

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Alberto Bellucci, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Cío, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin, Agustín Podestá, Ignacio Díaz, Josefina Llach, aci.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta, Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

*Director y editor responsable:* Pbro. Dr. Andrés Di Cío

*Vicedirector:* Dr. Francisco Bastitta Harriet

*Secretaria de redacción:* Prof. Cristina Corti Maderna

# COMMUNIO

<i>Editorial</i>	<b>3</b>	<b>Comer y beber</b>
<i>P. Prosperí</i>	<b>7</b>	<b>El vino de la boda</b>
<i>F. Soler</i>	<b>35</b>	<b>El comer y beber en el Cristianismo antiguo</b>
<i>I. Žižić</i>	<b>55</b>	<b>El pan de mañana. Celebrar la espera</b>
<i>S. Lastra Paz</i>	<b>69</b>	<b>La mesa en el <i>Quijote</i></b>
<i>M. Espeche</i>	<b>79</b>	<b>El alimento, lo vacío y lo lleno</b>
<i>L. Zorraquín</i>	<b>85</b>	<b>Comer y beber en <i>La fiesta de Babette</i></b>

## **Números del Año 2018**

*Los nuevos nombres de la paz*

*Comer y beber*

*Perdona nuestras ofensas*

### **Edición Argentina**

REVISTA CATÓLICA INTERNACIONAL COMMUNIO

Publicación cuatrimestral.

Registro de la Propiedad Intelectual N° 395257

Impreso en Argentina – *Printed in Argentina*

### **Suscripción anual**

[www.communio-argentina.com.ar](http://www.communio-argentina.com.ar)

[communioargentina@gmail.com](mailto:communioargentina@gmail.com)

Argentina: \$600.-; Extranjero: U\$ 50.-

Estudiantes: \$ 350.-

Número suelto: \$ 200.-

Sánchez de Bustamante 2662 – 2° A (1425) – Bs. As. – Tel. 4801-7335

Suscripción de apoyo, a partir de \$ 1000.-

Esta edición se terminó de imprimir en agosto de 2018

en Altuna Impresores S.R.L., Doblas 1968,

Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

## COMER Y BEBER

En el hecho de comer y beber, el hombre establece una relación directa con la naturaleza y con sus semejantes, tanto en la producción como en el consumo de los alimentos. A diferencia de los animales, el hombre produce y procesa sus alimentos. Claude Lévi-Strauss dedicó gran parte de su reflexión a interpretar los modos en que el ser humano cocina y come sus alimentos (crudos o cocidos, básicamente) y a elaborar, a partir de esos modos de cocinar y de comer, una gran metáfora de la cultura en que lo crudo correspondería al estado salvaje (es decir precultural y no civilizado) y lo cocido al estado cultural y civilizado. A ningún método culinario le basta con cocer el alimento; el proceso debe llevarse a cabo de alguna manera especial. Incluso los alimentos que se comen crudos se lavan, se pelan y se cortan. Destaca la interpretación de la alimentación como una forma de ordenar la realidad social. Pensar la alimentación alude a diferentes territorios de la creatividad cultural con todos los agregados relativos a la demarcación por género, clase y rango social así como las variantes contextuales del sacrificio, la purificación, la iniciación, el funeral, el matrimonio, el carnaval o las fiestas populares o litúrgicas. Las dos grandes dificultades de quien se acerca a una cultura extraña suelen ser el idioma y la cocina puesto que ambas cosas expresan experiencias sociales muy peculiares y profundas.

Para muchos adolescentes de hoy, el comer y el beber fuera de la casa familiar y en compañía de sus amigos, con frecuencia en exceso, ocupa el lugar del rito de iniciación en la vida adulta. En la comida se reflejan ejemplarmente los cambios más importantes que afectan a nuestra sociedad: los lazos familiares se recortan en la familia nuclear, cambia el papel de la mujer que ya no se circunscribe al hogar, los alimentos se industrializan. La televisión o el teléfono celular ocupan el centro del espacio entre unos comensales silenciosos. Esta generación no ha conocido la solemne comida familiar de todos los días y la cuidadosa elaboración artesanal de los alimentos dejando una nostalgia por la comida “natural y casera” con la que, a veces, se reencontra en el fin de semana. En diversos estudios, que se preocupan por la alta prevalencia de los trastornos de la alimentación entre las adolescentes, se observa el papel protector de las comidas familiares y se sugiere la necesidad de intervenciones dirigidas a promover comidas familiares como espacios de observación, comunicación, afecto y transmisión de valores.

## *Comer y beber*

Los cambios en los usos y costumbres en la alimentación reflejan cambios humanos de importancia. No es de extrañar que se haya llegado a decir que “Jesús fue crucificado por la forma en que comía” (R. J. Harris).

