogo con otras ciencias, al diálogo interreligioso, a la cristología y a la teología trinitaria, y al estudio de la teología europea del siglo XX, centrándose especialmente en Bonhoeffer, Moltmann y Rahner.

Dirección: FATEO - PUCRS, Av. Ipiranga, 6681, 90619-900 Porto Alegre - RS (Brasil). Correo electrónico: ehammes@pucls.br

¹ Podemos encontrar una reseña de los principales estudios, en inglés, en Jerome H. Neyrey, *Readers Guide to Meals, Food and Table Fellowship in the New Testament*. <http://www.nd.edu/~jneyrey1/meals.html>, consultado el 05/01/2005.

1. El hambre, ¿una tentación?

Los evangelios sinópticos relatan las tentaciones de Jesús tras su bautismo (cf. Mc 1,12-13; Mt 4,1-11; Lc 4,1-13), y una de ellas es la transformación de piedras en panes (Mt 4,3) o de una piedra en pan (Lc 4,3). Al margen de las divergencias sobre su historicidad², representan, en conjunto, “una composición literaria unificada, dominada por una reflexión teológica”: la fidelidad de Jesús al Padre, negándose a emplear su poder para una finalidad distinta a aquella para la que le fue otorgado³.

La tentación de convertir piedras en panes evoca el recuerdo israelí de un conflicto con YHWH por problemas de hambre y sed en el desierto: “Vosotros, en cambio, nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta muchedumbre” (Ex 16,3; cf. también Nm 11; Sal 78[77],19-21; 105[104],40; Sab 16,40); “¿Por qué nos has sacado de Egipto para hacernos morir de sed, a nosotros, a nuestros hijos y a nuestros ganados?” (Ex 17,3; Nm 20,4). Si bien aparece como contradicción con el Señor, el sufrimiento provocado por el hambre revela asimismo la fragilidad de Dios: más que de saciar el hambre, es capaz de sufrirla. Saciar el hambre puede ser un simple acto de poder, puesto que la comida conlleva la seducción del dominio y de la autoridad. El poder del pan representa el reverso del poder de la espada. Es lo que denuncian los profetas al constatar la explotación en la venta de trigo (cf. Am 8,5; Os 12,8). Sufrir el hambre de forma solidaria, por lo tanto, constituye el principio del servicio.

Esta estructura básica de tentación asociada al hambre se puede encontrar también en el evangelio de Juan, cuando, tras la multiplicación de los panes, Jesús, “dándose cuenta de que querían llevarse para hacerle rey, se retiró de nuevo al monte él solo” (Jn 6,15).

Por lo tanto, para una lectura cristológica de la superación del hambre se debe partir de la ambigüedad del poder del pan. Los evangelios muestran a Jesús no sólo negándose a invocar el poder divino para sus propios fines, sino también rechazando la posibilidad de dominar al prójimo que permite el pan.

² Cf. Joachim Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1988, vol. 1, 83. El mismo autor (*ibid.*, 92) cita a Jacques Dupont (*Die Versuchungen Jesu in der Wüste*, Stuttgart 1969) como defensor del carácter histórico de las tentaciones.

³ Cf. Joseph Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)*, Doubleday, Nueva York 1981, 508-509 [trad. esp.: *El evangelio según Lucas*, Cristiandad, Madrid 1986].

2. La comensalidad de Jesús

Existe una segunda aproximación cristológica al hambre, basada en la importancia de la comensalidad en la vida de Jesús⁴, en sus comidas con publicanos y pecadores, en la “multiplicación de los panes” y en la comunión de mesa cotidiana.

1. Jesús practica habitualmente la comunidad de mesa

En la vida de Jesús, al igual que en la sociedad de su tiempo, la reunión en torno a la mesa constituía el momento habitual para la consolidación de los lazos y funciones sociales, así como para la afirmación de los valores y de la posición social⁵. En el judaísmo bíblico, además, expresa una relación concreta para con el Señor, origen de los dones recibidos. Así, pese a que los evangelios no se detengan en descripciones de la comensalidad cotidiana de Jesús⁶, mencionan la acusación que se le hace por el mero hecho de comer y beber, que Mateo formula de esta manera “un comilón y un borracho [...] amigo de publicanos y pecadores” (cf. 11,19). Al contrario de Juan Bautista, los discípulos de Jesús “no pueden ayunar”, pues el novio está aún con ellos (cf. Mc 2,19 y par.)⁷. Con las reservas necesarias desde el punto de vista histórico-crítico, se observan referencias frecuentes a que “estar juntos” en la mesa era algo habitual. En Mc 14,18, justo

⁴ Para una buena síntesis, desde el punto de vista de la inclusión, véase Santos Yao, “The Table Fellowship of Jesus with the Marginalized: a Radical Inclusiveness”, en *Journal of Asian Mission* 3 (2001) 25-41; incluye bibliografía completa. Cf. también Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlín-Nueva York 1996, 194-211.

⁵ Cf. B. Opfermahl Janowski, en Manfred Görg y Bernhard Lang, *Neues Bibel-Lexikon*, Benziger, Düsseldorf-Zurich 2001, vol. 2, 43; Mark E. Moore, *Table Fellowship in the Gospels*, www.occ.edu/faculty/markmoore/meals.htm, descargado el 05.01.2005.

⁶ Se considera a E. Lohmeyer (“Vom urchristlichen Abendmahl”, en *Theologische Rundschau*, Neue Folge, 9 (1937) 168-227; 273-312) el primer autor moderno que llama la atención sobre el concepto de la comunidad jesuánica de mesa (ver Raymund Schwager, *Jesus im Heilsdrama*, Tyrolia, Innsbruck-Viena 1990, 192-196; cf. también Norman Perrin, *O que ensinou Jesus realmente?*, Sinodal, São Leopoldo 1977, 126-133 [orig. ingl.: *Rediscovering the Teaching of Jesus*, 1967]; Edward Schillebeeckx, *Jesus, die Geschichte von einem Lebenden*, Herder, Basilea-Viena 1978, 177-203 [orig. neerl.: *Jezus, het verhaal van een levende*, 1974; trad. esp.: *Jesús, historia de un viviente*, Trotta, Madrid 2002].

⁷ Cf. E. Schillebeeckx, *Jesus*, 178.

antes de la cena pascual, mientras comían, Jesús se dirige a los Doce diciendo: “Uno de vosotros, que come conmigo, me entregará”. En Jn 12,1-2 se le describe cenando en casa de Lázaro, a quien resucitó de entre los muertos. En el texto paralelo de Mt 26,6-13 e Mc 14,3-9, está en casa de Simón, el leproso. En algunos pasajes, aunque no se mencione explícitamente el almuerzo, el contexto y el vocabulario empleado permiten identificar la misma práctica. Es lo que parece suceder en casa de Simón (Pedro) en Mc 1,29-31 y par. Después de su curación, la suegra de Pedro se puso a servir (*diakonéô*) a Jesús y a sus discípulos. En la visita a Marta y María (cf. Lc 10,38-42), “una mujer, de nombre Marta, lo recibió en su casa”, y a continuación se la describe “afanosa en los muchos quehaceres (*diakonían*)”.

Al dirigirse a los setenta y dos discípulos antes de enviarlos a su misión, en Lc 10,7 les recomienda comer y beber “lo que tengan”. A pesar de que los textos paralelos omiten este particular (cf. Lc 9,1-6; Mt 10,1-16; Mc 3,13-19) y Mc y Mt no incluyen la orden “no llevéis nada para el camino [...] ni pan” (Lc 9,3), ir a los poblados, alojándose en las casas que encuentran a su paso, implica participar de su mesa⁸. Jesús, por lo tanto, celebraba comidas en común, y sorprendía por acoger en su mesa a publicanos y pecadores.

En la Iglesia primitiva la refección en común, tan íntimamente ligada a la eucaristía que en ocasiones es imposible distinguirlas, aparece mencionada como parte del estilo cristiano (cf. Hch 2,42.46; 27,35; 1 Cor 11,17-34). Los orígenes de dicha práctica han de buscarse, posiblemente, en el propio Jesús, en su convivencia con los discípulos⁹. En este contexto, las comidas forman parte del ambiente de *shalom* que debe irradiar la comunidad. Los relatos de la aparición del Resucitado, envuelto en un clima de paz, nos presentan la refección como parte de la experiencia de su presencia. La paz y la felicidad originadas por la presencia del Reino de Dios encuentran en la mesa común una de sus expresiones más significativas.

En torno a la mesa y en el banquete se anticipa el futuro mesiánico¹⁰. La imagen del banquete escatológico (cf. Is 25,6) forma parte de la tradición judía, así como dar pan a los hambrientos, e integra la esperanza en el Señor (cf. Sal 133[132],15; 146[145],7) que cuida de los suyos y les da a su tiempo su alimento (Sal 104[103],27s; cf. Sal 78[77],24). Nada más natural, por lo tanto, en el marco de la predica-

⁸ Cf. John Dominic Crossan, *Der historische Jesus*, C. H. Beck, Munich 1994, 439-461 [trad. esp.: *El Jesús de la historia*, Crítica, Barcelona 2000].

⁹ Es la opinión de N. Perrin (*O que ensinou Jesus realmente?*, 128-130).

¹⁰ Cf., a propósito, Jürgen Becker, *Jesus von Nazaret*, 194-211.

ción y de la práctica de Jesús, que incluir la satisfacción del hambre y la celebración del banquete como parte del Reino de Dios. La felicidad de los hambrientos está próxima, porque serán saciados (cf. Mt 5,6; Lc 6,21). En el Padrenuestro (cf. Lc 11,2-4; Mt 6,9-13), una oración comunitaria, quizás para las comidas, se pide la llegada del Reino y, como parte integrante, el pan de cada día, el perdón y la liberación de la tentación. El Reino definitivo será, entonces, un gran banquete (cf. Mt 22,1-14; Lc 14,16-24), abierto a quien pueda participar en la mesa, y al que se invita a quien normalmente no goza de la posibilidad de participar en él.

En resumen, en la práctica de Jesús, la mesa sencilla o solemne festeja la presencia de los invitados, reintegra a quien, tras perderlo todo, regresa al hogar paterno (cf. Lc 15,11-32) y anticipa el Reino definitivo.

2. Las multitudes invitadas a la mesa de Jesús

Los cuatro evangelios muestran que la palabra de Jesús alimentó a una gran multitud: Mc 6,34-44 y par.; Mt 14,14-21; Lc 9,11b-17; Jn 6,1-15; Mc 8,1-9 y par.; Mt 15,32-38. Se trata en parte de relatos duplicados, pero se puede apreciar un núcleo histórico original. Entre los principales elementos presentes cabe destacar el marco mesiánico expresado en los números, en el papel de los discípulos, donde se apunta su función de servicio, y en la manera en la que Jesús se interesa (se compadece) por la multitud, “pues eran como ovejas sin pastor” (Mc 6,34). En un paraje yermo, aunque no desértico, Jesús se adelanta y propone alimentar a la multitud que había escuchado la Palabra antes de despedirse de ella. No se ofrecen piedras para transformarlas en panes, sino panes y peces. Como el padre de familia de la tradición judía, Jesús toma los panes para repartirlos. Levantando los ojos al cielo, cual taumaturgo, bendice los panes y los peces, con el gesto característico del banquete de confraternización, los parte y se los da a los discípulos para que los distribuyan¹¹.

En los relatos de la “multiplicación de los panes” es fundamental el hecho de que se presenten como milagros de “donación” (*Geschenk-wunder*)¹². Narran la intervención de Jesús, por iniciativa propia, más

¹¹ Cf. Rudolf Pesch, *Il vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, 549.

¹² G. Theissen propone clasificar así la multiplicación de los panes, la pesca milagrosa (Lc 5,1-11) y la transformación de agua en vino (cf. *Der historische Jesus, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga 1996, 267, retomando *Urchristliche Wundergeschichten*, de 1974 [trad. esp.: *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002]).

allá de lo esperado, pero de forma discreta. Jesús se encarga de servir la mesa (*diakonéō*). Es él, la misericordia personificada, quien sirve a las multitudes. El Reino divino, que él anuncia, se traduce en alimento, y está simbolizado por el “partir el pan”. Igual que el padre de familia parte el pan en la comida, Jesús distribuye el alimento, a través de sus discípulos (apóstoles), al inicio de ese tiempo nuevo, cumpliendo la promesa del cántico de María y del Salmo: “Ha colmado de bienes a los hambrientos y despedido a los ricos con las manos vacías” (Lc 1,53; cf. Sal 107[106],9).

3. *Pecadores y pecadoras a la mesa con Jesús*

Hay un aspecto que se menciona con frecuencia en los evangelios y que merece una especial atención: el hecho de que la comensalidad de Jesús esté abierta a “publicanos y pecadores”. La acusación de ser amigo de publicanos y pecadores, ya mencionada (cf. Mt 11,19 y par.; Lc 7,34), queda demostrada en la comida en casa de Leví (Mc 2,16 y par.) y de Zaqueo (cf. Lc 19,1-10). Al margen de los aspectos morales, el significado principal de estos gestos es la apertura a todas las personas. Los banquetes no pueden limitarse a grupos de personas escogidas en función de criterios morales y, menos aún, sociales¹³. Ésa es la lección que tienen que aprender Simón el fariseo y sus comensales (cf. Lc 7,36-50). Jesús vino para salvar a los pecadores y a las pecadoras, no a los justos; para curar a los enfermos, y no a los sanos. El núcleo está en la concretización de la misericordia.

La comensalidad de Jesús o su comunión de mesa se traducen en la celebración del Reino de Dios y en la alegría de su presencia¹⁴. Pese a no tener donde apoyar la cabeza, rompe el pan y las fronteras para que el Reino de esperanza y futuro irrumpa para aquellos que padecen hambre y carecen de pastor. Tachar a Jesús de “comilón y borracho” demuestra la envidia de quien no podía soportar que se relacionara con el *'am ha arez* (el pueblo de la tierra), el pueblo llano¹⁵.

¹³ Sobre esta cuestión, véase Luiz Carlos Susin, *Eucaristia, pão de inclusão*, en este número de *Teocomunicação*. Ver también Santos Yao, “The Table Fellowship of Jesus with the Marginalized: a Radical Inclusiveness”, *Journal of Asian Mission*, vol. 3, fasc. 1, 2001, 25-4.

¹⁴ Aspecto destacado especialmente por Jon Sobrino, *Jesus, o libertador*, Vozes, São Paulo 1994, 157-159 [or. esp.: *Jesús liberador*, Trotta, Madrid 191]; cf. también Edward Schillebeeckx, *Jesus*, 190s.

¹⁵ Cf. Joachim Gnllka, *Jesus von Nazaret, Botschaft und Geschichte*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena 1990, 110-112 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Herder, Barcelona 1993].

3. La última cena

Pese a las incertidumbres históricas que existen en torno a las características de la última “cena”—si fue una cena pascual o no¹⁶—, lo cierto es que, antes de su muerte, Jesús celebró una cena de despedida, íntimamente vinculada a la tradición judía y a su propia muerte-resurrección. Esta cena representa la culminación de la práctica de las refecciones de Jesús como *diákonos* y crea el círculo de discípulos como comunidad de mesa (*koinonía*) humano-divina y de servicio (*diakonía*), fiel a la Palabra y al Espíritu. Los relatos de la “multiplicación de los panes” y la parábola del banquete escatológico apuntan en este mismo sentido: Jesús es *ho diákonos*, el que sirve (la mesa), el que pone la mesa, abierta a todos.

1. La Cena y las nuevas relaciones

En la Cena resuenan, al mismo tiempo, la historia y la cultura del pueblo judío, por un lado, y el inicio de un nuevo tiempo con Jesús, por otro. En este contexto, hay tres puntos destacables: el relato propiamente dicho, tal y como aparece en los sinópticos y en Pablo (1 Cor 11,23-26), la narración del lavatorio de los pies de Juan (Jn 13) y, en tercer lugar, el discurso del pan de vida (Jn 6). En la descripción de Pablo y en la de los sinópticos se destaca la estrecha relación con la última pascua de Jesús, con gestos y palabras, y Jesús aparece como aquel por quien se da el paso, aquel que arriesga su vida para lograr un nuevo inicio. Las palabras sobre el pan y el cáliz reflejan ese sentido fundador de una nueva comunidad (*koinonía*), una nueva alianza, que recuerda la muerte y la resurrección, es decir, al propio Jesús, a través del pan y del vino. Del mismo modo que se parte el pan para distribuirlo, se partirá y despedazará a Jesús en la cruz. Ésta, sin embargo, no será la última palabra. La última palabra es anterior: él mismo continuará presente en el pan y el vino, su cuerpo y su sangre, para las personas que se reúnan en su nombre, y así también ellas pasarán a integrar esa comunidad hospitalaria, servidora y martirial¹⁷.

¹⁶ La cuestiones históricas giran en torno a las diferencias entre las indicaciones cronológicas de los sinópticos y de Juan. En ambos la crucifixión de Jesús ocurre un viernes, el día 15 del mes de nisan para los sinópticos, el día de la Pascua judía, mientras que Juan habla del día de preparación: “Era el día de la preparación de la Pascua” (Jn 19,14; cf. 18,28; 19,31), a saber, el día 14 de nisan.

¹⁷ “La tradición de la cena [...en Mc] concluye las comidas de Jesús con los pecadores (2,15ss) y el pueblo (6,35ss; 8,1ss) y lleva a los discípulos dentro de la pasión” (J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, Benziger-Neukirchner

En el evangelio de Juan, sin el relato sobre el pan y el cáliz, la Cena se entiende a la luz del discurso del pan de vida y del lavatorio de los pies. En el discurso del pan está claro que Jesús no puede considerarse una divinidad o un mesías mágico y milagrero. La multiplicación de los panes se debe interpretar como señal (6,26) y no simplemente como pan. En Jesús hay una abundancia mayor que la de Moisés, y eso indica su verdadera mesianidad. Es evidente que el pan verdadero no sólo se multiplica, sino que sacia definitivamente. En sus afirmaciones centrales, el texto identifica a Jesús como el pan verdadero: “Yo soy el pan de la vida” (6,35.48), “el pan vivo, bajado del cielo” (6,51). Ese pan, no obstante, se presenta en toda su conflictividad, como cuerpo y sangre que habrán de ingerirse para garantizar la vida. Dicho de otro modo, Jn parece indicar una comunidad de destino entre Jesús y quien lo acepta como “pan vivo” con su futuro, pasando por la entrega en la cruz, la unidad con el Padre (cf. 6,44.56s) y la vida en el Espíritu (cf. 6,63).

El lavatorio de los pies, por último, revela la profundidad existencial del Servidor. Ese acto, pese a ser un servicio, puede constituir también un gesto de hospitalidad, afectividad u obligación de esclavo¹⁸. Al realizarlo de esta forma adquiere un significado y una amplitud especiales. Amar hasta el final (cf. 13,1) es también servir hasta el final. El amor, lavarse los pies mutuamente, es señal de aceptación del amor recibido: “Yo os he dado ejemplo, para que también hagáis vosotros lo mismo que he hecho yo” (13,15).

2. Cena, cruz y sacrificio

La comensalidad, compartir la mesa con el Señor, es una de las formas de sacrificio del Antiguo Testamento. Existen varios testimonios al respecto en las distintas épocas, y algunos forman parte de la liturgia judía. Además de la cena pascual, existen otras formas de “sacrificios de comunión” (cf. Lc 19,5-6)¹⁹. A estos sacrificios se refiere

Verlag, Zurich-Einsiedeln-Colonia-Neukirchen 1979, vol. 2, 249 [trad. esp.: *El evangelio según san Marcos*, Sígueme, Salamanca 2004]).

¹⁸ Cf. J. Konings, *Evangelho segundo João*, Sinodal, São Leopoldo; Vozes, Petrópolis 2000, 294. Se trata de un servicio humilde, “pero no sólo de esclavos, sino que formaba parte de las obligaciones de la esposa para con el marido, de los hijos hacia los padres” (cf. R. Schnackenburg, *Das Johannes-evangelium*, Herder, Friburgo-Basilea-Viena ⁵1986, vol. 3, 19).

¹⁹ R. de Vaux distingue seis formas de sacrificio en la tradición judía: holocausto, sacrificios de comunión, sacrificios expiatorios, ofrendas vegetales,

Pablo cuando, en 1 Cor 10,14-22, al mencionar los banquetes sagrados, pregunta: “El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es la comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es la comunión con el cuerpo de Cristo? Puesto que sólo hay un pan, todos formamos un solo cuerpo, pues todos participamos del mismo pan. [...] ¿No quedan unidos al altar los que comen de las víctimas ofrecidas en él?” Conviene recordar que este tipo de sacrificio es el más adecuado para hablar de eucaristía.

Si consideramos la eucaristía un sacrificio de comunión, se esclarece su relación con la cruz y su significado como sacrificio. El altar de la eucaristía no es un altar de holocausto, sino un altar de convivencia entre el Misterio Divino y la realidad humana. Es el punto de encuentro entre la cruz-resurrección y ese ser alimento de Jesús. La Cena interpreta la cruz y no a la inversa. Al tomar el pan y el cáliz memorial, Jesús asume su pasión y resurrección como consecuencia de la fidelidad al padre y a la comensalidad. Derrama, en cierto modo, su sangre, su vida histórica como ofrenda al Padre (cf. Dt 12,23), para que sea consumida después en su glorificación crucificada, como expresión de la unidad humana con el Padre y del Padre con nosotros en el Espíritu. En otras palabras, la vida terrenal de Jesús, encerrada en la cruz, no constituye la totalidad de la oferta divina. Ésta se prolonga y encarna en cada ser humano a través de la comensalidad eucarística. La humanidad, convocada en asamblea en el Espíritu, tiene que participar de la mesa o del altar para completar y entrar en el destino y en la misión divina de ser vida. De esta manera, si bien la eucaristía no puede entenderse sin la cruz, tampoco la cruz se concibe sin la eucaristía. Cabe afirmar, entonces, que en la eucaristía está presente no sólo la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús, sino toda su vida.

Conclusión: Jesús, *ho diakonos*, que vino a servir la mesa

De lo mencionado hasta aquí puede deducirse que la estructura de *diákonos*, el que sirve en la mesa, resulta un criterio fundamental a la hora de explicarnos a Jesús y la existencia cristiana y humana. Al trascender la función de reposición o sustento de energías físico-biológicas, el alimento adquiere un significado abierto. Puede representar tanto

los panes de oblación (panes de proposición) y las ofrendas de incienso. Llama la atención el hecho de que en muchos de esos sacrificios participan comensales (cf. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, 453-461 [trad. esp.: *Instituciones del Antigo Testamento*, Herder, Barcelona 1993]).

la búsqueda de sí mismo como la búsqueda y el encuentro con el otro. Desde el punto de vista bíblico-textual, posee, además, un significado teológico de encuentro con la trascendencia, de idolatría o de blasfemia. El relacionar el origen del mal con el acto de violar la prohibición de comer del fruto de un árbol determinado dota a la comida de un nuevo significado: al convertirse en un fin en sí misma, deja de ser humana.

El relato de las tentaciones de Jesús muestra la unidad entre pan y palabra. La tradición judía, según la cual la *Torah* se constituye en pan, junto con la bendición (*brk*), conlleva el movimiento necesario para convertir en Palabra lo divino que existe en el pan. Al acercar la Palabra al pan, éste cobra sentido, se humaniza, pues para ser humano el pan debe tener un sentido. El pan sin sentido no tiene sentido, así como la palabra sin pan es una falacia. La Palabra, lugar del ser-comunitario, da sentido al pan, del mismo modo que el pan concretiza la Palabra. Fuera de la comunión (*koinonía*) con otras personas y con Dios, tanto el pan como la palabra pierden su sentido.

De ahí proviene también la vanidad (*vanitas*) que se manifiesta en la tentación de transformar piedras en pan. El pan, a partir del poder y como mera satisfacción del hambre, sin Palabra o, peor aún, en contra de la Palabra, no es verdadero alimento. La disposición para escuchar y vivir la Palabra -en lugar de sucumbir a la tentación de transformar piedras en pan a instancias de Satanás- implica para Jesús: “ángeles que le servían (*dièkónoun*)” (cf. Mt 4,11; Mc 1,13). Cuando nos vaciamos y nos despojamos es cuando se abre el camino a la presencia divina. Al contrario del milagro fácil y manipulador del misterio, la presencia divina en medio de la creación se manifiesta en Jesús como algo discreto (quénose): vive de la Palabra de Dios más que de su propio poder, dando fe del misterio escondido, no espectacular. En vez de piedras, hay panes. Éstos se multiplican al ser repartidos entre todos. Su objetivo, por tanto, no es la acumulación particular, sino que dependen de que alguien los utilice y los reparta, pese a que son pocos. Lo crístico, lo divino y la relación con Dios no están en el engrandecimiento, sino en la ofrenda compartida, al servir la mesa. Participar de la mesa de Jesús es extenderla a más gente, permitir que otros puedan comer, es realizarse preparando la mesa para quien está hambriento. Una mesa así acaba en fiesta, en banquete donde confraterniza la humanidad y el misterio divino.

Al presentar a Jesús como *ho diakonôn* (el que sirve [en la mesa]), Lc 22,27, o como aquel que ha venido no para “ser servido [*diakonethênai*], sino para servir [*diakonêsai*]” (Mc 10,45; Mt 20,28), los evangelios ponen de manifiesto la relación básica entre Jesús y el ser-

vir la mesa. Incluso en los textos sobre la aparición del Resucitado, el partir el pan o el acto de comer se presentan como señales que confirman la resurrección. El evangelio de Juan refleja la misma idea en la fórmula “pan de vida”, al hacer una lectura teológica, en forma de *midrash*, de la multiplicación de los panes. En el gesto del lavatorio de pies se visualiza tanto el significado del servicio como la entrega del cuerpo y de la sangre, de la narrativa y de la palabra sinóptica sobre el pan y el cáliz en la última cena. Jesús de Nazaret debe entenderse como la manera en que Dios se inclina sobre la humanidad carente y necesitada, para restaurar sus fuerzas. Caracterizar así a su hijo implica asumir la *diakonía* aplicada a la humanidad.

Dar de comer a los hambrientos es, por lo tanto, la forma de confesión práctica en el Maestro-Servidor). “¿Cuándo no te servimos (*diè-konêsamen*)?”, preguntan los rechazados en el discurso del juicio final (cf. Mt 25,44). Vivir para los demás, teniendo en cuenta su vida, y considerar que la vida de las otras personas forma parte de la propia existencia refleja la fe en aquel que vino para servir la mesa y no para ser servido. Evocando el famoso icono trinitario de Rublev, se puede decir que en la sociedad actual se adora a la trinidad divina al servir la mesa a los peregrinos que pasan por las favelas, por las calles, los campamentos y chabolas.

Por último, a la luz de lo ya expuesto, cabe apuntar que el hambre de sentido, tantas veces reclamada hoy en día, pasa por el sentido de la comensalidad. Aceptar el rostro hambriento como el otro rostro de uno mismo es empezar a encontrarse consigo mismo. Así pues, la madurez personal, social y fiel implica la capacidad de servir a los demás en la mesa, de hacer propia el hambre ajena, de disponer la mesa para muchos, y, en última instancia, para el propio misterio divino, para el Absoluto. La eucaristía se convierte en principio y culminación de las mesas de la comida, de la política, de la ciencia, de las religiones y de la economía nacional e internacional. La mesa, para la humanidad, más que una cuestión tecnológica, constituye una cuestión de sentido de la existencia humana.

(Traducido del portugués por Jaione Arregui)

ALIMENTO EN MEDIO DE LA VIOLENCIA. LOS RELATOS BÍBLICOS SOBRE ELÍAS

En ninguna otra tradición narrativa de la Biblia hebrea aparece el motivo de comer y beber con tanta frecuencia como en las historias relativas al profeta Elías y a su sucesor Eliseo¹. En las páginas siguientes voy a concentrarme (dentro del marco de una aproximación al texto históricamente informada, que practica el análisis narrativo y presta atención a la intertextualidad intrabíblica) en el ciclo de Elías de 1 Re 17-2 Re 2, y a

* MARIE-THERES WACKER es catedrática de Antiguo Testamento y de Investigación teológica sobre las mujeres en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster (Alemania). Es autora de numerosas publicaciones sobre la interpretación feminista de la Biblia, sobre el diálogo entre judíos y cristianos y sobre el debate en torno al monoteísmo de Israel.

Dirección: Katholisch-Theologische Fakultät, Seminar für Theologische Frauenforschung, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Hüfferstr. 27, 48149 Münster (Alemania). Correo electrónico: femtheo@uni-muenster.de

¹ El “ciclo de Elías” (1 Re 17,1-2 Re 2,18) está engranado con los relatos sobre el rey Ajab, del reino del Norte, y la reina Jezabel, relatos que empiezan en 1 Re 16,29 y que se extienden hasta 1 Re 22,40 (fin de Ajab) o 2 Re 9,37 (fin de Jezabel). La figura de Eliseo aparece por primera vez ya en 1 Re 19,16.19-21; un ciclo de relatos sobre Eliseo empieza con 2 Re 2,1-18 (que simultáneamente sirve de conclusión al ciclo de Elías) y llega hasta 2 Re 8,15). Con 2 Re 8,16 empieza un nuevo bloque narrativo en el cual Eliseo sólo aparece una vez (9,1s), pero impulsa los posteriores acontecimientos de la “revolución” de Jehú. El arco narrativo termina con 2 Re 13,14-21+22-25, donde se cuenta la muerte de Eliseo y el fin de Jazael, que con el apoyo de Eliseo había llegado a ser rey de Aram (cf. 2 Re 8,7-15 y ya 1 Re 19,15).

intentar examinar los múltiples planos de significado del motivo del alimento².

Elías: la palabra de Dios en un mundo de violencia

La figura de Elías aparece en el escenario textual en 1 Re 17,1 como un relámpago, sin introducción alguna. Se identifica como profeta mediante la transmisión de una palabra de Dios, palabra que él arroja contra el rey que a la sazón reinaba en el reino del Norte, Ajab: vive el Dios de Israel que en estos años no caerá lluvia alguna. Este desafío se sitúa sobre el trasfondo de los versículos precedentes relativos al comienzo del reinado de Ajab: éste ha construido un altar a Baal (16,32), le ha rendido culto (16,31) y con ello ha reconocido el poder de este dios. Pero esto es algo que el Dios de Israel no tolera; su profeta anuncia que no habrá lluvia. Con ello se evocan imágenes de falta de agua, de sequía y de la consiguiente hambruna. El rey Ajab tiene en su mano el influir en el destino de su país; de su comportamiento político-religioso depende en lo sucesivo el agua y el grano, la vida o la muerte en su reino.

La figura de Elías se sitúa, desde la primera hasta la última escena del ciclo, dentro de un contexto narrativo de violencia religiosa en el ámbito de la política interior y de violencia bélica en el de la política exterior, violencia que procede de los respectivos gobernantes, pero en la que también está implicado Elías mismo en virtud de su actuación. El marco de su aparición parece encajar con ello: tan repentina y “tempestuosamente” como llegó, se retira. Verdad es que su “ascensión al cielo” en un carro de fuego (2 Re 2,1-18) se puede interpretar como salvación del profeta; pero éste deja tras de sí un mundo en el que la miseria y la injusticia siguen dominando. Más notable aún es que precisamente mediante el motivo del alimento se vinculen con esta imagen aspectos contradictorios.

Comida-alimento y signos de la cercanía de Dios

La primera pequeña unidad narrativa (17,2-6) nos lleva a un arroyo caudaloso más allá del Jordán, y con ello muy lejos de la residencia del rey. Hasta allí ha de irse Elías en respuesta a una palabra

² Presupongo, sin ahondar más en ello desde el punto de vista histórico-crítico, que los relatos sobre Elías en su contexto actual son el resultado de un proceso de formación con varias fases.

de Dios; allí tiene que beber, y también comer, ya que los cuervos le abastecen de pan y carne por orden de Dios. Elías, pues, no tiene que padecer debido a la sequía que en todos los demás lugares del país resulta ya perceptible para seres humanos y ganado. La cercanía a los animales, que Elías vive en este momento, quizá se considere como una característica especial de los profetas³. Al mismo tiempo, esta escena tiene un elemento prodigioso: es el cielo, por decirlo así, quien suministra a Elías su comida, lo mismo que en otro tiempo maná y codornices al pueblo de Israel en el desierto (Éx 16,8-35). Ésta es la primera vez que dentro de las historias sobre Elías se habla de una comida particular, que mantiene con vida de manera absolutamente básica, pero que más allá de eso remite a la estrecha relación existente entre Elías y su Dios.

Comida-alimento y signos de abundancia

La segunda pequeña unidad narrativa (17,7-16) empieza haciendo referencia a la escasez cada vez mayor de agua. En esta escena se saca completamente a Elías del país de Ajab, hasta Sarepta, en la región fenicia, y se centra la atención en la miseria de una viuda, miseria que amenaza ya su vida. La mujer ya sólo puede hornear para ella y su hijo una última torta de pan y ver luego llegar su muerte por hambre. Sin embargo, Elías le pide que comparta con él lo último que tiene, y ella accede a su petición. A continuación vuelve a suceder algo prodigioso: los tres tienen bastante para comer.

El comienzo de la historia compara la viuda a los cuervos: también ella es un instrumento enviado por Dios para cuidar del profeta. Pero la cosa no se queda en el ámbito de lo instrumental: en la historia como tal, en efecto, es de decisiva importancia que la mujer no se limite a dejar al forastero en la puerta de la ciudad, sino que lo trate como un huésped pese a su situación de extrema miseria. La fenicia trata a Elías tal como se estipula en las instrucciones del Dios de Israel. Ella, la no israelita, cumple la Torá de Israel, mientras que el rey de Israel pisotea los mandamientos de Dios. Por eso en la tierra de Baal puede ella, la mujer fenicia, experimentar el poder del Dios de Israel. También ahí la comida mantiene con vida de manera absolutamente básica, pero con su abundancia señala la presencia de Dios.

³ Véase la burra del profeta Balaán, que intenta proteger a éste de la ira de Dios (Nm 22,22-35), y véase también Mc 1,13 (Jesús entre los animales del campo).

La tercera unidad narrativa (17,17-24) sitúa, junto a la amenaza que supone para la vida la falta de alimento, la amenaza vital que supone la muerte del hijo, del único que podría cuidar de la viuda cuando ésta ya no estuviera en condiciones de hacerlo por sí misma. El Dios de Israel muestra de nuevo su poder a través del profeta, de manera que la mujer confiesa a este Dios.

Comida-alimento y signos de resistencia

El nuevo inicio de 18,1 vuelve a juntar a Elías con Ajab. El profeta ha de anunciar al rey que el tiempo de sequía llega a su fin. Pero, antes de que ambos se encuentren, dos escenas (18,2-6.7-16) ilustran la situación en el país y en la corte. El rey en persona y Abdías, el mayordomo de palacio, se ponen a buscar fuentes de agua en las que quizá crezca todavía algo de hierba para salvar al ganado. La difícil situación ha alcanzado en este momento, en el tercer año de sequía, un clímax amenazador que empieza ya a repercutir en la vida de los animales.

Pero también se habla de otra situación difícil que amenaza la vida de los seres humanos: una persecución religiosa que parte de la corte real. En estas circunstancias, el mayordomo de palacio ha intervenido suministrando comida y bebida a cien profetas de YHWH a los que pudo librar de la ejecución decretada en todo el Estado (cf. 18,4.13). Abdías (cuyo nombre significa “siervo de YHWH”) se ha puesto con ello del lado del Dios de Israel y ha salvado vidas humanas. La comida que él da mantiene con vida y al mismo tiempo es símbolo de la resistencia política(-religiosa).

Dos mujeres que suministran alimento

En estos textos, la persona a la que se considera instigadora de la persecución religiosa contra el culto de YHWH es Jezabel, la esposa del rey oriunda de Fenicia. En las historias sobre Elías y Eliseo es presentada como una figura poderosa y al mismo tiempo sumamente malvada. Es el prototipo de la “mujer extranjera” que lleva al varón israelita al camino de la impiedad⁴: tras casarse con ella, Ajab da culto a Baal (1 Re 16,31), ella persigue a los profetas de YHWH

⁴ Sobre este estereotipo, véase también 1 Re 11,1 (las numerosas mujeres extranjeras que arrastraron a Salomón al culto a los ídolos) y especialmente Prov 5-7.

(18,4,13) al tiempo que protege a gran número de profetas de Baal y de Aserá a los que da de comer sentados a la mesa regia (18,19). Con ello se produce el contrapunto con la otra “mujer extranjera” de las historias de Elías, la viuda fenicia de Sarepta, que a su vez da de comer a un profeta⁵. En ambos casos, una mujer que suministra alimento: ello conduce en un caso a la vida para ella, su hijo y su profético huésped; en el otro, a la muerte violenta de sus adeptos proféticos (1 Re 18,40) y de sí misma (cf. 2 Re 9,30-37).

Carne y agua como signos de la demostración divina de poder

El primer encuentro entre el profeta y el rey desde que cesaron las lluvias está nuevamente marcado por el enfrentamiento (cf. 18,17-19). Ajab recrimina a Elías el haber hundido a Israel en la miseria, y relaciona esto con la catástrofe de la sequía que Elías había anunciado (cf. 17,1). El rey, por tanto, sitúa el problema en la palabra poderosa del profeta, con la cual se provocó la desgracia en el sentido más auténtico de la palabra. Pero Elías le devuelve la recriminación trasladándola al plano político-religioso, que, según el dinamismo del relato, determina desde el principio los acontecimientos. No caerá lluvia alguna hasta que se tome una decisión en la cuestión “Baal o YHWH”.

Esta vez también el pueblo del rey está incluido en el relato. Incluso desempeña el papel decisivo, es invitado directamente por Elías a tomar esa decisión y prorrumpe al final en la exclamación: “¡YHWH es Dios!”. Con ello se ha puesto del lado del profeta Elías, cuyo nombre significa “Mi Dios es YHWH”. En el clímax del aprieto resulta evidente que la conducta del monarca, centrada meramente en paliarlo, ya no basta: todos los miembros de Israel deben decidirse y contribuir a determinar democráticamente, por decirlo así, el curso de la política religiosa⁶.

⁵ Por consiguiente, por un lado está claro que la teología deuteronomista, en la que tiene su origen este contraste no difama indiscriminadamente a toda mujer no israelita. Por otro lado, Kyung-Sook (1998) señala que evidentemente esta teología tiene dificultades con el poder de las mujeres, o bien con las mujeres poderosas, y las denuncia narrativamente (cf., además de Jezabel, Atalía en 2 Re 11 o Maacá en 1 Re 15,9-13).

⁶ Este elemento narrativo del pueblo entero que en ese instante toma una decisión permite también deducir el origen independiente del relato sobre el “juicio de Dios en el monte Carmelo”; pero dentro de la estructura del texto actual se puede interpretar tal como hemos propuesto.

La decisión se tomará en el “monte Carmelo” (cf. 18,20-40). No es preciso discutir aquí si con esa denominación se hace referencia a un lugar histórico dotado con un santuario. Si el relato escoge un monte como lugar de la decisión seguramente se debe a que se tenía la noción de que el monte era para Baal, y también para YHWH, el lugar predilecto de su epifanía, y por tanto apropiado para la “prueba sacrificial” descrita en el texto. A ambos se les ofrece en sacrificio un toro puesto sobre una pila de leña. En este punto ya no se habla de la escasez de agua de los animales; hay agua suficiente incluso para llenar la zanja que se ha hecho alrededor de la víctima. Estos rasgos narrativos sacan de su contexto la escena del Carmelo como un tiempo y un espacio especiales; se trata, a todas luces, de una situación excepcional⁷. En este caso en particular, la carne y el agua no sirven de alimento a nadie: ambos se convierten en objeto de demostración del poder mayor de Dios, que se muestra en el fuego que desciende del cielo y consume ambas cosas.

El alimento como anticipación del final de la carestía

La última escena del capítulo 18 (18,41-46) cuenta la llegada de la lluvia. Elías exhorta a Ajab a comer y a beber, pues ya se puede percibir el rumor de la lluvia. El rey debe hacer, por tanto, lo que para muchos de su entorno resultaba ya imposible debido a la hambruna, y con ello ha de anticipar que a partir de ese momento las cosas volverán a su equilibrio. La acción de comer y beber del rey se convierte en el signo del final de la catástrofe y en el anticipo del tiempo venidero, en el cual todos volverán a disponer de alimento.

Alimentación celestial para una nueva vida

Esto que los exegetas llaman la “sección de la sequía” de 1 Re 17-18, cuyo arco se tensa con el motivo de la desaparición y reaparición de la lluvia, está unido con mucho arte al capítulo 19, especialmente en lo que respecta al motivo del alimento, que en los demás capítulos del ciclo de Elías no desempeña ya papel alguno.

Por más que tras la escena final del capítulo 18 la sequía haya tocado a su fin, todavía no ha terminado la persecución religiosa proce-

⁷ Así cabe entender la escena a partir de su contexto sin tener que negar que dicha escena probablemente contiene una tradición anterior, independiente del contexto actual.

dente de la corte de Samaría y narrativamente vinculada con la figura de Jezabel. Si sobre la conciencia de ésta pesa el asesinato de los profetas de YHWH, Elías ha ordenado el degüello de los profetas de Baal, a lo cual Jezabel responde a continuación amenazando con matar a Elías. El profeta tiene que retirarse nuevamente de las proximidades de la corte (19,1-2).

Elías huye al sur de Judá, mucho más allá de la esfera de poder de Ajab y Jezabel. El relato de 19,3-8 corresponde a un primer plano del estado de ánimo de Elías, que se desea la muerte, se separa de su acompañante, va a una región desierta y yerma y se tiende allí, para, por decirlo así, anticipar su muerte con el sueño. En esta situación, sin embargo, experimenta un fortalecimiento proveniente de un mensajero de Dios. Elías recibe agua en un jarro cuya denominación hebrea hace pensar en el jarro del aceite de la viuda fenicia, y una torta de pan como la que ésta le preparó (19,6; cf. 17,12-14). En virtud de estas referencias textuales retrospectivas, el mensajero de Dios recibe un rostro humano; pero también sucede lo contrario: que la viuda queda envuelta en el resplandor de una mensajera de Dios. Para Elías, esta alimentación nuevamente prodigiosa supone nuevo ánimo para seguir viviendo, ánimo con el cual podrá afrontar el largo camino que le espera.

En un segundo plano, dentro de la descripción de esta escena se pueden descubrir elementos de un rito de transición (*rite de passage*), en virtud del cual la meta del camino, el monte de Dios, pasa a estar en el centro. Primero Elías deja atrás a su criado (19,3) y con ello se queda solo, abandonado a sus fuerzas. Luego se dirige al desierto, lejos de la tierra habitada, a un lugar donde las plantas que se pueden encontrar son cada vez más escasas, y allí se acuesta para dormir (19,5). Mientras duerme oye la voz del mensajero de Dios y experimenta un fortalecimiento gracias a la comida y la bebida. Con ello este sueño tiene un doble significado: el de un acontecimiento salvador y el de la trasposición de un umbral que lleva hasta el lugar que a partir de este momento se convierte en la meta del camino de Elías por el desierto: el monte de Dios. Y al revés: sólo gracias a la alimentación celestial, que se produce dos veces en este umbral, llega Elías a ser capaz de ponerse en camino hacia el encuentro con Dios.

Comida de despedida, ruptura, alimentación milagrosa

La historia de la aparición en el monte de Dios (19,9-18) seguramente se ha de entender, como se ha señalado a menudo en la lite-

ratura exegética, como una manera de salir al paso de maneras excesivamente fijas de entender las formas en que el Dios de Israel se da a conocer: no es en la tormenta, ni en el terremoto (!), ni en el fuego, sino, con la paradójica formulación de Martin Buber, en una “voz de tenue silencio”. En su cuidado por hacer a YHWH audible, pero no visible, la escena recuerda además la aparición de Dios a Moisés que también se produjo en una cueva en el monte de Dios (Éx 33,18-23). Con ello, esta escena tiene dimensiones que van mucho más allá del contexto de las historias sobre Elías, pues confieren a éste los rasgos del profeta como Moisés (cf. Dt 18,18) y además plantean una cuestión fundamental: cuál es la manera adecuada de hablar de Dios. Dentro de su contexto en el ciclo de Elías, la epifanía de YHWH está vinculada a una encomienda de gran calado: el profeta ha de intervenir en la gran política ungiendo reyes y al mismo tiempo ocuparse de su sucesor profético que llevará adelante su misión.

De la realización de esta tarea habla la última escena del capítulo 19 (19,19-21). Eliseo está arando los campos cuando Elías le propone que le siga al echarle encima su manto de profeta. Eliseo reacciona ante esto dando una comida que al principio causa una impresión extraña: sacrifica los bueyes con los que trabaja, asa la carne valiéndose del yugo y se la da a comer “al pueblo” (19,21). En el contexto del relato, este don de alimento en abundancia tiene el carácter de una comida de despedida con la que Eliseo licencia a su gente, y quizá tenga además el carácter de una supresión completa de la vida que ha llevado hasta entonces, de una destrucción de los medios materiales de subsistencia con los que hasta ese momento se ha sustentado a sí mismo y a su familia. Pero en esta referencia previa a las historias sobre Eliseo vuelve a aparecer ya la dimensión de la alimentación prodigiosa: la pequeña escena de 2 Re 4,42-44 describe con las mismas palabras cómo Eliseo dio de comer “al pueblo” (en ese momento, el grupo de aquellos con los que vive): esta vez con muy poco, y pese a ello todos quedaron saciados.

Eliseo: alimento contra la indigencia

También en el ciclo de Eliseo sigue siendo fundamental el motivo del alimento, que se inserta dentro de la temática de la vida y la muerte. También en este caso se halla concentrado en la primera parte del ciclo (2 Re 2,19-8,15), más exactamente en los capítulos 4 y 6-7. El conflicto político-religioso, que tan intensamente marca las historias

de Elías, no desempeña prácticamente papel alguno en estos relatos; sólo vuelve a tener una función a partir de 2 Re 9. En lugar de eso, en las historias sobre Eliseo que giran en torno al motivo del alimento se hacen visibles otros conflictos; éstos tienen una carga más concreta y menos simbólica⁸.

Los relatos de 2 Re 6-7 no cuentan con analogías en el ciclo de Elías. En una tensa situación de política exterior, Eliseo recomienda al rey que no mate a un grupo de espías arameos que han sido detectados, sino que los agasaje como a reyes –y que de ese modo nada violento, pero sumamente irónico, les haga entender que frente al contraespionaje de Israel no tienen ninguna posibilidad (6,1-23)–. Luego, en el marco narrativo de un asedio militar que tiene como consecuencia una agobiante hambruna, se llama la atención del lector sobre dos mujeres que en un acto de suprema desesperación mataron y se comieron al hijo de una de ellas, y esta espantosa miseria se pone en relación con el fracaso del rey. Por el contrario, de Eliseo procede la imagen esperanzadora de alimento sobreabundante, que se hace realidad poco después con el milagroso levantamiento del asedio (6,24-7,20).

En los relatos de 2 Re 4 reaparecen una serie de motivos ya conocidos por las historias sobre Elías. También Eliseo se encuentra con una viuda en apuros (2 Re 4,1-7). La escena en que fluye prodigiosamente el aceite, con cuya venta la mujer puede librar a sus hijos de la servidumbre por deudas, no posee, sin embargo, el doble sentido de la escena paralela que tiene como protagonista a Elías en 1 Re 17,7-14, sino que va encaminada, de manera muy directa y concreta, a la situación sociopolítica de apuro de la viuda y a su eliminación merced a la ayuda profético-divina. También la historia sobre la mujer de Sunén que da de comer al hombre de Dios, y a cuyo hijo revive Eliseo (2 Re 4,8-37), recuerda la historia correspondiente sobre Elías en 1 Re 17. En el ciclo de Eliseo, sin embargo, la interacción entre la mujer y el hombre de Dios tiene una función mucho más relevante. Además queda subrayada la fuerza taumática del profeta, que se muestra dueño y señor de la vida y la muerte (y que de este modo recibe también rasgos que causan espanto; basta con leer 2 Re 2,23-25). También los demás relatos que giran en torno al motivo del alimento parecen marcados por este acento: en un período de hambruna, Eliseo provee milagrosamente de pan a la comunidad profética en

⁸ Desde la perspectiva histórico-crítica se considera que las historias sobre Eliseo son más originales y que las historias sobre Elías emparentadas con ellas las imitaron.

la que vive, y la salva de una comida envenenada (4,38-41). Según la descripción que de ella se hace, dicha comunidad combate la injusticia social y la indigencia material; de ahí que posea rasgos de una contrasociedad.

Jesús tras las huellas de Eliseo

Resulta imposible dejar de oír, allí donde en los evangelios se dice de Jesús que alimentó milagrosamente a sus seguidores, el eco de la “multiplicación de los panes” de Eliseo⁹. Las historias sobre Jesús tienen en común con esta tradición la porción de utopía realista de que, al menos en el pequeño círculo de los seguidores del profeta, en concreto ya nadie tiene por qué pasar hambre, porque entre ellos comparten cuanto se necesita para vivir. Es más, con la pequeña anotación “comieron y sobró” (2 Re 4,44), la historia sobre Eliseo contiene ya esa manifestación de la abundancia que convierte los relatos neotestamentarios sobre alimentaciones milagrosas en historias sobre la eucaristía, recuerdo agradecido de la comunión de mesa de los primeros creyentes en Cristo, comunión con la que celebraban la aceptación del señorío de Dios. Si en los evangelios se recuerda a Elías –además de por su importancia como profeta del tiempo final¹⁰ y como representante de la profecía en general¹¹– por su poder sobre la enfermedad y la muerte¹², en el caso de Eliseo, por lo visto, los primeros creyentes en Cristo encontraron el punto de contacto en su comunión profética de mesa, en virtud de la cual se hacía posible la vida frente a un mundo de violencia.

Lecturas recomendadas

Cohn, Robert L., “The Literary Logic of 1 Kings 17-19”, *JBL* 101 (1982) 333-350.

Crüsemann, Frank, *Elia – die Entdeckung der Einheit Gottes. Eine Lektüre der Erzählungen über Elia und seine Zeit*, Kaiser-Taschenbuch 154, Gütersloh 1997.

⁹ Cf. Mt 14,13-21; 15,32-38 con sus paralelos, y 2 Re 4,42-44.

¹⁰ Cf. la pregunta, frecuente en los evangelios, acerca del regreso de Elías.

¹¹ Cf. la historia de la transfiguración, en Mc 9,2-8 y paralelos.

¹² Cf. la referencia directa de Lc 4,25-26 a 1 Re 17,6ss; pero compárese también Lc 7,11-17 con 1 Re 17,17-24 y 2 Re 4,32-37.

Lee, Kyung Sook, "Die Königs-Bücher. Frauen-Bilder ohne Frauen-Wirklichkeit", en Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker (eds.), *Kompendium feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, pp. 130-145 (en la editorial Eerdmans se está preparando la traducción al inglés).

Vock, Ursula, "Versorgung und Lebenslust. Predigt über 1. Kö. 17,8-16", en Heidi Bernhard Filli y otros (eds.), *Weiberwirtschaft. Frauen – Ökonomie – Ethik*, Lucerna 1994, pp. 121-138.

Werlitz, Jürgen, *Die Bücher der Könige*, Neuer Stuttgarter Kommentar AT 8, Stuttgart 2002.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

SOBRE LA PROFUNDIDAD DEL HAMBRE

Introducción

El evangelio de Marcos relaciona la última cena de Jesús con el anuncio de la traición de Judas. De la acción de aquel que le “entregará” a “tomad, esto es mi

* ANNE FORTIN es profesora de Teología reflexiva en la Facultad de Teología y Ciencias de la Religión de la Universidad de Laval, Québec (Canadá). También es titular de la cátedra para la enseñanza y la investigación sobre la inteligencia de la fe en la modernidad, que está dedicada a la formación de sacerdotes y agentes de pastoral. Sus campos de investigación son la cristología y la Trinidad, como también la práctica de la lectura de textos bíblicos y de la tradición desde una perspectiva semiótica.

Entre sus más recientes publicaciones destacamos: “Parler de Dieu et du Christ, un défi ecclésial pour la dogmatique”, *Laval théologique et philosophique* 60 (2004) 65-79; “Hommage à Raymond Lemieux: la Bible comme leerte d’amour volée”, con la colaboración de Christine Lafèche, en *Dire l’impensable, l’Autre. Pérégrinations avec Raymond Lemieux*, bajo la dirección de Anne Fortin y François Nault, colección “Notre Temps” 58, Médias-paul, Montreal 2004, pp. 71-116; “Faire circuler la parole dans l’espace public”, en *Précis de théologie pratique*, bajo la dirección de Gilles Routhier y Marcel Viau, colección “Théologies pratiques”, Novalis/Lumen Vitae, Montreal/Bruselas 2004, pp. 289-306: “Laisser parler la parole (Mc 2,2). Une pratique réglée de lecture du texte biblique au service de la vie de l’Église”, *Sémiotique et Bible* 115 (2004) 4-28.

Dirección: Facultad de Teología y de Ciencias de la Religión, Universidad de Laval, Québec, G1K7P4 (Canadá). Correo electrónico: Anne.Fortin@fts.ulaval.ca

cuerpo”, dos gestos se oponen, se establecen dos lógicas “eucarísticas”. Mediante la ilustración de estos dos modos de aprehender la realidad abordaremos la institución de la eucaristía, una ilustración que se apoyará en la definición de signo realizada por san Agustín, que es el fundamento sobre el que toda la tradición posterior ha desarrollado su reflexión sobre los sacramentos. Para llevar a cabo esto, presentaremos en primer lugar el símbolo principal de la Cena, es decir, el pan, en una relectura de ciertos pasajes del evangelio del Marcos, que nos conducirá a una reflexión sobre el alcance de la eucaristía en cuanto relato.

El símbolo del pan (Mc 6,30-44; 8,1-9)

El símbolo del pan evoca inmediatamente las dos multiplicaciones de los panes en el evangelio de Marcos. En el capítulo 6, Jesús, viendo la gran muchedumbre, “sintió compasión de ellos, pues eran como ovejas que no tienen pastor, y se puso a enseñarles muchas cosas”. Las horas pasan y el hambre se acrecienta con la escucha de la palabra de Jesús. Los discípulos quieren despedirlos para que puedan comer, pero Jesús se sitúa de forma diferente ante el hambre de la muchedumbre. “Dadles vosotros de comer”: él devuelve a los discípulos su capacidad de dar. El hambre no se reduce a un espacio vacío que hay que llenar; ella hace entrar, más bien, en el vínculo del don. Jesús sitúa así a los discípulos en su papel de pastor ante la muchedumbre que aguarda una relación que no es reducible a la satisfacción de una necesidad. Esta actitud pastoral pone de relieve la diferencia entre la reacción de Jesús y la de sus discípulos: la dinámica del don, por una parte, y, por otra, la resignación, la impotencia y la irresponsabilidad. Cuando los discípulos han sido “reconocidos” por la muchedumbre como pastores junto a Jesús, éste los restablece en la especificidad de la posición de pastor entre las ovejas, en la posición del don. Se trata de la gratuidad, en contraste total con el intercambio, el aspecto mercantil.

A esta lógica del don se añade otro elemento: la apertura del espacio que se hace posible cuando Jesús toma la palabra (“Levantó los ojos al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y se los fue dando a los discípulos...”). La fragmentación de la horizontalidad y la apertura a la verticalidad: la dinámica del don inscribe los objetos de este don en un espacio diferente que hace intervenir a un tercero, lo que permite la circulación del don. Así la realidad se transforma, se desplaza la relación al espacio que rige las relaciones, es decir, acontece lo que llamamos propiamente el “milagro”.

El espacio abierto del hambre provoca, por tanto, dos lógicas: la del intercambio y la del don. Una lógica binaria, mercantil, y una lógica ternaria, en la que se perfila el espacio trinitario en su dimensión de circulación¹. El espacio abierto revela la naturaleza del vínculo entre los sujetos (ovejas-pastor), es decir, cómo la carencia señalada por el hambre es recibida y comprendida, a qué tipo de fe induce. Lo que aparece entonces es que los objetos por sí mismos –su acumulación– no pueden satisfacer el hambre, y que la dinámica trinitaria crea una nueva relación con el hambre, como con todo sufrimiento, con todo lo que afecta a lo humano, sin eliminar el peso de la humanidad. Jesús no separa los dos gestos –el don de su palabra y el don del pan–, al dirigirse al mismo espacio del sufrimiento, el físico y el espiritual. Pero los discípulos no comprenden nada de esto, pues tienen el corazón endurecido.

La segunda “multiplicación de los panes”, en el capítulo 8, plantea aún más radicalmente lo que está en juego en esta hambre: “Si los envío a sus casas en ayunas, desfallecerán por el camino”. Y de nuevo encontramos la misma secuencia: Jesús dio gracias, los partió y se los dio a los discípulos para que los repartieran. Enseña así el movimiento del don a los discípulos instituyéndolos como donantes en la lógica de una palabra abierta a un tercero. He aquí cómo se encarna la palabra, cómo Jesús hace que acontezca una realidad nueva por el don de su palabra, de la que el pan se convierte en un símbolo. He aquí cómo “para toda palabra de parte de Dios no hay nada imposible” (Lc 1,37).

Esta perspectiva sobre el símbolo del pan permite comprenderlo de otro modo en el relato de la institución, en donde aparece unido al símbolo del vino. Este símbolo, dramático, remite en sí mismo a la parábola de los viñadores homicidas, que hemos de abordar antes de llegar a la última cena.

La parábola de los viñadores homicidas

La parábola de los viñadores homicidas introduce el fruto de la vid. En esta parábola, el fruto de la vid se convierte en una puesta en juego del poder aislado del gesto del don; ni siquiera se inserta en la lógica del intercambio, pues es objeto de posesión y apropiación fuera de toda relación, incluso fuera del ámbito de las relaciones

¹ Agustín, *La Trinidad*, Bibliothèque augustinienne, 2ª serie, tomos 15 y 16, Desclée de Brouwer, París 1955.

mercantiles. Constituye el punto límite con relación a los objetos, en el que se está dispuesto a matar a todo sujeto que obstaculice la apropiación del objeto. El fruto se transforma en herencia sin filiación, sin vínculo, fuera de todo compromiso. El objeto queda encerrado en la codicia, su valor se centra en sí mismo. La codicia *sustrae*, por tanto, el objeto a toda interacción, a toda vida. La heredad no conserva sino la muerte de su significado original, aquella muerte provocada por tomar el fruto inmediatamente. La parábola describe cómo los seres humanos beben “el fruto de la vid” en el espacio-tiempo del homicidio, reduciéndolo a sangre derramada para la muerte. El no beber más del fruto de la vid hasta el día en que se beberá de nuevo en el Reino de Dios (Mc 14,25) consiste, por tanto, en sacarlo de la relación de objetivación donde los seres humanos lo han encerrado, para reinsertarlo en el espacio del vínculo filial, el Reino de Dios, y en el tiempo de la novedad de una Alianza a favor de los seres humanos y no en contra de ellos. La apropiación de la heredad, la viña, por unos impostores suspende el disfrute de este fruto por los verdaderos herederos: será bebido, por consiguiente, en el Reino de Dios, es decir, en otro tiempo y en otro espacio.

Pero ¿qué nexos puede establecerse entre el símbolo del pan, tal como aparece en el texto, y el símbolo del vino, el fruto de la vid? Y, sobre todo, ¿en qué episodios aparecen relacionados con el de la Cena? Es necesario examinar el gesto de Jesús para comprender estos nexos.

La Cena

La Cena no habla del hambre ni de una heredad, puesto que se trata del ritual de la Alianza. El espacio de apertura no es explícitamente el del hambre, sino el de la necesidad de la salvación, reiterada y reinscrita en la temporalidad mediante un banquete ritual. Sin embargo, éste evoca un espacio análogo al del hambre por la apertura de un espacio necesitado de salvación. ¿Cómo se inscribe el pan en este espacio? Y ¿cómo se inscribirá el vino en cuanto heredad, en cuanto premisa del Reino de Dios? ¿Cómo permitirá que se identifiquen y se nombre a los herederos?

Mientras que los “asuntos de los panes” permitían la inscripción en la lógica del don entre los seres humanos, la Cena sitúa el don del pan en la lógica de la Alianza. Éste ya no será solamente el pan de vida sembrado y recogido que será donado, sino que será un pan que lleva el peso de la muerte y un cuerpo donado para la vida. ¿Cómo la

posición de la vida y de la muerte han llegado a radicalizarse hasta este punto en el símbolo del pan? Pues porque entre los panes de las “multiplicaciones” y el pan de la Cena se encuentra la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), donde el fruto de la vid se ha cargado de odio, muerte y sangre derramada. Y si los discípulos no habían comprendido en absoluto el asunto de los panes, por una triste paradoja, los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos, todos ellos, en la parábola de los viñadores “comprendieron que era por ellos por quienes había dicho la parábola” (Mc 12,12). Lo que se urde en la Cena es la apertura de la salvación a la unión con el pan, la palabra, el cuerpo entregado y la sangre derramada. La Cena conjuga la euforia del don del pan y de la vida sobre el trasfondo de la sangre derramada, que es consecuencia de la impostura, de la apropiación. La segunda Alianza lleva todas estas dimensiones al núcleo de la apertura del hambre, allí donde el ser humano espera siempre ser escuchado en su grito hacia Dios.

El pan-signo

El pan dado no se reduce, por consiguiente, a un objeto, pues lo que los textos bíblicos nos recuerdan es que el pan no existe fuera del gesto del don llevado por la palabra humana hacia Dios. El pan no puede siquiera colocarse en la sola economía de mercado, pues se hace algo imposible para el ser humano, como lo muestra el desconcierto de los discípulos. Sin embargo, “ninguna palabra de Dios es imposible” (Lc 1,37): al inscribir su palabra en la palabra dada por Dios a los seres humanos, la palabra activa de la gracia que se dirige y se abre a Dios transforma lo real inscribiendo el verbo entre los seres humanos y transforma, de este modo, el pan en presencia de esa palabra.

Este retorno al texto bíblico nos permite retomar con una nueva perspectiva la definición tradicional del signo de la eucaristía dada por san Agustín: “Signo es aquello que se presenta en cuanto tal a los sentidos y al mismo tiempo presenta una cosa diferente a sí mismo al espíritu”². Toda la tradición gira en torno a esta definición, que nosotros asumiremos en nuestro trabajo en tanto que teoría del signo más que según sus diferentes desarrollos en la historia.

En efecto, Agustín propone una definición de signo que vincula “aquello que se presenta” a aquel que lo recibe: los dos aspectos o

² Agustín, *De doctrina christiana*, II, I, 2, Institut d'études augustiniennes (Bibliothèque augustinienne, 1^a serie, 11/2), París 1997.

partes de la definición implican que la relación con respecto al significado, con respecto a un saber, no puede descodificarse inmediatamente, porque esta relación implica su travesía hasta el sujeto que la recibe. “El espíritu”, en la definición de Agustín, es el conocimiento de un sujeto interpretado en tanto que punto de caída de *“aquello que se presenta”*. Por consiguiente, el sujeto tiene un papel que jugar, pues entre el “hecho del pan” y la lógica del don que se inscribe en él se abre el espacio de una palabra que hay que comprender, donde el sujeto debe tener “hambre”, es decir, encontrarse en un espacio en suspenso, en una necesidad de salvación para comprender aquello que se le dirige mediante este signo. “El espíritu”, la parte del ser humano que no se reduce a los “hechos”, integrará aquella *“otra cosa diferente”* a *“aquello que se presenta”* en su acto de recepción. Los textos de las multiplicaciones de los panes indican que se trata, por tanto, de liberar el signo del pan de su encierro en “el orden objetivo del valor”. Según la definición de Agustín, el signo no puede separarse de la relación con el que lo produce y con el que lo recibe. Por consiguiente, se encuentra “en el orden de lo arbitrario y de lo inútil, regido por el pacto”³, lo que no lo debilita, como ha podido pensarse en los últimos siglos impregnados de positivismo, sino que, por el contrario, lo constituye en un signo “para la vida” del sujeto humano.

Esta doble dimensión del signo, en tanto que significación y vínculo con el sujeto que lo interpreta, dice con otros términos lo que los textos bíblicos decían del signo de la eucaristía en cuanto significado –pan, palabra, cuerpo–, y en cuanto vínculo entre sujetos, del don a la recepción. El papel del propio don al pastor merece, así, destacarse ante la desviación posible que consistiría en aislar de los sujetos el signo en tanto que objeto: la frase “dadles vosotros mismos de comer” lleva a los discípulos a comprometerse con el don, a convertirse en responsables del don. Esta parte del gesto, subrayada también en el texto de la Cena por las dos menciones de “tomad”, resuena a *contrario* en el gesto de Judas que alarga la mano y toma sin que se hubiera dicho la palabra del don –en clara referencia a la apropiación de los viñadores homicidas–. En esta acción solamente se da la captura, la apropiación del pan y del cuerpo de Jesús para entregarlo, lo que destruye, hablando con toda propiedad, el mismo significado, y, al mismo tiempo, la heredad: ¿Dónde pone Judas la mano? ¿Sobre el Cuerpo de Cristo o sobre el cuerpo de Jesús? Lo que recibirá ¿será

³ Irene Rosier-Catach, *La parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Seuil, París 2004, p. 483. “Separar la relación con la cosa de la relación con el prójimo sería negar la unidad de la definición agustiniana tal como la entendieron los autores medievales”.

signo de vida o de muerte? El pan del que se apropia ¿mantiene aún el valor de don compartido?, o ¿no será otra cosa que mercancía de trueque? Parece que el gesto de captura de Judas no ha logrado tomar el Cuerpo de Cristo, que está siempre presente en la comunidad que rememora su muerte y resurrección. En el texto bíblico, el drama de la Cena vuelve a representarse en la escena del prendimiento: “Aún estaba hablando Jesús, cuando se presentó Judas (...) con espadas y palos”. La palabra se interrumpe y el cuerpo se reduce a objeto, pero la Palabra vivirá de otro modo, en otra parte, de otro modo, en los sujetos que hablan.

Así, el signo debe recibirse e interpretarse en la escucha que suscita, en la memoria que despierta. Entre la significación y el sujeto que la recibe se abre un espacio, concretamente el de una palabra pronunciada que se ha dado, pero que tiene que escucharse y reflejarse en aquellos que la comprenden. La palabra pronunciada tiene que encarnarse, este verbo debe hacerse carne en todos aquellos que lo escuchan⁴.

Por tanto, el pan porta la memoria del movimiento de la palabra de acción de gracias hacia el Padre. El signo saca, en consecuencia, el pan del registro de los objetos y permite el establecimiento de un vínculo entre “lo que se presenta” y la palabra pronunciada y rememorada, convocando a la escucha del sujeto en quien se hace carne el verbo.

La definición tradicional de Agustín da cuenta de un proceso de encadenamiento entre los diferentes aspectos que acabamos de mencionar. Así, el sujeto es convocado a interpretar el signo del pan para separarlo de una lógica mercantil y también de una lógica puramente sacrificial. El signo del pan no puede comprenderse sino a partir de las palabras que se han dicho, tanto desde el punto de vista de lo que dicen como desde el gesto del don. Es en este punto en el que interviene la memoria de las palabras pronunciadas por el sujeto de la fe: la memoria es un camino que restablece la relación del signo con la palabra pronunciada (“recordad lo que os dijo...” [Lc 24,6]). Pero sólo los sujetos que han sido convocados por esta palabra pueden atravesar este camino: la memoria no es un mecanismo abstracto que

⁴ “¿De qué sirve decir que Jesús no ha venido sino en la carne que ha tomado de María y no mostrar que también ha venido en mi propia carne?” (Orígenes, *Homélie sur la Genèse* 3,7 (SC 7bis, p. 140) [trad. esp.: *Homilías sobre el Génesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1999], citado en Joël Letellier, “Le contact avec la Parole de Dieu: force de guérison et de salut dans l’ouvre d’Origène”, *La vie spirituelle* 741, tomo 155 (2001), p. 627.

funciona solamente fuera de los sujetos. Así, al igual que el pan no es un simple “símbolo” que puede descodificarse automáticamente a partir de un sentido preestablecido que excluye su recepción por los sujetos que lo interpretarían como dimensión salvífica para su vida, de igual modo la memoria de las palabras pronunciadas no puede ejercerse fuera de los sujetos implicados en su peso de sufrimiento. La densidad del “sujeto” no se queda a la puerta en el memorial de la Cena: el don de la salvación se inscribe en la carne de los sujetos abiertos totalmente en el deseo de una apertura a “otra cosa” y no al intercambio mercantil. Pero aún habría que designar a este deseo del don, este deseo trinitario, más allá de la lógica del intercambio a la que el ser humano se somete siempre con demasiada facilidad. En efecto, si uno se atiene a lo que se ve de la lógica que riges el mundo, ¿se tiene la alternativa de reaccionar como los discípulos? Faltaría la Palabra de Jesús que cortocircuita esta lógica del mundo para que sea posible llegar a “creer” en este deseo profundo de cada ser humano, el deseo de una salvación gratuita. Así, Agustín sintetiza lo que acontece en el corazón del ser humano que experimenta el misterio de la eucaristía: “pues también nosotros nos hemos hecho cuerpo suyo, y, por su misericordia, lo que recibimos es lo que somos”⁵. Somos creados a imagen del Dios trinitario y lo que *nosotros* recibimos es esta “imagen restaurada” en *nosotros*.

Conclusión

De la primera a la segunda Alianza, ¿por que nos volvemos a contar siempre estos relatos? “Para que comprendamos desde qué profundidad hemos de gritar hacia ti.”⁶ Si Agustín justificaba de este modo sus *Confesiones*, un relato escrito para que se constituya el “nosotros” en un grito hacia Dios, también podemos entender en este sentido los relatos de los panes y del don: para comprender por fin la profundidad de donde debe surgir el grito, profundidad del hambre que hace desfallecer y morir, profundidad de la espera de la salvación, desde la profundidad de los tiempos recordados por el ritual de la Alianza. Más aún, este relato sitúa el vino en tanto que heredad para beber sola-

⁵ J.-M.-R. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de comunión*, Cerf (Cogitatio fidei 168), París 1992, p. 57 [trad. esp.: *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999]: “Lo que recibís es lo que sois en vosotros mismos por la gracia mediante la que habéis sido redimidos”.

⁶ Agustín, *Confesiones*, II, 3, 5.

mente en el Reino de Dios, un reino donde no reina el intercambio, el mercantilismo, sino el don en una dinámica trinitaria. Este vino aplaca y acrecienta la sed de Dios, la sed de pertenecer a un reino donde se constituye el “nosotros” de la pertenencia a los hijos e hijas de Dios en respuesta a la soledad anclada en una bipolaridad mercantil, en lucha contra una dinámica de donante-donante, sin un tercero que haga estallar este espacio reducido, cerrado, en una horizontalidad sin relieve, sin perspectiva, donde el sufrimiento no puede sino hacer morir, donde el descenso no puede gozar del impulso necesario para ascender.

El relato de la Cena se cuenta hasta nuestros días para anclar el grito hacia Dios allí donde se encuentran los seres humanos, en la aflicción profundamente angustiada. Se trata de celebrar la eucaristía para hablar de este sufrimiento tan concreto, mezclado con el hambre en el que se sumen tres cuartas partes de la humanidad y con la desesperación no menos tan igualmente repartida. El relato se da con el objetivo de hacer descender y subir a su lector desde lo profundo hacia Dios, para que el grito no se pierda en una falsa profundidad, una profundidad complaciente, una profundidad orgullosa de sí misma, una profundidad “espectáculo”. Ésta es la razón por la que el relato se convierte en un deber para con las hermanas y hermanos, para mostrar, dar y compartir el camino del grito hacia Dios. La eucaristía trata, así, de transformar la aflicción del descenso en camino compartido, de modo que el ser humano no permanezca encerrado y bloqueado en la aflicción del descenso. La eucaristía pretende crear las condiciones para el paso. La vida es confusa, el camino hacia Dios es confuso, y por ello la eucaristía propone una topografía para encontrarse a través de la confusión y emprender así un camino de salvación.

Por ello, la sangre vertida tiene que volver a investirse de otro sentido que el de la muerte violenta para no quedarse encerrada en una pura lógica sacrificial. Jesús redefinió la sangre, que lleva en sí una carga de violencia, ilustrada en la parábola de los viñadores, colocándola “en otra parte” y “más tarde”: no será bebida sino en otra parte, en el Reino de Dios, en otro tiempo que atraviesa retrospectivamente la temporalidad para alcanzarnos en nuestro hoy. No será bebida hasta que sea “nueva”, hasta que esté vacía de su carga de muerte para asumir en sí la apertura de la Alianza. La apertura de un espacio de salvación en medio de las contingencias humanas, en medio del hambre, de la desesperación, de la muerte, se realiza mediante el don de la palabra, del pan, el don del Cuerpo y de la Sangre. Si el pan produce el espacio de apertura de la Alianza que redefine los espacios sufrientes, el vino produce el tiempo nuevo del Reino que redefine, al contrario, nuestro tiempo de espera de la salvación.

El pan y la copa dadas portan consigo la memoria del hambre, de la muerte, de la heredad, del asesinato, y los inscribe en la apertura infinita de la Alianza y del Reino, siguiendo el modelo de la apertura trinitaria.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

EL PAN Y LA COPA:
PALABRA DADA PARA UN TIEMPO DE AUSENCIA

Compartir el pan, la palabra, las relaciones, son temas que nos vienen fácilmente a la mente para expresar el mensaje de la eucaristía; traducen también lo que entendemos como las orientaciones que Jesús dejó a sus discípulos. La

* LOUIS PANIER nació en Dole (Jura) el 8 de julio de 1945. Es profesor de Semiótica en el Departamento de Ciencias del Lenguaje de la Universidad Lumière Lyon 2. Pertenece al grupo de investigación SEMEIA, Equipo Lenguas, Sintaxis, Semántica, Semiótica, UMRICAR 5191. Responsable científico del Centro para el Análisis del Discurso Religioso (CADIR) de la Facultad de Teología en la Universidad Católica de Lyon, así como de la revista *Sémiotique & Bible*.

Publicaciones principales: (en colaboración) Grupo de Entrevernes, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Seuil, París 1977. (En colaboración con J. C. Giroud), Grupo de Entrevernes, *Analyse sémiotique des Textes. Introduction – Théorie – Pratique*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1979; *Récit et commentaires de la tentation de Jesús au désert*, Cerf, París 1984. *La naissance du fils de Dieu. Sémiotique et Théologie discursive Lecture du Luc 1-2*, Cogitatio fidei 164, Cerf, París 1991. Edición y "Presentación" de CADIR, *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et Sémiotique. Mélanges offerts à J. Delorme*, Lectio Divina 155, Cerf, París 1993. *Le Peché Originel. Naissance de l'homme sauvé*, coll. Théologies, Cerf, París 1996. Edición de CADIR – *Les lettres dans la Bible et dans la littérature*, Lectio Divina 181, Cerf, París 1999. Edición de *Récits et Figures dans la Bible. Colloque d'Urbino*, Profac-Cadir, Lyon 1999. "Polysémie des figures et statut figural des grandeurs figuratives: l'exemple de la Parabole des Mines (Evangile de Luc 19,12-27)", en S. Rémi y L. Panier (eds.), *La polysémie ou l'Empire des sens. Lexique, discours, représentations*, PUL, 2003. "Fusion? Dispersion? Articulation? Babel: une dynamique de la différence. Approche sémiotique du récit biblique", Publicación on-line: *Atelier en Sémiotique, Commu-*

eucaristía comunica de este modo la presencia de Jesús entre sus discípulos y la “forma de vida” a la que remite.

Efectivamente, todos estos temas son evocados por la eucaristía, el gesto fundador del don de sí mismo, del compartir y de la vida comunitaria, pero, sin lugar a dudas, sería necesario articularlos para comprender lo que nos hacen decir y pensar a partir del misterio de Cristo y de la eucaristía. En las páginas que siguen nos proponemos leer uno de los textos del Nuevo Testamento que recuerdan las palabras de Jesús durante la última cena con sus discípulos¹. El “relato de la institución” se encuentra en los tres evangelios sinópticos y en 1 Cor. Nosotros lo estudiaremos en este último contexto, en la medida en que, precisamente, el discurso de Pablo a los corintios distingue y articula de forma muy específica la “cena del Señor” y la necesidad de compartir, así como las normas sociales de la cena. Lo que queremos saber es, efectivamente, en qué se distingue esta “cena del Señor” de todas las demás cenas y en qué, no obstante, la transforma en su significación y evoca un fundamento que, al parecer, los destinatarios de la carta de Pablo no han entendido.

Procederemos del siguiente modo. Vamos a estudiar de la forma más precisa posible el modo en que el relato narra lo que dice e intentaremos ver cómo este modo de decir, que compromete nuestra manera de leerlo, suministra una problemática y una cierta racionalidad a la reflexión teológica. Por consiguiente, no abordamos los relatos de la institución de la eucaristía en cuanto modelos que implican una actitud de vida comunitaria y compartida, sino que los tomamos como elementos que instituyen una racionalidad que puede realizarse en la praxis del compartir.

Las reflexiones que siguen se inscriben en el ámbito de una teología discursiva, elaborada a partir de un análisis de los discursos bíblicos y de su organización (o estructura) significativa².

nication et Architectoniques de l'Espace (ASCAE), Universidad Autónoma de Lisboa (Portugal) <http://ascae.universidade-autonoma.pt>.

Dirección: 5 Avenue Méndez-France, CP 11-69676, Bron Cedex (Francia).
Correo electrónico: louis.panier@univ-lyon2.fr

¹ Encontramos un análisis de todos los relatos en el reciente artículo titulado “Le signe rompu du corps. Modèles sémiotiques et discours théologiques”, en *Corps du signe, signe du corps. Actes du Symposium de Lyon 2, Septembre 2002*, L’Harmattan.

² Este procedimiento fue aplicado por el Centro para el Análisis de los discursos religiosos (CADIR) de la Universidad Católica de Lyon. Puede encontrarse una presentación metodológica y una aplicación de esta elaboración

¿Comer cada uno en su casa o participar en la Cena?

Entre las recomendaciones que Pablo³ da en 1 Cor 11 hay una que concierne a la praxis de la Cena del Señor. Los cristianos de Corinto no sólo parece que comen sus alimentos desordenada y precipitadamente en sus reuniones (v. 21), sino que desconocen lo que caracteriza a la Cena del Señor; Pablo relaciona estas dos actitudes. Con esta finalidad se recuerda la última cena de Jesús (“la noche en que fue entregado”) y se narran las palabras de la institución que fundamentan el memorial de la eucaristía.

Este desconocimiento (la falta de discernimiento que les juzga, v. 29) de lo que caracteriza a este pan, a este cuerpo, tiene un grave efecto sobre el mismo cuerpo. No solamente los corintios están divididos en cuanto Iglesia, en cuanto cuerpo (v. 19: divisiones o *schismata*, sectas o *aireses*), sino que esta división les alcanza a cada uno en su propio cuerpo, un cuerpo ávido que está sometido a la necesidad casi instintiva del alimento: se precipitan sobre los alimentos por encima de todo y mientras que uno pasa hambre otro está ebrio, un cuerpo enfermo atacado por las dolencias. ¿Cómo puede conducir el desconocimiento del “Cuerpo” en la Cena del Señor a los cuerpos a este estado pasional de pulsión y sufrimiento, de desorden y desestructuración, de incoherencia? Si éstas son las consecuencias del desconocimiento de lo que hay verdaderamente en el Cuerpo anunciado

teológica, desarrollada conjuntamente con una lectura semiótica de los textos, en L. Panier, *La Naissance du Fils de Dieu. Sémiotique et théologie discursive*, Cogitatio fidei n° 164, Cerf, París 1991; Id., *Le peché Originel. Naissance de l'homme sauvé*, coll. Théologies, Cerf, París 1996; F. Martin, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des écritures, théologies en mutation. Parcours et témoignages*, coll. Cogitatio fidei n° 196, Cerf, París 1996; Anne Fortin, “Lire le geste théologique des Écritures”, en Michel Beaudin, Anne Fortin y Ramón Martínez de Pison Liébanas (dirs.), *De théologies en mutation. Parcours et témoignages. Actes du 36^e congrès de la Société canadienne de théologie tenu a Québec du 21 au 23 octobre 1999*, Fides, Montreal 2002, pp. 293-208; Id., “Du sens à la signification: Pour une théorie de l'acte de lecture en théologie”, *Laval théologique et philosophique* 52 (1996) 327-338.

³ Por razones de comodidad utilizaremos aquí los términos “Pablo” y “corintios”. En el texto de la carta no aparecen directamente en cuanto personajes históricos, sino que se les representa por las marcas de enunciación (“yo”, “vosotros”). Evitaremos confundir en el análisis del texto el dispositivo de significación construido por el texto y las circunstancias históricas de la comunicación del mensaje. Sin lugar a dudas es por esta razón por la que podemos situarnos todavía como lectores o “enunciadores” de una carta de la que no somos destinatarios.

en la eucaristía, ¿cuál debe suponerse que es el significado de esta Cena del Señor, que no es un modelo de “buena conducta social” (puesto que se debe comer en la propia casa antes de tomarlo), sino quizá aquello que debería constituir, para los corintios, el significado humano de la cena compartida?

En este pasaje de 1 Cor, el discurso de Pablo recuerda una distinción aparentemente desconocida, pero que subraya, de igual modo, los efectos de este desconocimiento. “Si alguno tiene hambre, que coma en su casa” (v. 34). ¿Significa esto que la eucaristía no tiene nada que ver con la comida, el hambre, con la necesidad de compartir, con las normas de la vida social (es decir, que hace referencia a otro tiempo, a otro lugar y a otra actividad)? Sin lugar a dudas, la eucaristía no es una alternativa a las necesidades de la vida cotidiana; es necesario comprenderla en su diferencia significativa, *porque es precisamente esta diferencia lo que está en juego*, aquella que permite articular el alimento (el cuerpo) y la palabra, sin la que palabra degenera en discurso y el cuerpo se consume en sus carencias y excesos y en la confusión. La Cena del Señor no satisface el hambre de los hombres, es memorial y anuncio, acto de palabra que responde a la palabra institucional de Jesús. Desconocer la palabra y su efecto corporal produce la pérdida de esta cohesión: esta palabra en acción “incorpora”, ella “constituye-en-cuerpo”, remite a un cuerpo que ha de recibirse.

La noche en que fue entregado...

Hemos de regresar ahora a esta palabra de institución y al relato que hace de muro de contención ante las prácticas excesivas de los cristianos de Corinto. El análisis de este relato y estas palabras nos permitirá precisar los elementos de la reflexión precedente.

Este relato sirve de contención o contrafuerte. Efectivamente, se introduce de forma abrupta en el texto. “*Por lo que a mí toca*, en efecto, recibí...” Tras haber descrito la actitud de los corintios (“vosotros”) a partir de lo que “*ha oído*” (v. 18), aquel que habla, es decir, Pablo (“por lo que a mí toca”), opone lo que él ha *recibido* y lo que *ha transmitido*. La actitud reprochable de los corintios procede de la información (“las habladurías” que han llegado hasta Pablo) y el relato de la institución de la tradición: dos modalidades discursivas diferentes, dos circuitos diferentes de la palabra. A la información recibida Pablo no responde con consideraciones morales sobre lo que habría que hacer para que el alimento se compartiera mejor entre

todos. A la *actitud* desordenada de los corintios Pablo opone un *acontecimiento*, de carácter fundador: el relato de una cena donde el pan y la copa se disponen de tal forma que comer equivale a anunciar, es decir, que comer constituye un acto de palabra. Pero ¿a qué precio?

El hecho de que comer pueda no ser ya la respuesta habitual a la necesidad del cuerpo hambriento, sino un acontecimiento singular (“cada vez que”) y un anuncio, supone que, en aquella misma noche, en el acontecimiento narrado, se vinculan, de forma singular y con carácter fundador, el cuerpo, el alimento y la palabra. Hemos de intentar ahora desarrollar esta correlación, esta vinculación, remitiendo al texto, al “relato de la institución”.

En 1 Cor, como en los sinópticos, el relato de la institución está formado por un discurso de Jesús que se sitúa en el contexto narrativo de la última cena (o la noche en que fue entregado). Los elementos de la Cena están presentes en el relato, el pan, la copa, los comensales, pero el discurso los re-nombra en un dispositivo de significación vinculado a la enunciación de Jesús y articulando de forma totalmente nueva el cuerpo y la sangre de Jesús y los discípulos. Queremos hacer especial hincapié en este renombramiento. El discurso de Jesús está formado por tres elementos: una palabra sobre el pan y el cuerpo, una palabra sobre la copa y la sangre, y una palabra que instituye el memorial (“haced esto cada vez que bebáis”), sobre la que, por otra parte, se conecta el enunciado de Pablo en el v. 26 (“cada vez que coméis”)⁴.

Utilizando algunos elementos metodológicos de la semiótica del discurso, podemos intentar describir ciertos aspectos característicos de las palabras de Jesús y, en particular, mostrar la coherencia de los segmentos y su función correspondiente.

Una palabra sobre el pan

La palabra de Jesús se sitúa en un contexto, en una situación referencial: encontramos el pan, la copa, los comensales de la cena y el momento de la última noche. En este contexto, la palabra de Jesús se inscribe en un trayecto de acciones: *tomar el pan*, *dar gracias*, *partir*, *dar* y *decir*. Esta palabra es un acto, un acto de enunciación que acaba rompiendo el dispositivo empleado sustituyéndolo por otro nuevo a partir de una instancia singular de palabra: “yo-aquí-ahora-

⁴ Las marcas de la enunciación son bastante precisas con respecto a la parte constituida por el relato de la institución como un discurso recibido.

esto"⁵. Los elementos constitutivos de la cena son dichos de otro modo a partir de esta instancia de la palabra que los nombra. Todo acontece como si Jesús introdujera un mundo de "ficción" en el universo de la "realidad" de la cena: pan-cuerpo, copa-sangre de la alianza; Jesús toma la palabra aseverando ("esto es"). Esta aseveración construye una metáfora *in praesentia* entre el pan mostrado y designado ("esto") y el cuerpo de quien enuncia, presente en su acto de palabra. Pero esta palabra tiene también una dirección ("por vosotros"), que inserta a los discípulos en el nuevo dispositivo.

Por consiguiente, nos encontramos aquí con un dispositivo relevante bastante complejo, del que podemos desplegar algunas dimensiones.

Yo / mi cuerpo / este pan: Se establece un vínculo significativo. Por una parte, entre el pan y la instancia de la palabra dividida entre el "YO" que habla y el cuerpo del que habla, el lugar real de donde procede esta palabra; y, por otra parte, entre las operaciones realizadas sobre el pan (tomar, bendecir, partir, dar) y el acto de enunciación realizado por el sujeto que habla y asevera. El lugar originario de esta enunciación (de donde procede la palabra, podríamos decir) se encuentra escindido, dividido o separado de él mismo: Mi cuerpo (allí desde donde habla el "YO") en ESTE pan (que no soy "yo")⁶.

La palabra de Jesús al instituir la eucaristía no enuncia una simple relación simbólica entre el pan y el cuerpo, como entre el significante y significado de un signo. Esta articulación, realizada en el mismo acto de la palabra, concierne a las mismas condiciones del discurso que tiene sus destinatarios ("por vosotros"). El mismo acto enunciativo tiene que manifestarse y realizarse en la figura del cuerpo, cuyo recorrido (cuerpo entregado) es homólogo al del pan (partido, bendecido, dado). La correlación del pan con el cuerpo no consiste en una

⁵ Reconoceremos en ello las características de la instancia de enunciación tal como la definió el lingüista E. Benveniste: todo acto de palabra define un "centro de perspectiva", una "presencia", que encuentra su manifestación a partir de los "indicadores de enunciación" que son, en particular, los pronombres personales, los deícticos y los tiempos verbales.

⁶ "Un signo es un cuerpo separado del cuerpo humano (...), la producción de signos es un acto de separación (...) ¿Por qué tiene el ser humano esta "pulsión" a multiplicar, mediante un acto de separación, el mundo de las cosas físicas en otro mundo, que también está formado por cosas físicas, pero utilizadas como signos?" E. Gütgemans, "La 'différance' de la barre entre le corps et l'âme comme constituante du sens. Thèses sémiotiques", en CADIR, *Le temps de la lecture. Mélanges offerts à Jean Delorme*, L. Panier (dir.), Cerf, París, pp. 123-142.

transformación mágica de los objetos, sino que se trata de una construcción del sentido que se establece entre los trayectos reales, el del pan partido y dado y el del cuerpo inscrito en el acto de palabra, trayectos cuya diferencia y distancia, mantenidos, reenvían al acto de palabra que los produce.

La formulación de Jesús enuncia las condiciones mismas de la palabra encarnada (o de la encarnación de la palabra), las condiciones del significado⁷. Inscrito en el acto de palabra, el sujeto se divide por el significado. El pan, en todo su trayecto (hasta ser dado y comido), por su “objetividad”, su “materialidad”, distanciado de aquel que habla, de las entidades lingüísticas de su discurso, e incluso del contenido de su mensaje, manifiesta el corte que define a “MI CUERPO” en la enunciación de la palabra. El pan no es el signo visible de un cuerpo invisible (sobre todo no lo es en el relato en el que Jesús está presente ante sus discípulos⁸, pues tienen ante sí tanto el cuerpo como el pan). Es el significante del corte lo que caracteriza, en tanto que lugar de la palabra, a un cuerpo siempre perdido/dado. Hay que pasar por esta alteridad, por este pan y este vino y por su diferencia, para manifestar, pero también para que acontezca un cuerpo propio a (de) la palabra.

Si esto es así, comprenderemos tal vez mejor la diferencia que separa a esta “cena del Señor” de lo que los corintios han podido hacer de ella.

Por tanto, trabajaremos con la hipótesis de que la palabra sobre el pan articula una “ley de la enunciación” (en el sentido “científico” del término) que pone en discurso y en obra las condiciones de aparición del acto de palabra y del cuerpo que habla.

Una palabra sobre la copa

Pero ¿qué diremos entonces de la palabra sobre la copa? ¿Se trata de una simple continuación del discurso que completa una pareja estereotipada de símbolos que indican en su separación (pan/vino

⁷ Cf. E. Benveniste, “Sémiologie de la langue”, *Problèmes de Linguistique Générale, II*, Gallimard, París 1974, pp. 43-66; François Martin, “Devenir des figures ou des figures au corps”, *Sémiotique et Bible* 100 (2000) 3-13.

⁸ Sería, por otra parte, interesante seguir las menciones del término “cuerpo” en los relatos evangélicos postpascuales. Cf. Louis Panier, “Espace et Narrativité: le point du vue d’une sémiotique discursive. Lecture de Jean 20”, *Sémiotique et Bible* 111 (2003) 5-23.

—cuerpo/sangre) la totalidad de la vida y la separación mortal y sacrificial? Es posible relacionar la palabra sobre la copa con la palabra sobre el pan a la luz de la hipótesis que hemos formulado anteriormente: mientras que la palabra sobre el pan pone a punto las condiciones iniciales de la palabra encarnada, la palabra sobre la copa desarrolla las posibilidades del discurso y su despliegue, se trata del símbolo y de su realización⁹, y esto se articula lógicamente a lo precedente.

En efecto, la palabra sobre la copa retoma más o menos los mismos antecedentes narrativos que la palabra sobre el pan: la copa sigue siendo en este contexto el objeto que designa la división del sujeto de la enunciación (esta copa/mi sangre); pero ahora se interpreta la copa en el discurso: “Esta copa es *la nueva alianza* en mi sangre”¹⁰. ¿Qué podemos decir sobre esta reformulación?

Calificada en relación con la *alianza* y catalogada como *nueva*, esta copa tiene sentido por su analogía con una *alianza antigua*. Así se traza un trayecto entre las figuras, un trayecto que es susceptible de entablar un discurso, y se establece un punto de cumplimiento¹¹. La enunciación de Jesús, cuyas condiciones acaban de decirse y de dársele un significado por la palabra y el gesto sobre el pan, cumple, sin abolirla, la antigua alianza, constituyéndola, así, en “figura” de aquello que, aquí y ahora (en esta cena, la noche en que fue entregado), se efectúa *en la realidad*. La alianza se cumple por aquello que acontece realmente aquí, pero esto real, que concierne precisamente al cuerpo de Jesús y su lugar en la palabra, no puede ser “figurado” sino por aquellas figuras que proceden del primer testamento. Tampoco en este caso nos encontramos con un dispositivo simbólico del signo (significante/significado) entre la copa y la sangre: la copa indica el corte que, en el acontecimiento pascual, aguarda al cuerpo

⁹ Cf. François Martin, “Parole, Ecriture, Accomplissement dans l’Evangile de Matthieu”, *Sémiotique et Bible* 50-54 (1988-1989); Id., “Devenir des figures ou des figures au corps”, *Sémiotique et Bible* 100 (2000) 3-13. Louis Panier, “Le statut discursif des figures et l’énonciation”, *Sémiotique et Bible* 70 (1993) 13-24; Id., “La théorie des figures dans l’exégèse biblique ancienne. Résonances sémiotiques”, *Sémiotique et Bible* 100 (2000) 14-24.

¹⁰ Notemos que en los relatos paralelos se dice sobre la copa “sangre de la alianza nueva que se derrama por vosotros” (Lc) y “sangre de la alianza que se derrama por muchos” (Mt, Mc).

¹¹ Esta idea de los símbolos y de su cumplimiento se inspira en las sugerencias realizadas por Paul Beauchamp, *L’un et l’autre testament. Essai de lecture*, Seuil, París 1976 (existe traducción española: *Ley, Profetas, Sabios: Lectura sincrónica del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977).

real de Jesús, y al no poder decirse o significarse directamente, no puede sino ser señalado en el horizonte del juego de las figuras, de su repetición, de su reanudación en la espera y en la perspectiva de un cuerpo que está por llegar. Veremos cómo se enuncia el anuncio de este cuerpo y cómo es precisamente en dirección a este horizonte que Pablo reformula el relato de la tradición sobre la enunciación que encontramos en la carta (v. 21).

Si la palabra sobre el pan nos sitúa en las condiciones iniciales de la palabra, la palabra sobre la copa indica las condiciones del significado del discurso que esta palabra muestra: su sentido acontece en el juego de las figuras (alianza nueva/antigua) y en su diferencia.

Memoria de la espera

Un tercer segmento del discurso atribuido a Jesús se refiere al memorial (“Haced esto cada vez que bebáis en memoria mía”). En este punto termina en 1 Cor el relato de la institución y se abre de nuevo el discurso de Pablo.

En el nivel de la enunciación es interesante ver cómo intervienen los indicios textuales: los personales y los temporales.

En el discurso de Jesús (v. 25), el pronombre “vosotros” se refiere a los discípulos, los destinatarios de las palabras sobre el pan y la copa. En el v. 26, en la enunciación de Pablo, el mismo pronombre “vosotros” se refiere a los destinatarios de la carta. Así se opera un sincretismo enunciativo que “actualiza” el discurso de Jesús haciéndolo operativo (performativo) en la situación “presente”¹².

Un juego enunciativo se realiza de igual modo en la dimensión temporal. El discurso introduce en el v. 25 un futuro iterativo (“cada vez que bebáis”) y una temporalidad retrospectiva (la memoria) que remiten a la presencia de Jesús dirigiéndose aquella noche a sus discípulos. En el v. 26, donde Pablo es el que enuncia, volvemos a encontrar una forma iterativa, pero en presente (“cada vez que

¹² Nótese que este “presente” enunciativo puede convocar también a los lectores de la carta (entre quienes nos encontramos nosotros) en la medida en que estén de acuerdo con este contrato enunciativo. Este presente se encuentra igualmente operativo en la tradición litúrgica del relato y en su recitación en la liturgia eucarística. Por otra parte, el dispositivo enunciativo de la liturgia es tan complejo porque el relato de la institución pronunciado ante la asamblea (y en su nombre) es enunciado por el celebrante (en la posición del YO) que se dirige a Dios (TÚ) en la oración (“dándote gracias”).

coméis... bebéis”), y una temporalidad orientada hacia un futuro (“hasta”). El texto juega así sobre esta capacidad que tiene la enunciación de situarse en una temporalidad no cronológica, puesto que el presente se ajusta a la variación del acto de palabra y las marcas personales (los pronombres) relativas a este acto (aquí concretamente el “vosotros”) no designan otra cosa que esta posición relativa a la palabra. A partir del momento “histórico” de la enunciación de Jesús, perfectamente indicado en la forma narrativa (“la noche en que fue entregado”), se desarrolla un dispositivo temporal particular que encadena los actos enunciativos siempre presentes entre el *memorial* y *el anuncio*. En el discurso de Pablo, el anuncio conjuga, por tanto, el acto de palabra y la posición temporal (“hasta”).

El gesto de Jesús y la palabra sobre el pan y la copa inauguran para los discípulos y los destinatarios de la enunciación de la carta *el tiempo de la figura*, un tiempo limitado, por un parte, por el momento presente de la enunciación de Jesús (la noche en que fue entregado), el instante de la palabra dicha, pero también de la partida, de la ausencia y de la muerte, y, por otra, por el momento (anunciado pero no precisado) del retorno¹³. El período así delimitado adquiere sentido por su relación con la alianza antigua cumplida en el gesto de Jesús y convertida en *figura* para hacerla comunicable. Si así se abre el tiempo del sacramento, será el tiempo de la espera del retorno, de una espera proclamada y representada en la repetición de la cena.

Aquí es donde, a nuestro parecer, se sitúa el sacramento y su función de palabra *encarnada*, de memoria y de espera. El enunciado de Jesús proyecta a partir de su posición “yo-aquí-ahora” y del acontecimiento de la palabra que ha realizado: a) una duración colmada y medida por una repetición (haced esto cada vez que...) no indefinida y por un término anunciado, y b) una condición particular para los sujetos antes de que nazca este nuevo vínculo de la palabra y el cuerpo, en la espera del cuerpo nuevo que vendrá. La Cena del Señor, tal como Pablo la transmite según la tradición, concierne al cuerpo, al cuerpo eclesial en su cohesión (amenazado por los “cismas” y las “herejías”), al cuerpo individual (afectado por la enfermedad y la debilidad), pero anuncia el cuerpo que vendrá; desconocer el “cuerpo del Señor”, tal como lo cuenta el relato de la institución,

¹³ Podemos encontrar un dispositivo temporal parecido en la parábola de las minas (Lc 19): el decurso de la producción de las minas, iniciado por la palabra del dueño en el momento de su partida, está limitado por el retorno anunciado pero no precisado, durante el que se realizará la inversión o no del dinero. Cf. Louis Panier, “Récit et figure dans la parabole des Mines (Luc 19)”, *Modèles Linguistiques* XXIV (2003) 97-108.

significa caer en la in-significancia, en la confusión entre el pan, la copa y las necesidades del hambre y la sed, en la confusión de los significantes y las cosas, las figuras del discurso y los mensajes ideológicos (cf. cismas, herejías, 1 Cor 11,18-19). Significa colmar la diferencia que mantiene la distinción del cuerpo, de la palabra y del discurso, y sostiene la espera del Señor.

En Mateo, Marcos y Lucas, este dispositivo temporal se organiza de una forma un tanto diferente¹⁴: “Ya no beberé del producto de la vid hasta el día en lo que beba nuevo en el Reino de Dios”. Puede sorprendernos que encontremos aquí la figura del *producto* –o fruto– de la vid (*genêma*) en lugar de la de la copa. En efecto, hasta este momento del relato se ha presentado la copa, la imagen de la sangre, abriendo el trayecto figurativo de la Alianza. Pero ahora es el producto (fruto) de la vid el que debe beberse¹⁵. Repentinamente, la copa se encuentra como vacía de su sentido “figurado” para retomarse a *minima* en su sentido más prosaico: ya no se trata directamente de una cuestión de vino, ni de sangre ni de alianza... sino que lo que queda es “el producto de la vid”. De este gran montaje figurativo, donde la copa de la cena pascual ha podido tomarse en el trayecto de las figuras de la alianza, sólo queda el fruto de la vid para beber... y es en esta figura prosaica (¿pero se trata aún de una *figura*?) en la que se expresa el cumplimiento definitivo, la orientación de la repetición y la reanudación de las figuras. Y si de lo que se trata es de “beber”, entonces significa que el cuerpo toma su lugar de nuevo... La copa ya no es “simbolizable”, sino que solamente se trata de “beberla”, y por Jesús, en este futuro que llega y que ya no es el tiempo del signo. Hablando con propiedad, el producto de la vid no es una figura como el pan/cuerpo y la copa/sangre (de la alianza), no entra en un dispositivo de interpretación, sino que toca y marca, como bebida, este cuerpo que, en el acto de enunciación, se encuentra inscrito (y perdido) en la significación y en el orden del discurso. La bebida nueva atestigua un cuerpo reencontrado y una existencia compartida; y habría que interrogarse sobre la función del lugar de establecimiento de estas condiciones nuevas: el “reino de Dios”¹⁶. Si el dispositivo significante que hemos intentado describir se inspira en

¹⁴ Esta palabra está colocada al principio del relato en Lucas y al final en los otros dos.

¹⁵ Los textos no dicen exactamente “vino nuevo”.

¹⁶ Habría que explicar, en este contexto, las variantes del relato: sólo Mateo escribe “hasta el día en que lo beba *con vosotros*, nuevo, en el reino *de mi padre*”. Marcos y Lucas dicen “el reino *de Dios*”. Los textos desarrollan una “tonalidad” diferente para esta nueva situación.

el “yo-aquí-ahora” de la palabra de Jesús, sería conveniente analizar las condiciones nuevas de esta instancia en la que se colocan de forma diferente los actores (yo + vosotros), el tiempo y el lugar.

Estas breves notas de lectura querían solamente llamar la atención sobre el texto de 1 Cor, concretamente sobre el modo en que introduce y cita el relato de la última cena de Jesús. En el conjunto de la argumentación de Pablo, en el debate sobre las prácticas de los corintios, el relato de la institución no aparece como un simple modelo o ejemplo de compartir el pan y la palabra en las asambleas, sino que nos parece que plantea las condiciones estructurales para que los sujetos se ajusten al acontecimiento de la palabra que realiza la cena pascual de Jesús.

(Traducido del francés por José Pérez Escobar)

CRISTO, LA EUCARISTÍA Y EL HAMBRE HUMANA EN LA TEOLOGÍA DE AGUSTÍN DE HIPONA

Agustín de Hipona (354-430 d.C.) estudia la relación entre Cristo, la eucaristía y el hambre del ser humano en conjunción con su teología del “Cristo integral” (*Christus totus, Christus integer*), un tema que ocupa el centro de su reflexión sobre Cristo y la Iglesia¹. Desarrolla este tema combinando la imagen paulina de Cristo como el novio y de la Iglesia como la novia (Ef 5,32) con la de Cristo como cabeza del cuerpo que está formado por todos los miembros de su Iglesia (Col 1,18-

* ROBERT DODARO es presidente y profesor de Patrística en el Instituto de Patrística Augustinianum de Roma. Es autor del libro *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine*, Cambridge 2004.

Dirección: Institutum Patristicum Augustinianum, Via Paolo VI, 25, I-00193 I, Roma (Italia). Correo electrónico: rdodaro@aug.org

¹ Sobre este tema en general, cf. T. van Bavel, *Recherches sur la christologie de saint Augustin. L'humain et le divin dans le Christ d'après saint Augustin*, Friburgo 1954; M. Reveillaud, “Le Christ-Homme, tête de l'Église. Études d'ecclésiologie selon les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin”, *Recherches augustiniennes* 5 (1968) 67-94; P. Borgomeo, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin*, París 1972, pp. 191-232; T. van Bavel y B. Bruning, “Die Einheit des ‘Totus Christus’ bei Augustinus”, en C. Mayer (ed.), *Scientia augustiniana. Festschrift A. Zumkeller OSA zum 60. Geburtstag*, Wurzburg 1975, pp. 43-75; G. Remy, *Le Christ médiateur dans l'oeuvre de saint Augustin*, vol. 1, Lille-París 1979, pp. 738-780; T. van Bavel, “The ‘Christus Totus’ Idea. A Forgotten Aspect of Augustine’s Spirituality”, en T. Finan y V. Twomey (eds.), *Studies in Patristic Christology. Proceedings of the Third Maynooth Patristic Conference 1996*, Dublín 1998, pp. 84-94.

24)². La reflexión que realiza Agustín sobre estas imágenes coincide con su forma de entender la encarnación como unión de Cristo y su Iglesia³. Su interés inicial por estas imágenes paulinas procede de su utilidad para permitirle interpretar numerosos pasajes bíblicos en los que Cristo es el que habla. Tal era el caso de los Salmos, que fueron interpretados en la primitiva tradición cristiana como la oración de Cristo. Una de las dificultades que este presupuesto presenta a la interpretación bíblica es que no parecía apropiado atribuir a Cristo todo versículo de los Salmos, como por ejemplo aquellos pasajes en los que el salmista confiesa su pecado. Al utilizar la imagen de Cristo como la cabeza del cuerpo (*Christus caput corporis*), Agustín puede identificar en ocasiones a Cristo con su cuerpo y en otras distinguir entre ambos. Supone, por consiguiente, que Cristo habla en ocasiones de sí mismo, mientras que en otra habla vicariamente, es decir, de su cuerpo, la Iglesia. Al aplicar este principio a los textos bíblicos en cuestión, Agustín interpreta ciertos pasajes como pertinentes a Cristo solamente, otros exclusivamente a los miembros de su Iglesia, y otros como relativos a Cristo y a su Iglesia conjuntamente⁴. De este modo, Agustín interpreta las palabras del Sal 22,1, que Cristo proclamó en la cruz, “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” (Mt 27,46) como una forma en la que Cristo expresa el temor ante la muerte que experimenta vicariamente en nombre de los miembros de su cuerpo. Similarmente, cuando Cristo, en Hch 9,4, pregunta a Saulo “¿por qué me persigues?”, Agustín concluye que el Señor habla en nombre de aquellos miembros de su cuerpo que constituían el objeto de la persecución.

² Cf. también Col 2,9-10; 1 Cor 12,12-31; Ef 4,13; 5,22-33; Gal 3,27-29, que Agustín considera textos genuinamente paulinos. Sobre este tema Agustín depende también de la obra *Liber regularum* del teólogo donatista Ticonio (año 386). Cf. K. Koster, “Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1956) 173-183; G. Gaeta, “Le ‘Regole’ per l’interpretazione della Scrittura da Ticonio ad Agostino”, *Annali di Storia dell’Esegesi* 4 (1987) 109-118; C. Kannengieser, “Augustine adn Tyconius. A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa”, en P. Bright (ed.), *Augustine and the Bible*, Notre Dame 1999, pp. 149-177.

³ Cf. especialmente Agustín, *Sermón* 341.1; 341.11 (PL 39.1493; 1499-1500). El *Sermón* 341 es una versión abreviada del *Sermón Dolbeau* 22. Cf. *Sermón Dolbeau* 22.2[1] (ed. F. Dolbeau, *Vingt-six sermons au peuple d’Afrique*, París 1996, pp. 171-172); y 22.19[11] (*ibid.*, pp. 188-190). Los sermones de Agustín (*sermones ad populum*) están traducidos en su totalidad al español, italiano e inglés; las traducciones al alemán y al neerlandés están en curso.

⁴ Cf. M. Fiedrowicz, *Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins “Enarrationes in Psalmos”*, Friburgo 1997.

La presencia de Cristo

Los principios exegéticos que Agustín toma de la imagen paulina de Cristo como cabeza del cuerpo le llevan a concluir que Cristo y la Iglesia están unidos por un estrecho vínculo metafísico que se fundamenta en el amor que tiene a los miembros de su cuerpo. Agustín encuentra un apoyo para esta conclusión en ciertos pasajes del Nuevo Testamento. Por ejemplo, en el mismo versículo en que Pablo habla de Cristo como el novio y de la Iglesia como la novia (Ef 5,32), el apóstol describe esta unión como un misterio (*mysterion*), que Agustín traduce como *sacramentum magnum*. Entre otros, este pasaje le lleva a concluir que las imágenes paulinas que vinculan a Cristo y su Iglesia son mucho más que una mera metáfora. En el Sermón 341, Agustín afirma que las Escrituras nos dicen que Cristo está tan realmente presente entre nosotros, en los miembros de su cuerpo, como lo está en su coeternidad con el Padre en cuanto Palabra divina, o como el Cristo encarnado, el hijo de María, que fue crucificado y murió por nosotros. En este sentido, concluye Agustín diciendo que la Iglesia es el “tercer modo” (*modus tertius*) de la existencia de Cristo⁵. También da Agustín una gran importancia a la declaración que hace Pablo en Flp 2,6, en donde afirma que al hacerse hombre Cristo tomó la forma de esclavo. Interpreta esta imagen de Cristo como “esclavo” (*servus*) en conexión con su declaración de Mt 25 (“...porque tuve hambre, y me disteis de comer... cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis”), llegando a la conclusión de que aquí hay algo más que una identificación moral entre Cristo y los pobres. Para Agustín, Cristo está realmente presente en los miembros de su cuerpo que pasan por las más profundas necesidades espirituales y materiales⁶. Además, sacando de sus conclusiones que Cristo, en cuanto cabeza del cuerpo, está unido por amor a sus miembros, especialmente a los que sufren, Agustín llega a la conclusión de que Cristo experimenta plenamente en sí mismo todo sufrimiento que sientan los seres humanos, incluso aquel que origina la pecaminosidad humana. Agustín cree que, como consecuencia de

⁵ Cf. supra n. 3.

⁶ Cf. T. van Bavel, *Augustinus, Van liefde en vriendschap*, Kampen ²1986; Berna 1970 (*Christ in dieser Welt. Augustinus zu Fragen seiner und unserer Zeit*, Wurzburg 1974; *Christians in the World*, Nueva York 1980). Cf. también del mismo autor, “L’option pour les pauvres chez Augustin”, *Collationes* 21 (1991) 37-88. Agustín reconoce que, entre todos los pasajes de la Escritura, es éste el que más profundamente le conmueve. Cf. Agustín, *Sermón* 389.4 (cf. *Revue Bénédictine* 58 [1948] 49): “...quod me fateor in scriptura Dei plurimum movit...”.

su capacidad de dar voz al dolor que los miembros de su Iglesia experimentan, Cristo se convierte en el punto focal para el sufrimiento humano. Por consiguiente, está presente en el hambriento, en el que carece de casa, en el encarcelado; en suma, está presente en los seres más marginados a lo largo de la historia.

Aunque Agustín comprende el vínculo entre Cristo y sus miembros aplicándolo principalmente a los cristianos que constituyen la Iglesia, no obstante incluye al pobre y al hambriento que no son cristianos dentro de su reflexión sobre el "Cristo integral"⁷. Agustín no aplica en general la categoría de "hermanos y hermanas" (*frater*) a los que no son cristianos, porque percibe que el Nuevo Testamento restringe este título en un sentido formal solamente a los cristianos⁸. Sin embargo, en contra de la fuerza excluyente de esta designación, subraya que el Nuevo Testamento representa a los cristianos como "prójimos" (*proximus*) e insiste en que, en cuanto tales, los que no son cristianos han de concebirse como hermanos y hermanas, porque todos los seres humanos descienden de los mismos padres, es decir, de Adán y Eva⁹.

Sobre el fundamento de la caridad

A partir de este análisis saca Agustín varias conclusiones. En primer lugar, Cristo está presente en la experiencia diaria de los cristianos que se encuentran con los pobres en las calles y en el mundo. En su predicación insiste en que, cuando los cristianos acogen al pobre, al hambriento y al que no tiene casa en su seno, dándoles alimento y refugio, es a Cristo a quien realmente acogen y asisten¹⁰. Para Agustín es tan fuerte la identificación que Cristo tiene en Mt 25 con el hambriento y con el pobre en el seno de la Iglesia que la atención que los cristianos les muestran se convierte en el criterio principal para determinar el carácter del discipulado. Más aún, sostiene que los cristianos serán juzgados sobre el fundamento de la caridad que muestran al

⁷ Cf. especialmente R. Canning, *The Unity of Love for God and Neighbour in St. Augustine*, Heverlee-Lovaina 1993, pp. 387-394.

⁸ Cf. Agustín, *Enarraciones in Psalmos* 32.2.2.29, donde cita 1 Cor 7,15; Rom 14,10; 1 Cor 6,8. Cf. también R. Dodaro, "Frater", en C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 3, Basilea 2004ss, cc. 60-64.

⁹ Cf. Canning, *The Unity*, op. cit., p. 389, citando *De disciplina christiana* 3.3 (cf. 8.8). En la p. 398, nota 199, Canning menciona otros textos de Agustín que apoyan esta conclusión.

¹⁰ Cf., por ejemplo, Agustín, *Sermones* 236 y 239.

pobre, más que por la práctica de otras virtudes o por su observancia de otros preceptos morales.

Puede que hayan sido castos y no se hayan dado al fraude ni a beber en exceso; puede que se hayan abstenido de toda acción mala. Pero si no han ido más allá de esto y no han hecho lo que dice Mt 25, se han quedado totalmente estériles. Ciertamente habrían cumplido el mandato “no hagáis el mal”, pero no habrían tenido en cuenta lo que se sigue de “haced el bien” (Sal 34,15). Cristo no dice a éstos “venid, recibid el reino”, porque habéis vivido castamente, no habéis practicado el engaño ni oprimido al pobre, no habéis abusado de los derechos de los demás ni les habéis engañado con falso juramento. No es esto lo que dice Cristo, sino “recibid el reino, porque tuve hambre y me disteis de comer”. Qué peso tan grande tiene esta compasión por encima de todo lo demás. Pues sobre cualquier otro aspecto el Señor guarda silencio. Solamente menciona aquél¹¹.

Agustín discurre posteriormente diciendo que el amor que une a Cristo como cabeza con todos los miembros de su cuerpo vincula de forma semejante a todos los miembros entre sí de tal modo que “el dolor de uno, incluso del más pequeño, es el dolor de todos”¹².

La eucaristía

La conexión que existe en el pensamiento de Agustín entre el concepto del “Cristo integral”, la atención material al hambriento y al pobre, tal como exige Mt 25, y la eucaristía se desarrolla con mayor claridad en el estudio que hace de Lc 24,13-35 (cf. Mc 16,12-13), la perícopa del encuentro de los discípulos con el Señor resucitado en el camino de Emaús. Agustín predica a menudo sobre este pasaje durante la octava de Pascua. En uno de estos sermones se centra en el versículo en el que se dice que los discípulos reconocieron al Señor al partir el pan (Lc 24,35). Al volver a contar este encuentro, Agustín subraya que, antes de que los discípulos se dieran cuenta de que el extraño a quien se habían encontrado por el camino era el Señor resucitado, lo habían acogido y le habían mostrado su hospitalidad. Conscientes de que su compañero tenía hambre, también lo invitaron a compartir la comida con ellos. Solamente cuando el extraño partió el pan y pronunció la bendición se dieron cuenta de que era real-

¹¹ Cf. Agustín, *Sermón* 389.4-5 (cf. *Revue Bénédictine* 58 [1948] 49-50).

¹² Cf. R. Canning, *The Unity*, op. cit., p. 385, citando el *Sermo Denis* 19.5. El estudio que hace Canning (pp. 331-420) del tema *Christus totus* en relación con Mt 25 es admirable por su amplitud y claridad.

mente Cristo¹³. Para Agustín resulta significativo que este reconocimiento aconteciera en relación con la eucaristía. Considera la fracción eucarística del pan como un sacramento, o signo sagrado, en el que los cristianos reconocen en la fe lo que lo que hacen por el pobre, el hambriento y el que carece de casa, lo están haciendo por Cristo. Además, la eucaristía les recuerda que, al comportarse caritativamente con el pobre, no deberían jactarse de su virtud. Agustín comprende la eucaristía como el sacrificio por el que Cristo se ofrece al Padre. En este sentido enseña a los cristianos que, dondequiera que ofrezcan alguna cosa a Dios, son ellos mismos los que reciben y son alimentados con esa ofrenda¹⁴.

Agustín desarrolla este último punto con más detalle en su obra *La ciudad de Dios*. En ella caracteriza a la eucaristía como un sacrificio visible en el que se hace patente el sacrificio invisible (la compasión y la misericordia) que Dios desea de los seres humanos. Al plantearla de este modo retorna al concepto del “Cristo integral” y la unidad que éste establece entre Cristo y los miembros de su cuerpo. Agustín une esta imagen con otra idea paulina según la cual Jesús “siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres” (Flp 2,7)¹⁵. Sugiere que, como lenguaje simbólico, la eucaristía enseña a los creyentes que Cristo, el verdadero sacerdote, ofrece con su muerte el único sacrificio agradable a Dios¹⁶. Por tanto, el sacrificio de Cristo también contiene el sacrificio invisible que los cristianos, en cuanto miembros de su cuerpo, ofrecen a Dios cuando muestran su compasión por el prójimo. En consecuencia, se recuerda a los cristianos en la eucaristía que no deben estimarse por sus obras virtuosas, sino que deberían reconocer que la fuente de su virtud no se encuentra en ellos, sino en Cristo. Agustín sostiene que, al adoptar esta perspectiva, los cristianos

¹³ Cf. Agustín, *Sermón* 239.2.

¹⁴ Cf. Agustín, *Sermón* 239.4.

¹⁵ Cf. Agustín, *De civitate dei*, 10.6. Cf. también *En. Ps.* 30.2.1.3, un texto clave en esta discusión, en la que Agustín también indica que Cristo une a los creyentes con su cuerpo que ha asumido la “forma de un esclavo”. Cf. B. Studer, “Das Opfer Christi nach Augustins *De Civitate Dei* X,5-6”, en G. Békés y G. Farnedi (eds.), *Lex orandi – lex credendi, Miscellanea P. Vagaggini*, Roma 1980, pp. 93-107, y el estudio de A. Verwilghen, *Christologie et spiritualité selon saint Augustin. L’hymne aux Philippiens*, París 1985, pp. 269-284.

¹⁶ Cf. Agustín, *De civitate dei* 10.20.

también asumen la “condición de esclavo” y, a imitación de Cristo, no consideran como presa codiciable el ser igual a Dios¹⁷.

En el Sermón 239, Agustín insiste en que, puesto que Cristo, a través de quien todo fue creado, nunca podía haber tenido necesidad alguna, tampoco el pobre, el hambriento y el que carece de casa, en quienes Cristo habita, tienen realmente ninguna necesidad¹⁸. Al decir esto, no infravalora el carácter miserable de la pobreza material, sino que la contrasta con la miseria espiritual más profunda que cree que a menudo experimentan los que tienen seguridad o bienestar material. Si Dios quiere hacerlo, argumenta Agustín, puede atender las necesidades físicas del pobre, así como atendió las necesidades físicas del profeta Elías y de la viuda a la que pidió de comer (cf. 1 Re 17). Pero Dios atiende las necesidades espirituales de los creyentes mediante la generosidad y hospitalidad de éstos hacia los que pasan necesidades materiales. Atendiendo al pobre, los que tienen seguridad material, serán alimentados espiritualmente. Al igual que la viuda, que generosamente dio a Elías lo único que tenía para comer, recibió a su vez una vida larga de parte de Dios, los cristianos que ofrecen consuelo y hospitalidad al pobre recibirán la vida eterna¹⁹. De este modo, Agustín ve la eucaristía prefigurada en la comida compartida por Elías y la viuda. A partir de este relato bíblico, como también el de los discípulos que se encuentran con Cristo en el camino de Emaús, Agustín se fija en la eucaristía como el momento de gracia en el que los cristianos llegan a reconocer a Cristo en el hambriento, en el pobre y en los extraños a quienes ofrecen atención y hospitalidad.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹⁷ Cf. Agustín, *De civitate dei* 10.6.

¹⁸ Cf. Agustín, *Sermón* 239.4; cf. 239.6.

¹⁹ Cf. Agustín, *Sermón* 239.3.

3. PAN Y PERTENENCIA

EL HAMBRE DE PAN, EL ANHELO DEL OTRO

El hambre y el anhelo son propios de la vida humana...

Me refiero al hambre que se puede saciar comiendo y del anhelo que se despierta en virtud del encuentro con otra persona y que se intensifica aún más con la relación. El hambre es un elemento constitutivo de la vida humana porque ésta es una realidad dinámica, comparable a un motor, que se para cuando se queda sin combustible. El hambre señala uno de los rasgos característicos de la condición humana: “no es sin pan”. El anhelo es un elemento constitutivo de la vida humana porque ésta es una realidad social, comparable a una red en la cual los seres humanos están vinculados entre sí mediante múltiples relaciones. El anhelo señala el otro rasgo característico de la condición humana: “no es sin los otros”.

La realidad del anhelo es compleja. Con el signo de la carencia o del sufrimiento debido a una ausencia, expresa la presencia constitutiva del otro en mi vida. Y señala el movimiento interior y exterior que aspira a establecer una relación con los otros en la que esta carencia constitutiva adopte (“no sin los otros”) un rostro. De este modo, la carencia se puede vivir de manera más concreta y más honda, más dolorosa, pero también más satisfactoria.

* La doctora HADWIG ANA MARIA MÜLLER es jefa del departamento de Procesos misioneros en Europa en el Instituto de Misionología Missio e.V., Goethestrasse 43, 52064 Aachen (Alemania).

Dirección: MWI Missio e.V., Postfach 10 12 48, D-52012 Aachen (Alemania). Correo electrónico: hadwig.mueller@mwi-aachen.org.

El anhelo al que me refiero es “anhelo del otro”¹ en el doble sentido de la expresión. No es sólo un anhelo que aspira al otro, sino que además procede de él. El otro no es sólo su objeto, sino al mismo tiempo, y sobre todo, su sujeto. De ahí que en la relación con el otro el anhelo no se satisfaga ni se “sacie”, sino que sobre todo se manifieste y aumente.

Hambre y anhelo: en ambos casos, la búsqueda apremiante de “otro”: de pan, de otro ser humano; en ambos casos –dicho con una imagen– manos extendidas; en ambos casos, una carencia que se puede expresar con un ruego; en ambos casos, una indigencia que es “radical” porque toca las raíces de la vida humana. No cabe, por tanto, imaginarse nuestra vida humana sin hambre y anhelo. Ambos definen realmente lo que constituye nuestra vida en su dependencia y fragilidad, en su transparencia y belleza.

...pero lo son de manera radicalmente diferente

Hambre y anhelo pertenecen esencialmente a la vida humana; pero hay que añadir inmediatamente que esa pertenencia se da en ambos de manera radicalmente diferente: el hambre pertenece a la vida como una indigencia que se ha de mitigar y eliminar. El pan como tal elimina la indigencia de “no poder vivir sin pan”. Por el contrario, el anhelo pertenece a la vida humana como una carencia que en realidad no se puede mitigar ni eliminar. En nada reduce el otro este requisito básico de nuestra vida, el de no poder vivir sin él. ¡Al contrario!, él es la actualidad constante de dicho requisito; él lo pone en vigor.

El hambre restringe la vida. La esperanza y la alegría de los hambrientos consiste en que se elimine su hambre. El hambre no ha de aparecer en absoluto, y menos aún ha de convertirse en permanente y crónica. El anhelo del otro, en cambio, trae consigo vida. ¡En la carencia que en él se manifiesta está presente el otro! De ahí que no haya un verdadero aplacamiento del anhelo; si cesara en su movimiento cesaría la vida. Lo importante es precisamente mantener desierto el anhelo y ahondarlo. Pero, naturalmente, también cabe la posibilidad de ocultarlo, reprimirlo o negarlo.

¹ En mis reflexiones sobre el anhelo he recibido la influencia de Jacques Lacan y de su interpretación de Freud. Cf. Jacques Lacan, *Écrits*, París 1966 (varios volúmenes están traducidos al castellano en Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1981-1995).

Saciar el hambre significa “comer”, es decir, destruir aquello en lo que se concentra el hambre: “ingerir alimento”. Mantener despierto el anhelo requiere lo contrario. Si el anhelo es la carencia que el otro despierta en mí, será importante, precisamente, que él o ella exista. De ahí que el sentido del anhelo no pueda incluir la destrucción del otro mediante su incorporación material, sino el respeto, la protección y el fortalecimiento del otro en su existencia distinta de mí.

Saciar el hambre, mantener despierto el anhelo: la imposibilidad de establecer un orden de precedencia

Pan y relación... A primera vista, el orden de precedencia entre estas dos metas de la búsqueda descrita con los términos “hambre” y “anhelo” parece evidente: lo primero es el pan, luego vienen las relaciones y las alegrías y pesares propias de quien le reconoce al anhelo su lugar.

Pero, consideradas las cosas con más detenimiento, realmente me veo incapaz de establecer un orden de precedencia inequívoco, invariable y universalmente válido entre la seguridad de no tener que padecer hambre y la inseguridad de una vida determinada por el anhelo del otro. Estoy convencida de que ambas cosas se encuentran en mutua dependencia. La certidumbre de tener hoy y al día siguiente pan que sacie el hambre es la base de unas relaciones en paz y libertad; pero, al mismo tiempo, las relaciones en las que las personas se respetan mutuamente en su alteridad y se encuentran atractivas, y en las que su anhelo mantiene despierto el movimiento del perdón y la liberación recíprocos, constituyen la base que posibilita tener ese pan. Ninguna de las dos dependencias se puede expresar sin la otra.

En favor de esta convicción puedo aducir la siguiente experiencia². El nordeste de Brasil es una tierra que se ve afectada por temporadas de sequía y en la que se da, además, una distribución injusta que es la causa principal de que personas y animales padezcan hambre. Conozco familias de esa región que están acostumbradas en una espantosa medida al hambre y al miedo al hambre; sin embargo, entre ellas, en los momentos en que se alegran ante una cosecha, lo

² Después de vivir y trabajar 10 años en Brasil con otras personas, tuve la oportunidad de reflexionar desde el punto de vista teológico sobre mis experiencias de esos años: cf. H. Müller, *Leidenschaft: Stärke der Armen – Stärke Gottes*, Maguncia 1998.

que tiene prioridad no es comer, sino compartir con los demás. Para esas personas, que con bastante frecuencia no saben qué tendrán para comer los días siguientes, ¡las relaciones ocupan, pese a todo, el primer lugar! Por eso compartir los frutos del campo se convierte en una fiesta en la que todos toman parte, de manera que el pan no mengua al compartirlo, sino que se produce algo parecido a una multiplicación de los panes.

Si en el Norte rico de nuestro mundo no nos esperamos esa libertad regia a la hora de compartir en personas que viven en gran pobreza, si nos vemos sorprendidos –y quizá hasta humildemente atónitos– por su extraordinaria capacidad de relación, ello sólo demuestra que nosotros no tenemos esta libertad a la hora de compartir, esta capacidad de relación. Y, sin embargo, saciar el hambre de la mayoría de nosotros es algo que está a nuestro alcance. Verdad es que también en nuestras latitudes hay cada vez más gente para la que el pan de cada día no es algo que se dé por supuesto; pero, en efecto, resulta indiscutible que, entre nosotros, la carencia de relaciones es mayor que la carencia de pan. En su toma de posesión como presidente de Brasil, Lula describió el primero de sus objetivos de la manera siguiente: “Quiero que mi sueño se haga realidad: que cada brasileña y cada brasileño puedan hacer tres comidas al día que sacien su hambre”. Quizá no sea imposible traducir este sueño a nuestra realidad alemana de la manera siguiente: “Que cada alemán y cada alemana escuche cada día al menos tres veces a su anhelo y se deje deleitar por las relaciones interpersonales, cuya carencia resulta perceptible en dicho anhelo”.

Sin duda el pan asegura la base para vivir en paz y libertad; pero la capacidad para encontrar la dicha en las relaciones entraña la capacidad de compartir, y, a mi parecer, compartir es el único camino para saciar el hambre.

Saciar el hambre es cuestión de relaciones

Me lo han enseñado los pobres de Brasil: ¡el hambre se sacia allí donde los seres humanos comparten entre sí! Si el gobierno de Lula declara objetivo suyo el que la mayoría de la población, que está habituada al hambre, tenga la posibilidad de comer hasta saciarse, esto tendrá como consecuencia muchas actuaciones y pactos, muchas medidas e iniciativas. Todas ellas han de dar pasos en la misma dirección: la redistribución, un reparto más justo de los bienes del país. Ante la magnitud del proyecto, sin embargo, no se puede

olvidar que no hay reparto sin un mutuo compartir, y que éste sólo se produce a través de sujetos concretos. Sólo individuos y grupos particulares comparten entre sí; y ésta es, a mi parecer, la única vía por la que puede quedar saciada el hambre de manera duradera.

El hecho de que las personas compartan entre sí no se debe dar por descontado. Requiere que entren en mutua relación, que se visiten, que se miren a los ojos. Que tengan mucha paciencia unos con otros para escuchar lo que significa el silencio y el tartamudeo del uno y el habla rápida del otro. Que se tomen tiempo para dejar crecer entre ellos una relación: ¡que se domestiquen mutuamente! Que asuman el riesgo de dejarse herir por la extrañeza, por la espantosa desigualdad que existe entre ellos. Que se atrevan, pese a todo, a darse mutuamente crédito. Que se dejen sorprender recíprocamente por la belleza y la risa de sus corazones. Que se permitan descubrir que se atraen mutuamente. Que se pregunten qué consecuencias debe tener su amistad. Que padezcan debido a su impotencia y al abismo que los separa. Que permanezcan juntos y compartan sus dones.

¿Dónde se produce un compartir así, ese establecimiento de relaciones entre pobres y ricos, entre Norte y Sur, entre los situados en el centro de una sociedad y los situados en los márgenes de esa misma sociedad, entre los que están “en la oscuridad” y los que están “en la luz”? En muchos lugares y a través de muchas personas³, aun cuando todavía son pocas en comparación con la masa de quienes padecen el hambre. ¿Qué empuja a esos pocos? ¡Su anhelo! Una ausencia que les pone en búsqueda, una carencia que les da a conocer su pobreza. No se dirigen al otro como ricos que tienen algo que dar, sino como pobres que desean recibir del otro. No reprimen su búsqueda de relaciones, mantienen despierto su anhelo, su “hambre” en sentido figurado.

Vivir las relaciones es cuestión de “hambre”

En este momento paso a entender el término “hambre” en sentido figurado: lo importante del anhelo del otro es escuchar en nuestro interior la voz de la carencia, la voz de nuestra peculiar dependencia: “no somos sin los otros”.

³ En este punto quisiera señalar tan sólo el Foro Social Mundial, que en estos días vuelve a reunirse en Porto Alegre. Muchas de las personas que toman parte en él son “personas-puente”, capaces de entablar relaciones y entrar en un intercambio por encima de divisorias culturales, económicas y sociales.

Nadie vive de manera absolutamente autónoma en ningún momento de su existencia. Nos movemos dentro de relaciones con otros que ya existían antes que nosotros. Somos vistos antes de que podamos ver. Somos objeto de la conversación de otros antes de que podamos hablar. ¿Quiénes somos nosotros “mismos” independientemente de aquellos con quienes parecemos vinculados de manera inseparable? ¡No lo sabemos! Lo que sí sabemos es que no coincidimos exactamente con la imagen, con la descripción que nosotros mismos o los demás elaboramos de nuestra persona. Que estamos más o menos cerca de ella, pero en todo caso en movimiento, y que las distintas representaciones, cualesquiera que éstas sean, son incapaces de fijarnos. Que al mismo tiempo hemos de llegar a ser, y llegar a ser en las relaciones con los demás. Lo que de nosotros mismos llegamos a conocer como la fuente preciosa de nuestro carácter único es un lugar distinto y misterioso en comparación con el aquí y ahora de las afirmaciones propias y ajenas sobre nuestra persona. Este “otro lugar” repercute en el anhelo del otro, en que anhelamos continuamente “llegar” a una relación.

El “otro lugar” del sujeto, su falta de existencia fijada o, expresado positivamente, su superávit de devenir y movimiento y el anhelo del otro caracterizan la existencia humana como tal. Verdad es que podemos negar nuestra “falta” y nuestro anhelo. Podemos hacer como si fuéramos tal como nos imaginamos o como los demás nos conciben, como si ya no estuviéramos inmersos en ese continuo devenir y llegar, como si no hubiera futuro ni movimiento. Pero toda esta labor inmensa de la negación en nada cambia la verdad de la falta y del anhelo.

¿Pero cómo escuchar la verdad propia, que se nos escapa siempre? ¿Cómo escuchar la voz del otro, que en su alteridad resulta tan poco aprensible y determinable, tan poco expresable o incluso reducible a una imagen, como la verdad propia, y que a su vez “está falto” y desea llegar hasta mí en la relación? En este punto entra en juego el “hambre”. Hay que vaciarse. Desprenderse de imágenes y conceptos que inducen a considerar comprensible y concebible la verdad del otro y la propia. Renunciar a ese saber previo que todo lo determina de antemano. Se trata de crear una actitud abierta con la que sea posible encontrarse de manera imprevista e inesperada con ese “otro lugar” de la verdad propia así como con la inaprensible alteridad del otro. Dicha actitud ha de llevar aparejada la disposición a exponerse, en cierta medida inerme, a esta alteridad, a hacerse tangible y vulnerable, pero también a dejarse obsequiar.

Para una vida en abundancia

Entonces puede el “hambre” transformarse repentinamente en una fiesta suntuosa, los dones compartidos pueden superar con mucho las posibilidades de recepción, y esta sorpresa fortalece el “hambre”, no en el sentido de una ascesis dolorosa, sino en el sentido de la alegría anticipada, de la esperanza. Un encuentro así es como un acto creador, produce nueva vida. En lo sucesivo, el anhelo se concentra en favorecer activamente la irreductible extrañeza del otro/de la otra y en contribuir a que él o ella salga cada vez más a la luz en el misterio de la alteridad propia. La destellante alteridad del otro/de la otra intensifica el anhelo. Éste es vivido en un movimiento que no se detiene, que se inscribe dentro de la duración total de una vida.

¡Por ser una “cuestión de hambre”, el anhelo es, por tanto, un elemento constitutivo de la vida! Cuanto más escuchamos la voz de nuestra carencia, más vivimos. Al escuchar a nuestro anhelo reconocemos que, en la imagen y la palabra que nos representan, no hemos llegado todavía. Éstas se pueden ver y escuchar, a lo sumo, como una promesa, como referencia a un futuro que sólo cabe barruntar. Tal reconocimiento de nuestra llegada, todavía venidera, como quienes seremos, establece el fundamento de una vida en comunidad. La ausencia de aquel que somos en todo cuanto imaginamos y afirmamos ser nos mantiene, a nosotros y a nuestras relaciones, en el movimiento del devenir. Y este movimiento en la relación con los demás constituye nuestra vida. Los sensores que nos permiten percibir esta ausencia, esta falta, el anhelo del otro, son valiosos. ¡Son decisivos a la hora de determinar si vamos llegando o no cada vez más a ser nosotros mismos, y con qué alegría; si vivimos o no, y con qué calidad! El anhelo del otro no sólo mantiene la vida, sino que al mismo tiempo, con esa sorpresa ante la alteridad del otro, produce nueva vida.

Quizá se pueda decir: tan poca vida de verdad hay donde impera siempre el hambre como donde los seres humanos reprimen el anhelo. Pues cabe perfectamente negar el anhelo y encerrarse en las imágenes y conceptos contruidos con los que uno cree poseerse a sí mismo y a los demás. Exteriormente, la vida sigue. Pero interiormente es la muerte; exactamente igual que negar su hambre significa la muerte.

El hambre y las relaciones, eliminar el hambre y despertar y fortalecer el anhelo del otro sirven a la vida: a una vida humana cuya promesa es la abundancia (Jn 10,10). “Vida en abundancia” no significa

otra cosa que “vida en comunidad”. La vida en comunidad es “vida en abundancia” porque continuamente se renueva y acrecienta, se gasta y, precisamente con ello, se multiplica.

(Traducido del alemán por José Pedro Tosaus Abadía)

MUJERES/HAMBRE/PAN

I. Una caldera de amores deshonestos

En África, a causa del hambre, la guerra y los estragos del sida, las mujeres venden sus cuerpos para conseguir alimento, tanto para ellas mismas como para otros. En el hemisferio norte, el mundo donde hay abundancia de alimentos a precios económicos, las mujeres se mueren de hambre voluntariamente. De igual modo, hay mujeres que están obsesionadas por el deseo de devorar su pan, pero una vez que lo han hecho se ven impulsadas a librarse de él. También hay mujeres que se atiborran de pan, pasta, carne y pasteles a precios baratos que el mundo occidental nos ofrece.

¿Qué significado tiene esto para la reflexión cristiana que sitúa en su centro el acto de la comida y la bebida, la ingesta del cuerpo y la sangre de Cristo en la eucaristía? En una cultura femenina, que es tan uniforme e intensamente ambigua con respecto a “ser alimentado”, y todo cuanto ello implica, ¿cómo hemos de entender el sacramento cristiano de la recepción del alimento?, y, lo que aún es más impor-

* JOEL MARIE CABRITA nació en Zimbabwe y vivió en Swazilandia entre los dos y los dieciocho años. Tras licenciarse en Teología por la Universidad de Cambridge, enseñó en una escuela secundaria de Swazilandia y trabajó como voluntaria con enfermos de sida. Posteriormente, hizo un máster en Teología filosófica en la Universidad de Virginia y en la actualidad escribe su tesis doctoral sobre “teología descriptiva” con referencia a la identidad religiosa de Sudáfrica.

Dirección: Trinity College, Cambridge CB2 1TQ (Reino Unido). Correo electrónico: jmc8hs@virginia.edu

tante, ¿cómo puede utilizarse constructivamente en esta situación? Además, ¿cómo pueden las mujeres occidentales comprenderse solidariamente con las mujeres de otras partes del mundo que se encuentran realmente desnutridas, en el sentido estrictamente físico del término?

San Agustín, en el siglo IV, sugirió que el dinamismo básico de la vida humana es el deseo; que el deseo es el que nos mueve hacia cualquier objetivo determinado, y que, finalmente, es el deseo el que también nos mueve hacia Dios. Todo error humano es un deseo mal enfocado, un deseo equivocadamente orientado, y la gracia consiste en reorientar en Cristo nuestro deseo hacia su fin apropiado. Esta experiencia del deseo caótico es una de las que resuenan en las mujeres que padecen desórdenes alimentarios. Carolina Knapp, en la autobiografía donde explica su recuperación de la anorexia, nos habla de los apetitos divididos que su “cuerpo había experimentado como peligrosos, perturbadores y erróneos sus hambres se escindían de una a otra, a las que asignaba significados múltiples y contradictorios, y estaban llenas de tensiones”¹.

La experiencia que una mujer tiene con su apetito es *la pérdida* de su apetito, incluso cuando come de forma compulsiva. Esta pérdida se debe a que es incapaz de entender su hambre e interpretar “correctamente” de qué tiene hambre, y, por consiguiente, su hambre se convierte en un lenguaje extraño y terrible que puede representar su muerte. La acción compulsiva –tanto de exceso como de privación– se convierte en la respuesta global al deseo y la necesidad. O bien comemos tanto que nuestro deseo se mete a la fuerza en una muerte pastosa y silenciosa, o bien controlamos nuestro deseo tan rígidamente que nunca tiene la oportunidad de manifestarse, sino que, antes bien, se limita a una dieta diaria de “una barrita de sésamo para desayunar, un yogurt de sabor a café para almorzar y una manzana y un dado de queso de 2,54 cm para cenar” (la alimentación diaria de Knapp durante tres años). Con toda seguridad, esta confusión es la que también tenía Agustín, quien escribe en sus *Confesiones* que hervía en medio de una rica y espesa “caldera de amores deshonestos... buscando un objeto para mi amor”², aunque estaba equivocado de qué tenía hambre. “Estaba muy falto y necesitado de aquel interior alimento que sois vos mismo, Dios mío; y no tenía hambre ni apetito de él... (mi alma) se salía fuera de sí, miserable-

¹ Caroline Knapp, *Appetites: why women want*, Counterpoint, Nueva York 2003, p. 1.

² Espasa Calpe, Madrid 1985, III, I, 1.

mente ansiosa de rozarse con las criaturas sensibles y exteriores". Para Agustín la causa se encuentra en la ambigüedad y la ofuscación: hambres en conflicto, hambres que no son apropiadamente denominadas o traducidas, un hambre cuya causa está oculta a su entendimiento.

Por consiguiente, la cuestión fundamental es la siguiente: ¿Qué desean las mujeres? Y ¿por qué les resulta tan difícil descodificar sus deseos? ¿Por qué el acto de comer o de privarse en exceso se convierte en una síntesis de todo deseo, no importa de cuál se trate, si del deseo de vivir, de amar, de liberación o de aprender a leer y a escribir? Se han estudiado muy bien las dimensiones feministas de la obsesión femenina contemporánea con la alimentación. Susie Orbach, en 1982, escribió que "la gordura es un asunto o problema feminista"³ y sostiene que para las mujeres del siglo XX la alimentación se convirtió en un medio para intentar nutrirse en un ambiente en el que la nutrición femenina tiene una prioridad indudablemente baja. La alimentación, en cuanto símbolo complejo de la seguridad que a menudo se niega a las mujeres, se convierte en un medio global para conquistar el poder, el afecto y la atención que se espera que una mujer dispense a los demás, pero nunca a sí misma. Sin embargo, esto se combina explosivamente con una cultura dominada por el "mito de la belleza". Naomi Wolf⁴ sostiene que, al tiempo que las mujeres van dando pasos en los ámbitos de los negocios, la enseñanza, la política y el gobierno, que hasta ahora estaban reservados a los varones, se pone frenos a la autoimagen femenina. Cuanto más poder adquieren las mujeres en la vida pública, tanto más violenta es la presión que sufren para configurarse con una representación esquelética e idealizada de la belleza femenina. La industria de la publicidad dominada por los varones mantiene su ventaja con respecto a la emancipación pública de las mujeres: conforme las mujeres van adquiriendo más poder, más se les anima a hacerse cada vez más pequeñas. Las mujeres pueden arrebatárselos a los hombres los trabajos, pero al mismo tiempo tienen que disminuir física y psíquicamente; nunca se está "demasiado delgada".

Por consiguiente, indagar en el hambre femenina occidental significa poner al descubierto un sucio lugar de juego de poderes. Las mujeres no sólo tienen que afrontar el dilema agustiniano —el pecado original ha pervertido la apropiada dirección del deseo— sino que también han de afrontar todas las "corrupciones" culturales corres-

³ *Fat is a Feminist Issue*, Nueva York 1982.

⁴ *El mito de la belleza*, Barcelona 1992.

pondientes del deseo. El deseo femenino, en un sentido lacaniano, ha sido desplazado de su propio organismo; este deseo ya no controla su propio objeto sino que se dirige de simulacro en simulacro de vagos objetos deseados que constantemente se alejan antes de ser alcanzados. Deseamos que se nos alimente; deseamos alimentar a otros a costa nuestra; deseamos estar delgadas porque los hombres así nos desean; pasamos hambre; se nos obliga a privarnos de alimento; deseamos alimentarnos; deseamos alimentarnos porque deseamos más que un simple alimento... estos deseos se refractan mediante los deseos de los demás y los deseos que no nos atrevemos a confesar: “y entre la variedad de mis deseos y apetitos, tan pronto era engañado como engañador, ..., y en todas partes vano”⁵.

II. Hacia la expresión del hambre

En san Ignacio de Loyola encontramos un extraño compañero de diálogo para descifrar el hambre femenina. Las dificultades que sus ejercicios espirituales y su simbolismo correspondiente plantean a las mujeres son numerosas. No solamente se presentan los ejemplos femeninos como el “tipo” negativo inevitable, sino que también los ejemplos de Ignacio son totalmente patriarcales y resulta evidente su compromiso con una Iglesia que, en ocasiones, ha sido singularmente destructiva con la personalidad de las mujeres. No obstante, los ejercicios ignacianos pueden proveer un rico recurso para dar nombre y prestar atención a los deseos femeninos. Los Ejercicios Espirituales ofrecen un medio para entablar amistad y comprender los complejos y, a menudo, contradictorios movimientos de la vida interior de las mujeres y los varones. El “prefacio” de los Ejercicios, titulado “Principio y fundamento”, se abre afirmando que: “El hombre en creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma; y las otras cosas sobre la faz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es creado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar de ellas cuanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse de ellas cuanto para ello le impiden... solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos creados”.

Ignacio, siguiendo a san Agustín, establece nuestra orientación humana fundamental por medio del deseo. En nuestro nivel más profundo nuestro deseo tiende a Dios, y éste será el medio por el que salvaremos nuestras almas. Por consiguiente, la obra ignaciana consiste

⁵ *Confesiones*, IV, I, 1.

en una serie compleja y matizada de “discernimientos” de nuestros deseos. Nosotros trabajamos desde la premisa fundamental de que el deseo más profundo de nuestra alma se dirige a Dios y que, cuando intentamos satisfacernos con algo que no nos conduce a Dios, nos sentimos invariablemente vacíos, secos, deprimidos o aburridos. La mujer que siga los Ejercicios se ve desafiada a interpretar sus deseos: ¿qué deseos le producen alegría y cuáles la disminuyen? La premisa básica de todo este proceso es la siguiente: que puede confiar en que su deseo *verdadero* –el deseo que le aporta una paz y una alegría permanente– es, en efecto, el deseo de Dios.

La vida interior de una mujer se convierte en una realidad sacramental; éste es el gran recurso que Ignacio aporta a las mujeres hambrientas. Los deseos del alma –tanto los dolorosos como los pacíficos– no son otra cosa que el camino que conduce hacia Dios. “El hombre tanto ha de usar de ellas (de las cosas de este mundo) cuanto le ayudan para su fin”. El Dios de Ignacio no es un ser abstracto e incorpóreo, sino que, más bien, se encarna en los asuntos cotidianos de la vida. Y, sobre todo, en la sustancia de la vida interior, los movimientos y deseos ilimitados del alma que portan las huellas de Dios. *El reino de los cielos está dentro de ti...* Descubrir la divinidad en nuestra humanidad, ver el alma como un sacramento, es percibir a un Dios que está presente en todas las cosas y por quien toda la creación se convierte en un signo de su presencia. El deseo es más una huella divina que un amor deshonesto; interpretado correctamente, el deseo es lo que “salvará nuestras almas” cuando se le gira para alabar a Dios.

Con toda seguridad, éste es también el punto culminante de los ejercicios ignacianos, la *contemplatio ad Amorem* o la contemplación del Amor. En esta perspectiva, el primer principio en la dirección del deseo –que somos creados para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y así salvar nuestra alma– se ilumina por el principio del amor. Ignacio utiliza las categorías del dar y recibir para describir esto: “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer. Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad; dadme vuestro amor y gracia, que ésta me basta”⁶.

La idea de tomar y recibir de Dios no es otra cosa sino el movimiento del deseo como amor. Nos damos a nosotros mismos en amor a Dios, reconociendo que Dios es el deseo más profundo de nuestro

⁶ *Ejercicios Espirituales*, parágrafo 234.

corazón; de igual modo, somos capaces de recibir la presencia divina en todas las cosas. El amor de Dios nos está disponible en toda la creación –en las plantas, las creaturas y en nuestras propias almas– y “desciende desde lo alto como del sol descienden los rayos, de la fuente las aguas, etc.”⁷. La presencia de Dios puede encontrarse en todas las cosas; por ello el camino ignaciano consiste en encontrar esta presencia no sólo en el tiempo de oración, sino en todas las cosas de nuestro cuerpo y nuestra alma, tanto en la alegría como en el dolor.

Esta reconciliación de la vida del espíritu con la vida del cuerpo es también la lección de la fiesta eucarística, y en el caso de una comida desordenada se trata de una lección particularmente conmovedora. Pues en la eucaristía, el sacramento por excelencia, el fruto de la vid y el grano del campo se convierten en la sustancia de lo divino, y es aquí donde coinciden perfectamente el hambre física y espiritual. El hambre física –la necesidad humana de tomar pan y líquido– se interpreta también como hambre espiritual: serán también este pan y este vino los que alimentarán nuestra alma.

No solamente es la eucaristía la culminación del “encuentro de Dios en todas las cosas”, sino que también sirve como recordatorio de la reciprocidad del deseo amoroso. Así como la contemplación del Amor se centra en la reciprocidad del dar y el recibir, de igual modo la eucaristía ilumina este movimiento cíclico. Cristo da el pan y el vino al Cuerpo, que es partido por éste, recibido en gratitud, y, después, dado de nuevo en las acciones de amor. El hecho de que el deseo sea en última instancia relacional constituye una importante lección para las mujeres, especialmente para las mujeres que sufren desórdenes alimentarios. Saber que el deseo femenino puede “realizarse” o satisfacerse por una recepción apropiada es una potente afirmación de la necesidad y, tal vez, también el medio para redimir su fragmentación *cultural*. La voz femenina se ha encontrado reiteradamente con el desinterés, el rechazo y el silencio; los deseos se desechan o se refractan en objetos desplazados (“sus hambres se escindían de una a otra”). La eucaristía, como también la contemplación ignaciana del Amor, enseña a las mujeres a experimentar el diálogo del deseo: una conversación constante entre dar y recibir, entre afirmar y ser afirmado en la vida.

⁷ *Idem*, párrafo 237.

III. Un hambre incesante

¿Significa esto que podemos proponer la eucaristía como una “plantilla” para curar los desórdenes alimentarios, es decir, que existe una solución “cristiana” a esta enfermedad cultural? Nuestra breve contribución no pretende en modo alguno presentar la eucaristía como un símbolo inequívoco del deseo correcto. Pues todo lo demás semejante a ella que pertenece, al menos parcialmente, al mundo natural, es en sí mismo migratorio, siempre remite a más allá de sí mismo. Asumir el principio ignaciano de “encontrar a Dios en todas las cosas” como principio conductor para interpretar el mundo implica que las cosas se revelarán siempre con un significado mayor que el que aparentemente tienen. En esto reside la agitación de los objetos materiales, su constante travesía desde sí mismos hacia algo que aún no se ha visto, ni se ha escuchado ni tampoco se ha satisfecho. Precisamente, esta agitación es la que constituye la sacramentalidad o la “duplicidad” de lo material: nunca coinciden consigo mismos, sino que siempre van más allá y se rebasan a sí mismos. Esto es lo que pone en entredicho la saciedad de infinito de Hegel: la síntesis hegeliana de la barriga llena, el hambre que se acalla para siempre. Más bien, es el sacramento que nos invita a ir más allá de la hartura hacia un objeto de deseo que se va permanentemente alejando.

Por tanto, el desafío consiste en dejar que la misma eucaristía hable de esta auténtica agitación, evitando la falsa satisfacción de un equilibrio hegeliano, el estado de una estupefacción completa. Esto significa que permitamos que se expresen las imperfecciones y los fallos del sacramento eucarístico, permitir valientemente que hable su duplicidad vulnerada. Una de las cosas que emergerían sería el modo en que, aunque la eucaristía nos remite a la posibilidad de una auténtica escucha del deseo femenino, no obstante, ha sido utilizada para lograr precisamente el fin contrario. La cuestión de quién es quien tiene la autoridad para consagrar la eucaristía –nunca las mujeres– nos recuerda, con toda seguridad, los peligros de identificar todo objeto material como un fin absoluto. El significado de la eucaristía es que Dios está en todas las cosas; este Dios que está en todo nos impele a la duplicidad; las cosas revelan más de lo que simplemente parecen. Por casualidad, éste es el error de la mujer que es adicta al alimento o a su contrario: el alimento se convierte en un fin absoluto; la creación se confunde con el Creador; “y entre la variedad de mis deseos y apetitos, tan pronto era engañado como engañador, ..., y en todas partes vano”⁸.

⁸ *Confesiones*, IV, I, 1.

Las mentiras de la seducción y el engaño también surgirán cuando las mujeres occidentales, que luchan contra sus problemas de alimentación, comiencen a conversar con las mujeres del resto del mundo. El problema muestra formas radicalmente diferentes: un grupo de mujeres están caóticamente desordenadas en medio de una sobreabundancia de alimentos; otro grupo lucha para alimentar a sus familias y, tal vez por último, para alimentarse a sí mismas. Un problema es de índole “psíquica”, el otro tiene un carácter económico y político. No obstante, tras esto se encuentran unas semejanzas generales. Las mujeres en los dos ámbitos mueren de manultrición; las mujeres del occidente rico como las del resto del mundo luchan contra la obesidad en cuanto que los baratos carbohidratos refinados inundan los mercados de los dos ámbitos; paradójicamente, en Brasil se acaba de diagnosticar la obesidad como una de las amenazas más relevantes contra la salud, y los índices de obesidad disparada en los Estados Unidos son catalogados como “malnutrición”. ¿Es posible que no sea tan simple delimitar lo político y lo psicológico? Por mi parte, opino que el deseo caótico de las mujeres occidentales no puede entenderse separadamente del contexto del capitalismo y del consumo compulsivo, que sustituye erróneamente la creación por el Creador. El mismo deseo de los occidentales está desordenado, saturado con bienes que en realidad no quieren ni tampoco necesitan; su sentido general del querer está en crisis y abotargado casi más allá de todo reconocimiento. No obstante, esta crisis del deseo afecta al resto del mundo: la desenfrenada alimentación de una parte deja demacrado al resto del cuerpo global. Parece que está aconteciendo a escala global una errónea dirección del deseo; la epidemia de los desórdenes alimentarios de las mujeres occidentales es un síntoma de la enfermedad que afecta a todo el cuerpo. La mujer que, alternativamente, se priva de comer, devora cuanto puede y se purga después de todo lo ingerido, constituye una representación en miniatura de un desorden del deseo de alcance macroscópico.

Al dirigir nuestra mirada, en cambio, al carácter “inquieto” o de “agitación” de la eucaristía no estamos denigrando el sacramento. Más bien, se trata del reconocimiento de que el objeto último del deseo es Dios, que nosotros sólo lo conocemos mediante las cosas de esta tierra y que estas cosas se encuentran en una constante peregrinación. Los objetos revelan continuamente su profundidad oculta en un proceso refractivo interminable; esto acontece incluso con los objetos más sagrados. El aplazamiento de la eucaristía, que vemos con toda claridad en su fracaso a la hora de satisfacer el deseo femenino, también se encuentra, tal vez en una perspectiva más positiva, en su no identificación consigo mismo: el pan es carne, el vino es

sangre. El aplazamiento, o la desmesura, que caracteriza al sacramento se convierte en vivificante y el desplazamiento es generador de vida nueva. Ésta es la lección que nos da Ignacio: reconocer el carácter continuamente dinámico de la realidad para no identificar jamás una situación determinada con la profundidad de su verdad y apreciar constantemente la desmesura en lo ordinario, “a Dios en todas las cosas”. Esto es tan cierto para cualquier realidad política como para la cartografía interior de nuestras almas; permite poner en cuestión una economía capitalista mundial para que “se exceda” a sí misma. Ciertamente, esta acción permanente “de enfoque” recuerda la vida interna de la Trinidad; un exceso sobreabundante y perpetuo de los límites de lo dado.

Algo de esta misma desmesura actúa en los desórdenes alimentarios de las mujeres y es sintomática de los deseos refractados. El movimiento de los deseos que son perpetuamente diferidos a objetos “inadecuados” forma parte, con toda seguridad, de lo que significa su realidad material, aun cuando ello sea profundamente doloroso. El trabajo realizado por psicoanalistas feministas contemporáneas sugiere que no es totalmente apropiado catalogar las experiencias negativas de alimentación como “desordenadas”, sino que se trata de meros síntomas de la acción permanente y humana de diferir los deseos; cuando el mundo que nos rodea es incapaz de ser receptivo a la necesidad femenina, ellas son, no obstante, otros receptáculos del deseo. La autoalimentación, o la autoprivación, se convierte en ocasiones en lo mejor que puede hacer una mujer. De nuevo, y particularmente conmovedor aquí, resulta que este deseo no es nunca totalmente satisfecho, continuamente sin descanso alguno busca un mejor lugar para descansar. *Mi corazón estaba inquieto hasta que encontré en ti su descanso*. Inesperadamente, nos encontramos con que la lección que da la eucaristía a las mujeres atrapadas en la obsesión por la comida es delicada; se trata de una lección que Ignacio admitiría claramente: observa el movimiento o cambio de estos deseos, reconoce que se transforman constantemente a sí mismos y su objeto, acoge el doble mensaje de todo deseo humano, y, para terminar, descansa en la acción perpetua de la vida trinitaria de la que el sacramento nos habla tan persistentemente.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

CONSUMO, MERCADO Y EUCARISTÍA



había una mujer llamada Rosalinda con quien asistía a la celebración de la misa dominical cuando viví en Chile durante los años ochenta. Rosalinda vivía en una pequeña chabola de madera con su anciana madre. Sus ingresos, que apenas bastaban para algo más que pan y té, procedían de los paneros y otros objetos que hacía en croché y vendía en el mercado local. En una de mis primeras visitas a su casa, Rosalinda me dio un pequeño pájaro de croché que se utiliza para coger las asas de las teteras. Cuando Rosalinda me lo entregó al disponerme a dejar su casa, mi primer impulso fue echar mano a mi bolsillo y darle una cierta cantidad de dinero por ello. Pero sentí que habría sido un error.

El pequeño pájaro azulverdoso con un ribete blanco adorna ahora el tarro de arroz en mi estantería de la cocina. Vivo con mi esposa y mis hijos en un mundo lejos de Santiago, en San Pablo, en el Estado de Minnesota. Vivimos nuestra existencia en la intersección de dos relatos sobre el mundo: la eucaristía y el mercado. Los dos cuentan historias de hambre y consumo, de intercambios y dones. Ambas historias se solapan y compiten entre sí. Intentaré contar estas dos historias brevemente, reflejando el significado que tienen para Rosalinda y el pájaro.

* WILLIAM T. CAVANAUGH es profesor en la Universidad de Santo Tomás, San Pablo, Minnesota, Estados Unidos.

Dirección: Dept. of Theology, University of St. Thomas, 2115 Summit Ave, St. Paul, MN 55105 (Estados Unidos). Correo electrónico: wtcavanaugh@stthomas.edu

I. El hambre y el mercado

Se nos dice que la economía es la ciencia que estudia el reparto de los recursos en condiciones de escasez. El auténtico fundamento del mercado y el comercio –dejar algo para conseguir algo más– asume la escasez. Los recursos son escasos dondequiera que los deseos que todas las personas tienen de bienes o servicios no pueden satisfacerse. El hambre, con otras palabras, está inscrita en las condiciones bajo las que opera la economía. Nunca hay lo suficiente para todos. Pero no se trata simplemente del hambre de aquellos que carecen de la comida suficiente para mantener la salud de sus cuerpos. La escasez es el hambre más general de aquellos que quieren más sin referencia alguna a lo que ya tienen. La economía será siempre la ciencia de la escasez en tanto en cuanto los individuos sigan queriendo. Y se nos ha dicho que los deseos humanos son inagotables.

Esta comprensión del deseo no es nueva. Para san Agustín, la constante renovación del deseo es una condición del hecho de ser criaturas en el tiempo. El deseo no es simplemente algo negativo; nuestros deseos son los que nos sacan de la cama por la mañana. Deseamos porque vivimos. El problema reside en que nuestros deseos siguen prendiendo en objetos que no llegan a satisfacernos, en objetos del extremo más bajo de la escala del ser que, si se separan de la fuente de su ser, rápidamente se disuelven en la nada¹. La solución a la inquietud del deseo es cultivar el deseo de Dios, el eterno. Es famosa la plegaria en la que Agustín dice a Dios “nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti”².

En una economía de mercado dirigida al consumo también se reconoce la inquietud del deseo. El marketing trata constantemente de encontrar, crear y suscitar nuevos deseos, a menudo mediante la intensificación del sentido de insatisfacción con respecto a lo que tenemos o lo que somos. En una cultura del consumo reconocemos la validez de la opinión de Agustín: las particulares cosas materiales no pueden satisfacernos. Sin embargo, en lugar de hacer que nos alejemos de las cosas materiales para dirigirnos hacia Dios, en la cultura del consumo nos hundimos incluso más profundamente en el mundo de las cosas. La insatisfacción y la consecución dejan de ser opuestos, pues el placer no está en poseer los objetos sino en perseguirlos. La posesión mata el *eros*; la familiaridad engendra desdén o desprecio. Ésta es la razón por la que el *shopping* ha adquirido el honorable

¹ Agustín, *Confesiones*, II, 10.

² *Ibid.*, I, 1.

status de una adicción en la sociedad occidental. No es el deseo por una cosa determinada, sino el placer del mismo deseo cebado el que traza las avenidas en las nuevas catedrales de la cultura occidental. El dinamismo no consiste en una adhesión desordenada a las cosas materiales, sino en una irónica separación de todas las cosas. En el orden económico, la escasez se trata como una incapacidad trágica para satisfacer las necesidades de toda las personas, especialmente de aquellos cuya hambre y privación extrema les confronta diariamente con la muerte. En el orden de la experiencia, la escasez en una cultura del consumo se relaciona con la placentera sensación del deseo. La escasez está implicada en la erótica cotidiana del deseo que mantiene al individuo en la persecución de la última novedad.

Por múltiples razones, el deseo en una sociedad de consumo nos mantiene distraídos de los deseos de los verdaderos hambrientos, aquellos que experimentan el hambre como una privación que amenaza a su vida. No se trata simplemente de que el mercado anima a una atracción erótica hacia las cosas y no hacia las personas, sino de que su relato establece una visión fundamentalmente individualista de la persona. La idea de la escasez asume que la condición normal para la comunicación de bienes se realiza mediante el comercio. Para conseguir algo hemos de renunciar a algo más. La idea de escasez implica que los bienes no son comunes. El consumo de bienes es esencialmente una experiencia privada. Esto no significa que se prohíba la donación caritativa, pero ésta queda relegada al ámbito privado de la preferencia y no se establece en el orden de la justicia. Siempre podemos enviar un cheque para ayudar a alimentar a los hambrientos. Sin embargo, las preferencias caritativas de cada uno estarán siempre en competencia con sus propios deseos inagotables. La idea de escasez insta la visión de que *nadie* tiene lo suficiente. Mis deseos de alimentar al hambriento se ven siempre distraídos por la competencia entre sus deseos y los míos.

Adam Smith pensaba que esta distracción era resultado del hecho de que toda persona está "por naturaleza centrada, primera y principalmente, en cuidar de sí misma"³.

Los hombres, aunque son compasivos por naturaleza, sienten poco por el otro, con quien no tienen una relación particular, en comparación con lo que sienten por sí mismos; la miseria de uno, que es meramente su prójimo, tiene poca importancia para ellos en

³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. de A. L. Macfie y D. D. Raphael, Oxford University Press, Oxford 1976, p. 82 (II.ii.2.1) [trad. esp.: *Teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid 2004].

comparación incluso con el más pequeño interés que tengan por sí mismos⁴.

En su *Teoría de los sentimientos morales*, Smith reflexionó sobre cómo los juicios morales desinteresados podrían superar al interés propio. Desarrolló la idea de que el dolor y otros sentimientos son comunicables de un individuo a otro por la capacidad que tiene el ser humano de ponerse compasivamente en la posición del otro. No obstante, según Smith, la naturaleza ha hecho que nuestro resentimiento por una carencia de justicia sea mayor que el que sentimos por una falta de benevolencia, por lo que solamente el primero es materia de castigo: “cuando un hombre cierra sus entrañas a la compasión y no quiere aliviar la miseria de su prójimo, cuando puede hacerlo con la mayor facilidad... aunque todos censuren este comportamiento, nadie imagina que los que, tal vez, podrían tener razón al esperar una mayor bondad, no tienen derecho alguno a obtenerla por la fuerza”⁵. La sociedad puede existir sin benevolencia, pero no sin justicia⁶. La ausencia de una violencia o un robo explícitos, la incapacidad de una persona para alimentarse no es un fallo de la justicia, sino una llamada a la benevolencia, que recae en los individuos. La comunicabilidad del dolor en el cuerpo de la sociedad es casi imperceptible. La indignación moral en su forma más intensa se reserva para los ataques explícitos contra el *status quo* de la vida y la propiedad.

Adam Smith, sin embargo, no deja simplemente la atención al hambriento a la preferencia individual, pues en el proyecto más amplio de *La riqueza de las naciones* considera que las necesidades del hambriento serán atendidas por el cuidado providencial del mercado. Para Smith la mano invisible del mercado guía de tal modo la actividad económica, que la persecución del propio interés por individuos descoordinados revierte milagrosamente en el beneficio de todos. La gran maquinaria económica de la sociedad es conducida por las apetencias de la gente. Mediante el mecanismo de la demanda y la oferta, la competencia entre los individuos que buscan su propio interés llevará a la producción de los bienes que la sociedad quiere, con precios justos y con el suficiente empleo para todos con salarios adecuados para el previsible futuro. El resultado es una escatología en la que la abundancia para todos está a la vuelta de la esquina. En la economía consumista contemporánea, a menudo se dice que el consumo es la solución para el sufrimiento de otros. Comprar más para que la economía

⁴ *Ibid.*, 86 (II.ii.3.4).

⁵ *Ibid.*, 81 (II.ii.1.7).

⁶ *Ibid.* 85-91 (II.ii.3).

funcione, un mayor consumo significa más puestos de trabajo. Por el milagro del mercado, mi consumo te alimenta a ti. Así, una historia que cuenta el mercado es que la escasez se convierte milagrosamente en abundancia mediante el mismo consumo, toda una novela contemporánea del milagro de los panes y los peces.

Sin embargo, el consumismo es en realidad la muerte la escatología cristiana. No puede producirse ninguna ruptura con el *status quo*, no puede irrumpir el Reino de Dios, sino solamente la novedad superficial inagotable. Como dice Vincent Miller, “puesto que el deseo se sostiene mediante su separación de objetos particulares, la anticipación del consumidor desea todo y no espera nada”⁷. El testimonio de los mártires por vivir el Reino de Dios en el presente se convierte en algo raro; ¿cómo puede uno comprometerse de tal modo con una cosa particular hasta perder la vida por ello? Nos conmueve el sufrimiento de los otros, pero difícilmente podemos imaginar un cambio lo suficientemente radical como para minar el paradigma del consumo. Incluso el sufrimiento ajeno puede convertirse en un espectáculo y en un elemento consumible⁸ –los tsunamis venden periódicos–. Y así preferimos creer que, mediante el milagro de la libre competencia, nuestro consumo dará comida a otros. La verdad, sin embargo, es que el consumo centrado en nuestro interés no hace justicia al hambriento. La persecución por el consumidor de los precios más bajos en Wal-Mart significa bajísimos salarios para los asiáticos que fabrican los productos que nosotros compramos. La esperanza escatológica se desvanece fácilmente en la resignación ante un trágico mundo de escasez.

II. El hambre y la eucaristía

La eucaristía nos cuenta otra historia sobre el hambre y el consumo. No comienza con la escasez, sino con aquel que vino para que tuviéramos vida y la tuviéramos en abundancia (Jn 10,10). “Jesús les dijo: ‘Yo soy el pan de vida. Todo el que venga a mí no tendrá nunca hambre’ (Jn 6,35). El carácter insaciable del deseo humano queda absorbido por la abundancia de la gracia de Dios en el don del cuerpo y la sangre de Cristo. “Los que comen mi carne y beben mi sangre tienen vida eterna” (6,54), son levantados por encima del mero anhelo temporal por la novedad. El cuerpo y la sangre de Cristo no son productos escasos; la ostia y la copa se multiplican diariamente en las miles de celebracio-

⁷ Vincent J. Miller, *Consuming Religion: Christian Faith and Practice in a Consumer Culture*, Continuum Books, Nueva York 2003, p. 132.

⁸ Cf. *ibid.*, pp. 133-134.

nes eucarísticas que se realizan en todo el mundo. “Todo lo que el Padre me da vendrá a mí, y yo no rechazaré al que venga a mí” (6,37).

Esta invitación a venir y saciarse es asimilable a las espiritualidades privadas de la autorrealización si se presenta como una “experiencia” de vida divina. Pero la abundancia de la eucaristía es inseparable de la *kenosis*, del autovaciamiento, de la cruz. El consumidor del cuerpo y la sangre de Cristo no permanece separado de aquello que consume, sino que se convierte en parte del Cuerpo. “El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él” (6,56). Consumir la eucaristía no supone la apropiación de bienes para uso privado, sino, más bien, ser asimilado a un cuerpo público, el Cuerpo de Cristo. Agustín oye la voz de Dios que dice “Yo soy el alimento de los que son ya grandes y robustos: crece, y entonces te serviré de alimento. Pero no me transformarás a mí en ti, como el alimento que come tu carne, sino que tú te transformarás en lo que yo soy”⁹. La eucaristía realiza un radical descentramiento del individuo al incorporar a la persona a un cuerpo mayor. En el proceso, el acto de consumo se invierte, pues el consumidor es consumido.

Cuando consumimos la eucaristía, nos hacemos uno con los otros y compartimos su destino. Pablo pregunta a los corintios: “Y el pan que partimos ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Y el mismo Pablo responde: “Puesto que solo hay un pan, nosotros, que somos muchos, somos un cuerpo, pues todos participamos del único pan”. San Juan Crisóstomo comenta este pasaje en los siguientes términos:

Porque dijo UNA COMUNIÓN CON EL CUERPO, y aquello que se comparte es diferente de aquello en lo que participa, eliminó incluso esta pequeña diferencia. Pues después de que dijera COMUNIÓN CON EL CUERPO, deseaba expresarlo de nuevo con mayor precisión, y por eso añadió PUES NOSOTROS, AUNQUE MUCHOS, SOMOS UN PAN, UN CUERPO. “Pues, ¿por qué os hablo de comunión? dice, “Nosotros somos ese cuerpo”. ¿Qué cuerpo? El cuerpo de Cristo. Y ¿qué llegan a ser los que toman parte de él? El cuerpo de Cristo; no muchos cuerpos, sino un solo cuerpo¹⁰.

La representación del Cuerpo de Cristo en la eucaristía tiene un efecto dramático sobre la comunicabilidad del dolor de una persona a otra, pues los individuos están ahora unidos en un cuerpo, están conectados por un mismo sistema nervioso. No sólo no puede decir el ojo a la mano “No te necesito” (1 Cor 12,21), sino que el ojo y la mano sufren o se regocijan del mismo destino. “Si un miembro sufre,

⁹ Agustín, *op. cit.*, VII, 16.

¹⁰ San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre 1 Corintios*, n. 24.

todos sufren con él; si un miembro es honrado, todos se alegran con él" (12,26). Por esta razón, Pablo dice a los corintios que deberíamos tener un cuidado especial con los miembros más débiles del cuerpo (12,22-25), supuestamente porque el conjunto del cuerpo es solamente tan fuerte como su miembro más débil.

Esta comunicabilidad del dolor está en la base de la obligación de los seguidores de Cristo con respecto a los hambrientos. El significado del relato del juicio final en Mt 25,31-46 no es simplemente que un individuo que realice obras buenas –tal como dar de comer al hambriento– será recompensado con una entrada para el Reino. El peso del relato se encuentra en la identificación de Cristo con el hambriento: "pues tuve hambre y me disteis de comer" (25,35). El dolor del hambriento es el dolor de Cristo, y, por tanto, es también el dolor del miembro del cuerpo de Cristo que da de comer al hambriento. A diferencia de Adam Smith, aquí se no se da la prioridad a la justicia con respecto a la caridad, ni ninguna solución previa de quién merece lo que puede acontecer antes de la benevolencia. Tanto en Mateo como en Pablo, el hambriento y el benévolo se confunden en Cristo, hasta el punto de que las distinciones entre justicia y caridad, lo público y lo privado, se convierten en impedimentos para ver la realidad tal como Dios la ve.

El pensamiento económico de Adam Smith aprueba una separación entre los intercambios contractuales y los dones. La benevolencia es una suspensión libre del intercambio autointeresado. En cuanto tal, la benevolencia no puede esperarse ni siquiera fomentarse a nivel público, porque el mercado funciona para el bien de todos sobre el fundamento del consumo y la producción autointeresadas. La donación benevolente transfiere libremente la propiedad de una persona a otra, pero, no obstante, respeta los límites entre lo mío y lo tuyo. En la economía eucarística, sin embargo, el don relativiza los límites entre lo mío y lo tuyo al relativizar los límites entre el tú y el yo. Ya no somos dos individuos que se encuentran entre sí mediante un contrato o como un donante activo y un destinatario pasivo. Sin perder nuestra identidad como personas únicas –la analogía paulina del cuerpo exalta la diversidad que existe entre los ojos y las manos, la cabezas y los pies–, dejamos de estar meramente uno junto al otro para incorporarnos en el Cuerpo de Cristo. En la eucaristía, Cristo es el don, el donante y el destinatario. Nosotros no somos meramente activos o pasivos, sino que participamos de la vida divina; así somos alimentados y, al mismo tiempo, nos convertimos en alimento para los otros.

Tenemos la tentación de espiritualizar todo lo que habla de unión, de hacer de nuestra conexión con el hambriento un acto místico de compasión imaginativa. Podríamos así imaginarnos que ya estamos

en comunión con quienes carecen de alimento, si satisfacemos o no sus necesidades. Mateo no lo entiende así, por lo que sitúa la obligación de dar de comer al hambriento en el contexto del juicio escatológico. Pablo también sitúa el olvido del hambriento en el contexto del juicio. En la celebración eucarística en Corinto, que incluía un banquete común, los que comen mientras que otros pasan hambre “muestran que desprecian a la Iglesia de Dios y humillan a los que no tienen nada” (1 Cor 11,22). Aquellos que de un “modo indigno” participan del cuerpo y la sangre de Cristo, “comen y beben el juicio contra ellos mismos” (11,27.29). Quienes de entre nosotros participamos en la eucaristía mientras ignoramos a los hambrientos, podemos estar comiendo y bebiendo nuestra condenación.

La eucaristía coloca el juicio en el contexto escatológico de la irrupción del Reino de Dios. La escatología cristiana no es –como sí lo es en el caso de Adam Smith– un progreso gradual inmanente hacia la abundancia, mediante el que la mano invisible del mercado, que se desarrolla a través de nuestro consumo, promete una abundancia para todos que acontecerá siempre unos pocos años después. En contraste, la eucaristía anuncia la llegada actual del Reino de Dios, que ya está presente por la gracia de Dios. La constitución *Sacrosanctum Concilium* del Vaticano II afirma la dimensión escatológica de la eucaristía en los siguientes términos: “En la liturgia terrena preguntamos y participamos en la liturgia celeste que se celebra en la ciudad santa, Jerusalén, hacia la que nos dirigimos como peregrinos...”¹¹. En la eucaristía, Dios trastoca e irrumpe en la desesperación trágica de la historia humana con un mensaje de esperanza y una exigencia de justicia. El hambriento no puede esperar: el banquete celestial acontece ahora. El consumo inagotable de la novedad superficial se rompe por la promesa de un final, el Reino hacia el que la historia se dirige y que ya irrumpe en la misma historia. El Reino no es guiado por nuestros deseos, sino por el deseo de Dios, que recibimos como don en la eucaristía.

Creo que ya sé por qué habría sido un error dar dinero a Rosalinda por el pájaro. Habría anulado el don y lo habría convertido en un intercambio. Habría restablecido los límites entre lo que era suyo y lo que era mío, y, por tanto, habría reforzado los límites entre los dos. La eucaristía nos cuenta una historia diferente sobre quiénes somos realmente, tanto los hambrientos como los satisfechos, y hacia dónde caminamos.

(Traducido del inglés por José Pérez Escobar)

¹¹ *Sacrosanctum Concilium* 8.

LIMOSNA, AYUNO Y ORACIÓN:
LA OBRA O EL CÍRCULO DE LA MISERICORDIA
Y LA ADORACIÓN

El hambre, la carencia, el pan y la palabra están estrechamente relacionados entre sí. En medio de la tentación, Jesús pasa del hambre de pan al hambre de palabra: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4,4. Cf. Dt 8,2-3). Sin embargo, Jesús conocía bien el significado del proverbio judío según el que “el hombre que come es el más justo de los hombres”, justo y sosegado, satisfecho –saciado en su justa medida–, en tanto que un vacío y una carencia básica, el hambre, sume al ser humano en el peligro y la ansiedad, convirtiéndolo incluso en un ser peligroso y violento. El hambre, la debilidad, el horror, la vergüenza, la compasión, pueden sin embargo conducir a un camino sin retorno, a una aventura de encarnación y animación, de espiritualidad que se enraíza en el retraso y en el exceso de socorro al cuerpo que se pierde solo¹. Jesús, como nos muestran sus

* LUIZ CARLOS SUSIN es fraile capuchino, doctor en Teología sistemática por la Universidad Gregoriana de Roma. Trabaja en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Pontificia de Rio Grande do Sul (FATEO/PUCRS) y en la Escuela Superior de Teología y Espiritualidad Franciscana (ESTEF). Es miembro fundador de la Asociación de Teología y Ciencias de la Religión de Brasil y del Equipo de Reflexión Teológica de la Conferencia de Religiosos de Brasil. Entre sus investigaciones actuales, cabe mencionar las relaciones de la teología con las ciencias y con la ecología, y ha publicado textos en el ámbito de la teología de la creación y la escatología.

Dirección: Rua Juarez Távora, 171 - 91520-100 - Porto Alegre/RS (Brasil).
Correo electrónico: lcsusin@pucls.br.

¹ Mucho de lo que voy a desarrollar en este artículo, centrado en Jesús, se lo debo al filósofo y gran maestro judío Emmanuel Levinas, cuyo pensa-

gestos de auxilio, conocía bien lo que era el hambre física, el clamor del estómago y del cuerpo. Ayudó a la multitud hambrienta; es el gesto más repetido y preciso de su misión.

El hambre de los demás y su compasión por quienes la padecían llevaron también a Jesús a la tentación más recurrente, desde el inicio mismo de su misión, en el extraño paisaje del desierto de su pueblo, así como también en las relaciones más cercanas y cotidianas con su pueblo, que lo buscaba porque quería comer y garantizarse el pan, hasta el punto de convertirlo en administrador y garante del pan. Y ésa fue para él una tentación obsesiva, porque permaneció en el horizonte de su misión como algo que parecía bueno, que tenía algo de bueno, de estomacalmente bueno. Ante esa situación, inducido por el vértigo del hambre de quienes lo buscaban, Jesús necesitó discernir. Pero discernir, al menos en portugués, significa ir al “cerne”, a la médula, aclarar las sombras que pueden provocar desvíos para que, de la propia realidad de la tentación, se desprenda e irradie la luz de la verdad plena, que se presenta en ella cual verdad oscura, como en un abismo de sombras. Se trata asimismo, en este caso, de la verdad de su misión en torno a una cuestión primordial: el hambre, el pan, la palabra, la oración, en resumidas cuentas, la glorificación de Dios en el ser humano vivo, tal como dijo san Ireneo: “la gloria de Dios es el ser humano vivo, y la gloria del ser humano es la visión de Dios”.

En el evangelio de Mateo, Jesús vuelve a exponer –en las palabras programáticas del Sermón de la Montaña– su punto de vista sobre una cuestión tradicional, cuyo origen se remonta a los albores de las religiones: la práctica de la limosna, el ayuno y la oración. Se trata de una práctica que persiste en las religiones como acto de piedad y de misericordia. Aún hoy, en Jerusalén, la gente que acude los viernes a la ciudad antigua para rezar junto a las mezquitas de la explanada del templo, tras franquear las puertas de las murallas, se encuentra a hombres, mujeres y niños, apostados junto a las viejas arcadas, puede que incluso elegantemente vestidos, de domingo, en posturas estéticamente estereotipadas como de mendigo, desde la inclinación de cabeza, el lamento de sus labios, las manos extendidas en forma de concha, a la humildad de la postura, sentada o encorvada. No son forzosamente más pobres o desvalidos que los

miento fue el tema de mi tesis doctoral. Levinas se ocupó de forma reiterada del drama del hambre, del cuerpo, del pan, como reclamos éticos y fundamentos para una espiritualidad real de acción de gracias. Para una síntesis documentada, véase Luiz Carlos Susin, *O Homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, EST/Vozes, Porto Alegre 1984, pp. 345-350.

que pasan ante ellos. Todo esto forma parte de un ritual en el que el mendigo desempeña un papel, casi hace un favor a los que acuden al templo a rezar: porque la oración implica limosna y ayuno, es decir, dar y despojarse. Sin limosna ni ayuno la oración no es profunda ni verdadera, sino una escenificación.

En el Sermón de la Montaña, Jesús nos lleva hasta lo más profundo de ese darse, despojarse, hasta esa soledad extrema en la que una mano no sabe lo que hace la otra, nadie conoce lo que ocurre en la intimidad del aposento donde se eleva la oración, incluso a pesar de estar en la misma casa (cf. Mt 6,1-6). Se trata, pues, de una bondad y una piedad hasta tal punto desprendidas y ofrecidas, sin estridencias ni conciencia, que ni siquiera el sujeto sabe que en su gesto de piedad y de misericordia existe bondad: el don puro es aquel en el que una mano no sabe lo que hace la otra; verdaderamente bueno es *aquel que ni siquiera sabe que es bueno*.

En estos tiempos en los que las desigualdades del mundo parecen haber escapado a todo control, donde, por un lado, los síntomas de obesidad alcanzan casi las proporciones de una epidemia, y por otro asistimos a la violencia generada por el cinismo y por la revuelta, merece la pena revisar la “triple obra de misericordia” que acompaña a toda actitud verdaderamente religiosa, donde espiritualidad y materialidad o corporeidad se unen y se dan la mano en la unificación de tres gestos religiosos fundamentales: limosna, ayuno y oración.

1. La “limosna” o la santidad de dar

En primer lugar, la limosna. La limosna es metodológica y pedagógicamente anterior al resto, pues los tres gestos o momentos –el de la donación, el ayuno y la oración– cierran un círculo, similar al de las “Tres Gracias” de la tradición griega y romana. Se comunican entre sí, cada uno implica al resto, está “pericoréticamente” con el otro, en el otro, para el otro, al igual que ocurre con las tres personas de la Trinidad. Sin embargo, el punto por el que debemos comenzar, la limosna, posee una lógica religiosa que quizá sólo se vuelve totalmente clara y necesaria al final, junto a la más elevada de las oraciones –la más pura acción de gracias, la adoración–, y quizás más desde el punto de vista divino que del humano. Hay otra analogía que puede resultarnos útil: también el conocimiento de la Trinidad parte necesariamente de la humildad de Jesús, el Hijo en su condición humana, para finalmente sumergirse en el misterio último del Padre.

Limosna², *eleemosyne* en griego, procede de la raíz *éleos*, una palabra griega que, según Bultmann, en la literatura clásica indica “la conmoción producida por la visión de un mal que afecta a otra persona”, lo que redundo en compasión y piedad. Es un sentimiento de *dolor por el dolor ajeno*, lo contrario de la envidia, que es el dolor por el bien de otro, y lo contrario también de la alegría por la desgracia o dolor ajenos. En el griego bíblico se utiliza la palabra *éleos* para referirse al término hebreo *hesed*, uno de los adjetivos que más aparece en las Escrituras –alrededor de 400 veces– y de los que mejor describen la forma de ser de Dios, en suma un atributo divino de primer orden: la indulgencia, la generosidad, la bondad, la amistad y la fidelidad, fundamentos del carácter compasivo y misericordioso de la obra de Dios. En su forma más simple y directa se traduce por “misericordia”. Pero corresponde también a la palabra hebraica *tse-daqaqah*, la justicia y la medida adecuada ante la condición frágil de las criaturas. No se trata de una justicia retributiva, la “medida” del clásico axioma aristotélico y romano de “dar a cada cual lo suyo” –*Unicuique suum*–, sino más bien de una “justicia creativa”, generosa y generativa, que trasciende las medidas y crea una situación nueva, de vida, donde antes existía una carencia con amenaza de muerte. Así se entiende la afirmación de Bultmann: “Todos somos mendigos de Dios”, deudores de su misericordia, auxiliados y justificados por su piedad.

Pero, así mismo, todos somos mendigos unos de los otros. La sociología y la antropología de Émile Durkheim y sobre todo la de Marcel Mauss, en el marco de su *Ensayo sobre los dones*, de 1924, mostraron que las ofrendas, las normas referentes a las donaciones, conforman las sociedades tradicionales y las fundan en una esfera de sacralidad donde es imposible separar lo secular de lo religioso: toda actuación social, incluso económica, está regida por las relaciones de donación, y se basa en una actitud religiosa fundamental de donación, que abarca e inspira la acción económica.

Es justamente la sociedad moderna, aparentemente secularizada, la que llega al paroxismo de erigir el individualismo –“anti-donación”– en principio común, compartido por todos, y por lo tanto “sagrado”, recabando “religiosamente” el consenso de todos en torno a la sacralidad del individuo, y constituyendo la sociedad en función de un principio básico poderoso y sin embargo socialmente destructivo, el individualismo que “no divide”. Y para no dividir su ser, no

² Cf. Hans-Helmut Esser, “Misericordia”, en Lothar Coen, Erich Beyreuther y Hans Bietenhard (orgs.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Ed. Dehoniane, Bolonia 1976, pp. 1013-1018.

divide su tener o su poder. Evidentemente, cabe afirmar, haciéndonos uno con el pesimismo de esos antropólogos, al que se añade el célebre pesimismo de Lévi-Strauss sobre el futuro de la sociedad occidental individualista y capitalista, que se trata, de forma rigurosa, etimológicamente, de una “religión diabólica”.

No obstante, pese a todo lo que se pueda y deba criticar de nuestra cultura hegemónica occidental-individualista, capitalista, mercantilista, donde el “a cada cual lo que es suyo” funciona a través de la explotación y la apropiación a partir de lo que es de uno y donde los paradigmas sociales parecen oscilar de forma sistemática entre un “individualismo” sin ojos ni corazón para el prójimo, y un “colectivismo” que depende de la esfera pública del Estado, y masifica a los individuos, existe un *tertium non datur*, un “tercer paradigma” también denominado “tercer sector” que, en realidad, revela algo anterior y más profundo que la aparente férrea dialéctica entre individuo y colectividad: el “paradigma del don”. El Movimiento Anti-Utilitarista de Ciencias Sociales (M.A.U.S.S.)³ intenta demostrar hasta qué punto se encuentra este paradigma en el origen mismo del mercado secularizado y de la afirmación de las individualidades modernas⁴. El hecho de que el ciclo anual de fiestas y la necesidad de hacer regalos en esas ocasiones muevan de forma significativa el mercado, azuzando el consumo, constituye un ejemplo claro al respecto. La intención última de todo este movimiento no se reduce al don, a la ofrenda, sino que afecta a la necesidad humana de crear lazos, de establecer y fortalecer alianzas sagradas, sobre las que reposan, en última instancia, la sociedad y la autoafirmación de las individualidades. Esta misma lógica, en su versión más dramática, es la que se pudo observar en el cartel que una ONG colocó de forma estratégica junto a la Candelaria, en Río de Janeiro, en el lugar donde se produjo un asesinato colectivo de niños de la calle a manos de la policía: “Ayuda hoy a quien lo necesita para que mañana no seas tú su víctima”.

Donativos, ofrendas, generosidad, inversiones a fondo perdido para los inversores, todo esto constituye la base de la justicia que se

³ Sigla en francés, en homenaje al inspirador del Movimiento, Marcel Mauss.

⁴ Sobre el “paradigma del don” y el M.A.U.S.S., véanse (en portugués): A. Caillé, *Antropologia do Dom. O Terceiro Paradigma*, Vozes, Petrópolis 2002. P. H. Martins (org.), *A dádiva entre os modernos. Discussão sobre os fundamentos e as regras do social*, Vozes, Petrópolis 2002. J. T. Godbout, *O espírito da dádiva*, Fundação Getúlio Vargas, Río de Janeiro 1999. M. Mauss, *Ensaio sobre a dádiva*, Edições 70, Lisboa 1950.

busca no sólo en las relaciones primarias de la familia, donde los padres invierten de forma unilateral en sus hijos, sino también en la que encontramos en las innumerables iniciativas filantrópicas, en las ONG, en los movimientos sociales o en las organizaciones populares. Existen infinidad de formas de voluntariado, de ayuda, de reajustes de las relaciones de intercambio que ponen de manifiesto la permanencia y la permeabilidad del “paradigma del don” por encima de los paradigmas del mercado y del Estado.

En la época de la teoría económica y de la política “keynesiana”, cuando surgió el “Estado de bienestar”, el Estado empezó a asumir de forma creciente el papel de proveedor, de suministrador, de forma que su relación con los ciudadanos se tradujo de forma paulatina en derechos de los ciudadanos y deberes del Estado cada vez más amplios. Al mismo tiempo que desaparecía la figura del “benefactor público”, aquel personaje relativamente poderoso de una localidad que ligaba sus empresas al bien común y acababa ganándose un monumento o una calle en su honor, y justamente en proporción inversa a la pérdida de importancia de tal figura, se agigantaban los deberes del Estado y los derechos y expectativas de los ciudadanos. Se produjo tal inflación de la esfera pública que actualmente se constata cierta “quiebra”, una desaceleración, un desmantelamiento del Estado tendente a un “Estado mínimo”, peligrosamente mínimo. De tal forma que el mercado y la iniciativa privada, cuya ideología básica sigue el paradigma del individualismo respecto a las inversiones y las ganancias, han vuelto a ser llamados a ocupar la esfera considerada pública y de acción del Estado.

En la actualidad nos encontramos en una encrucijada: la privatización de los servicios y bienes más elementales cuyo destinatario es toda la colectividad, esto es, servicios públicos que, en lugar de ofrecerse directamente por el Estado, pasan a ser prestados por empresas privadas que obtienen sus beneficios; o la contribución del mercado y de la iniciativa privada a las cuestiones sociales. O también, de forma aún más confusa y voluntarista, las dos cosas a la vez. Muchas empresas que desean mostrarse “políticamente correctas” y ganarse una buena imagen ante potenciales clientes, asocian sus marcas a mejoras y campañas sociales, etc. Pese a ello, existen también muchas iniciativas que pretenden de forma sincera buscar una solución a los problemas sociales. La campaña brasileña Hambre Cero puede convertirse en un buen ejemplo, al demostrar que los poderes de la sociedad han de tener en cuenta que ésta no puede sobrevivir al margen del “paradigma del don”. A ese llamamiento general se unen, además de las fuerzas de Estado que se movilizan y del sector empre-

sarial, las Iglesias, que actúan dentro del “tercer sector”. De hecho, resulta algo absolutamente natural, pues natural es que el acto religioso y el paradigma del don estén intrínsecamente ligados. En el caso que nos ocupa, es intrínsecamente bíblico y evangélico.

En términos bíblicos, basta recordar la instauración del Sábado y del Jubileo. Sus fundamentos teológicos se remontan a la creación: el descanso del Creador en sus criaturas. Pero hay medidas de orden social: todas las criaturas, también los animales de trabajo y no solamente los pájaros, junto con los humanos, ya sean hijos o siervos, deben gozar del derecho a descansar, a comer y a tener una tierra asegurada. Los tiempos crean desajustes, carencias cada vez más grandes para unos y acumulaciones para otros. Son necesarias, pues, medidas sabáticas y jubilares. Sólo así se puede soñar con una tierra llevada a la plenitud del Sábado escatológico, al descanso junto al Creador⁵.

Jesús, insistiendo en la ofrenda, en la generosidad, en la misericordia, en la justicia creativa y no simplemente en la justicia retributiva –dar sólo a los que nos dan, saludar únicamente a los que nos saludan, o incluso pagar rigurosamente en función del tiempo y del rendimiento de cada obrero (cf. Mt 20,1-16)–, rompe con la línea dura de la ley, así como con la preferencia por el ritual como práctica de la religión. Consecuencia de ello es, por ejemplo, la síntesis de Santiago de la verdadera religión, “pura y sin mancha”: visitar a los huérfanos y a las viudas (cf. Sant 1,27).

Y respecto a la viuda, Jesús nos da un magnífico ejemplo, que recoge la sensibilidad de Lucas: ella, al ofrecer las “dos moneditas” que tenía, en su indigencia, dio más que las ricas cantidades de los hombres de bien, de los que gozaban de una buena reputación, pero daban lo que les sobraba. La viuda encarna aquí el paradigma de la ofrenda al que queremos llegar. “Os aseguro que esta pobre viuda ha echado más que todos los demás; porque esos otros han echado de lo que les sobra, pero ella ha echado de su pobreza todo lo que tenía para vivir” (Lc 21,3-4). Ésta es la verdadera limosna, la misericordia ilimitada, cuya generosidad saca las propias entrañas fuera de uno, para abrigar y nutrir a los demás a expensas de la propia vida: el don de lo que significa la propia vida, no lo superfluo, sino lo necesario, lo que implicará carencia, pérdida y ayuno.

⁵ Sobre la teología del Año Jubilar y del Sábado, cf. Luiz Carlos Susin, “Cristo, senhor do Sábado”, en *Convergência* v. 35, n. 337, 2000, pp. 543-550.

2. De la limosna al ayuno de lo esencial

La viuda dio de su pobreza de lo que necesitaba para vivir, todo lo que tenía. Excavó en sí misma, en la falta de lo que había ofrecido, una pobreza aún mayor, la penuria amenazadora del hambre y de la falta de medios propios para satisfacer sus necesidades. Su “bocado”, el que correspondía a su boca y a su hambre, su “justa medida”, se lo quitó de la boca para dárselo a aquellos que, según la costumbre, recibirían las limosnas del templo. Lo que la interpela y le arrebató lo poco que ella tiene es la boca de los pobres, su estómago y sus cuerpos hambrientos. Era una mujer desamparada a causa de su viudedad, y arriesgó más de lo que aconsejaba la prudencia de la razón. Razonó, sin duda, con el vientre materno, con los gemidos de misericordia del vientre que busca proteger y nutrir. Lo hizo, sin embargo, a costa de sí misma, de su hambre, de su boca sin bocado, quedándose peligrosamente hambrienta, ayunando de lo que era esencial para su cuerpo.

Las finalidades y las formas del ayuno son múltiples y en la actualidad se fomenta el ayuno terapéutico y estético. La viuda del evangelio, sin embargo, nos conduce, nos sumerge en el sentido bíblico y teológico del ayuno, que Isaías describe de forma conmovedora:

El pueblo pregunta a Dios: “¿Por qué vamos a ayunar si tú no lo ves, por qué mortificarnos si tú no te enteras?” El Dios Eterno responde: “Mirad, el día de ayuno andáis de negocios y oprimís a todos vuestros jornaleros. Ayunáis, sí, entre disputa y riña, golpeando inicuamente con el puño. No, no ayunéis como ahora haciendo oír allá arriba vuestra voz. ¿Es éste acaso el ayuno que me agrada, el día en que el hombre se mortifica? (...) ¿No sabes cuál es el ayuno que me agrada? Abrir las prisiones injustas, soltar las coyundas del yugo, dejar libres a los oprimidos, romper todos los yugos; repartir tu pan con el hambriento, hospedar a los pobres sin techo, vestir al que veas desnudo y no eludir al que es tu propia carne. Entonces surgirá tu luz como la aurora y tus heridas curarán en seguida; (...) Entonces, si clamás, el Señor responderá a tus gritos; dirá: ¡Aquí estoy!” (Is 58,3-4; 6-8).

El ayuno, en este caso, es el resultado de la ofrenda, del cuidado, de la misericordia, del hambre y de la lucha por la justicia. La viuda de Lucas 21, como la de Naín, en el mismo Lc 7,11ss, recuerda claramente a la viuda de Sarepta que auxilió a Elías a expensas de sí misma y de su hijo, arriesgándose a acortar sus propias vidas para compartir el resto de la harina con el forastero y huésped inoportuno (cf. 1 Re 17,8-24).

En los evangelios hay también un ayuno asociado a la ofrenda del tiempo, que en la actualidad adquiere un gran significado en el voluntariado entre los pobres que, sin tener ninguna otra cosa que dar, ofrecen su bien máspreciado: el tiempo. Cuando Jesús invita a los apóstoles a descansar, el evangelista observa agudamente: “Porque eran tantos los que iban y venían, que *no tenían tiempo ni para comer*” (Mc 6,31). Ésta es, en un *crescendo*, la más elaborada de las diversas observaciones del evangelista, puesto que el exceso empieza pronto para Jesús, inmediatamente después del primer sermón de Cafarnaún: “Todos te buscan”, le dicen Simón y sus compañeros, interrumpiendo su oración y buscándole ellos mismos ansiosos y llenos de fantasías de poder (cf. Mc 1,35ss). Es ese verbo “buscar”, el que se utilizará para perseguir y justificar la muerte de Jesús (cf. Mc 14,55). De nuevo en Cafarnaún, “acudieron tantos que ni a la puerta cabían” (Mc 2,2). Al regresar, ahora con los discípulos, a casa, “se reunió de nuevo tanta gente *que no podían comer*. Los suyos, “se reñaron, salieron para llevárselo con ellos, pues decían que estaba loco” (Mc 3,20-21). Vemos aquí el ayuno como consecuencia de una entrega misionera, en el que se incluye el don más precioso, el tiempo.

3. Del ayuno de lo esencial a la oración sustancial

En el ayuno de lo esencial, el de la viuda, del misionero entre los pobres, ayuno inevitable, obligado por la herida de la misericordia, en la ofrenda de lo absolutamente necesario, del “bocado” que se desvía dolorosamente de la boca para nutrir y saciar la boca de los hambrientos, la carencia y el hambre hacen del ayunador todo boca para el hambre de Dios. Ése es el ayuno que conduce a la oración más verdadera y fundamental. No se trata del ayuno higiénico o preparatorio para una oración más concentrada, en estado mental *alpha*. Antes al contrario: se trata del ayuno como “en detrimento de uno mismo”, por estar demasiado sobrecargado de los demás, por tener que nutrir y preocuparse de los demás, una experiencia bastante habitual de las madres al cargo de la familia.

Tras permanecer un tiempo embargado por la preocupación y el cuidado de necesidades ajenas, un corazón vaciado por la misericordia, un estómago transido de hambre por haber ofrecido su bocado, abren la boca “sinceramente” –llevando el corazón a la boca– a alimentarse con el pan que nutre y da sentido al hambre del corazón: la Palabra de Dios. Sólo quien ha pasado por el despojamiento radical

de darse a sí mismo al dar lo que le era más esencial y justo –su bocado, su herencia o su derecho– se arriesga en el ayuno que se vuelve todo boca, como las crías en el nido ante el pájaro que les va a alcanzar la comida, para alimentarse así con la Palabra de Dios. Esa es la ad-oración que prefiere Jesús. Ad-oración, etimológicamente, significa volver la boca hacia lo que es promesa de alimento, hacia lo que nos puede llenar la boca y saciar el corazón necesitado. La adoración, en términos lacanianos y posmodernos, quizá sea el “deseo” proveniente del vacío, de la carencia y de la precariedad. Así se puede entender la afirmación evangélica ante la tentación que aparecía al principio del texto: “No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios” (Mt 4,4).

La Palabra, entonces, sale de la “boca de Dios”, por lo que de alguna manera el mismo Dios, al abrir la boca para donar su Palabra, se despoja, renuncia a quedarse el alimento que guarda en el corazón, y la Palabra se hizo Carne (cf. Jn 1,14). Dios se acerca, ¡y cómo!, de forma escandalosa, humilde y pobre, para nutrir a los que tienen hambre de Dios. Alimenta el vacío y el hambre de los que ayunan abriendo su boca con su propio vacío divino y con su fragilidad de Dios hambriento que se identifica con los más pequeños que tienen hambre (cf. Is 57,15; Mt 25,40; 45). Pablo afirma categóricamente este misterio al promover la colecta para los necesitados de Palestina como un intercambio de generosidad, de donaciones y de auxilio en las pobreza de ambas partes, de los palestinos y los griegos: “Vosotros ya conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, el cual siendo rico se hizo pobre por vosotros para enriqueceros *con su pobreza*” (2 Cor 8,9). Por lo tanto, el que ayuna y desea se alimenta con la pobreza –con la carencia y con el deseo– del Hijo de Dios, y no con riqueza. Es el vacío y el deseo de Dios el que da valor y dice “Te quiero” al ayunante que busca alimentarse de la boca de Dios. Es el encuentro de vacíos y de deseos, de un quererse mutuo. Hay una falta aún más profunda, un deseo aún más inmenso, una búsqueda incluso más intensa, que es el movimiento que lleva a la adoración, el más alto homenaje a Dios y la más delicada y paradójica presencia de Dios: misericordiosa, solidaria, confortadora y consoladora, en su palabra, que convierte todo el proceso –la limosna, el ayuno y la oración– en un *proceso del propio Dios y de la afiliación a su forma de ser*. El primero que amó, que dio la limosna radical –se dio a sí mismo en su Hijo amado–, que ayuna de su Hijo y nos ad-ora y nos desea viniendo a nuestro encuentro en su Hijo, fue, es el propio Dios. Para acercarnos a él hemos de aplicar el mismo método y la misma pedagogía de desprendimiento y amor.

De esta forma comprobamos que estamos a salvo del materialismo de nuestros cuerpos, de nuestra hambre y de nuestra búsqueda de pan para nosotros mismos, mediante la espiritualidad que empieza en la vulnerabilidad ante el hambre y los cuerpos de los demás, ante la búsqueda de pan para los otros, empezando por ofrecer el bocado de nuestra propia boca. Así, también nos salvamos del narcisismo del ayuno y de la ilusión de la oración, pues sólo la boca de Dios, su Palabra ofrecida y despojada, puede ayudar a un ayuno impuesto por el don excesivo provocado por otros que tienen hambre.

Dentro de esta desmesura de la misericordia alcanzamos incluso la medida justa para nuestro propio cuidado, para el cuidado de nuestra hambre, nuestros cuerpos y nuestro pan, con derecho al descanso y a la anticipación del Sábado, a la fiesta y a la alegría. Eso es justamente lo que, según Lucas, podemos deducir de tantas comidas compartidas por Jesús con generosa y escandalosa hospitalidad:

A la hora determinada se puso a la mesa con sus discípulos. Y les dijo: "He deseado vivamente comer esta pascua con vosotros antes de mi pasión. Os digo que ya no la comeré hasta que se cumpla en el reino de Dios (...) Vosotros habéis perseverado conmigo en mis pruebas, y yo os voy a dar el reino como mi Padre me lo dio a mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi reino" (Lc 22,14-16).

Concluimos parafraseando a santa Teresa y a san Juan de la Cruz –"amor con amor se paga"– y diciendo de Dios que "hambre con más hambre se retribuye", así como "deseo con deseo aún más ardiente", dado que, en el amor, lo que más se desea de alguien, al desear su palabra y su presencia, es desear que nos desee, que nos ofrezca su deseo, que nos haga su deseo, para que nuestra falta se haga plena en la carencia que el otro tiene de nosotros. Y en ese com-padecer de hambre y ayuno, entre el Creador y sus criaturas, entre el Padre y sus hijos, se habrán de encontrar las palabras, las adoraciones, la hospitalidad del Reino, "alimento que permanece hasta la vida eterna" (Jn 6,27b).

(Traducido del portugués por Jaione Arregui)