En las diversas culturas, esta actividad se percibe llena de potencial simbólico en relación con la vida y la muerte, la vida comunal y la inmortalidad y muchos otros aspectos de la vida humana.

En este número de *Communio*, podremos acercarnos a esta compleja realidad humana.

Al decir de Fernando Soler, “comer y beber son actos que realizamos a un nivel tan básico que, de no llevarlos a cabo, moriríamos. Ahora bien, estos actos, como hemos dicho, son también sofisticadamente complejos... De esta manera, entonces, los Padres de la Iglesia entienden las prescripciones alimenticias de las Escrituras como “símbolos (σύμβολα) de aquellos [alimentos] que deberán nutrir y reforzar nuestra alma”.

El fenómeno de la comensalidad es tan antiguo como la humanidad misma. En la comida, el hombre experimenta que no se fundamenta a sí mismo, que vive recibiendo, que depende de la Providencia que es generosa; a su vez pone su inteligencia y su esfuerzo al servicio de su familia y comunidad participando en la creatividad de Dios.

Además, comprende que lo biológico adquiere un nuevo sentido y profundidad: “la acción de comer y beber es mediadora de una experiencia de Dios” (J. Jeremias).

Juan Bautista ni comía ni bebía (Mt 11, 16-19) y sus discípulos ayunaban en actitud coherente con la venida del juicio escatológico. Jesús, por su parte, es acusado de “comilón y borracho”, amigo de pecadores y publicanos, y cuyos discípulos no ayunan en la presencia del Novio (Mc 2,18-19). El Reino es el centro de la vida y la misión de Jesús. Por eso, las comidas de Jesús serán signo y anticipación del Reino. Bajo el símbolo de la comida festiva se anticipa el futuro banquete mesiánico de Dios (Is 25,6-8); la convivencia con aquellos a quienes Israel despreciaba y excluía se constituye en signo de la acogida gratuita y generosa de Dios para con los pecadores.

La literatura y el cine nos acercan a la riqueza y profundidad de la experiencia del comer y el beber. Tal como nos comunicará L. Zorraquin en su lectura teológica de *La fiesta de Babette*, “lo escatológico se potencia en la cena. La superabundancia y prodigalidad propia de los tiempos mesiánicos está presente en la comida”. Nos evoca, en ese sentido, la “sacramentalidad de las cosas, es decir que el mundo invisible se deja conocer a través de las cosas visibles. O más precisamente, como afirma Menke, sacramentalidad significa que dos realidades distintas están relacionadas entre sí de tal manera que la segunda expresa la primera en la medida en que ella, la segunda, es ella misma”.

Esperamos que la lectura de este número de *Communio* nos acerque a la profunda experiencia de la sobreabundancia y la fiesta.

El inicio está a cargo de Paolo Prosperi, con un artículo bíblico sobre el vino de Caná, seguido del abordaje patristico de Fernando Soler, quien explora las metáforas del comer en Orígenes. Por su parte, Ivica Žižić nos adentra en el misterio del pan escatológico anticipado en la eucaristía. Mientras que Miguel Espeche nos ayuda a reflexionar sobre la importancia antropológica del comer y el beber, especialmente en el ámbito vincular, Silvia Lastra y Luisa Zorraquin abordan el fenómeno de la mesa en sendas expresiones artísticas: en el primer caso, respecto de *El Quijote*, en el segundo, respecto del film *La fiesta de Babette*.



## EL VINO DE LA BODA

*Paolo Prosperi\**

“¿Cómo podría uno beber alegremente el vino de esta unión, sin ser, al mismo tiempo, traspasado por el doloroso recuerdo de la herida de la que fluye?”.

“No estaba presentando, por lo tanto, una creación extraña, sino que estaba transformando la creación original, de modo que, al haberla transformado, entendiéramos que él era su Señor. Como él no la alienó, sabemos que no debe ser despreciada. De hecho, estos mismos entes creados serán renovados al final. Porque esa voluntad, que transformó sin esfuerzo el agua ordinaria en un vino excelente, es capaz, al final de los tiempos, de transformar a todos los entes creados en sabores que están más allá de la descripción”.<sup>1</sup>

Jn 2,11: Este fue el primero de los signos [ἀρχὴν τῶν σημείων] de Jesús, y lo hizo en Caná de Galilea. Así manifestó su gloria, [ἐφανερώσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ] y sus discípulos creyeron en él.

De acuerdo con el evangelio de Juan, Jesús comienza a manifestar su gloria realizando un signo preciso: la transformación del agua en vino en una fiesta de bodas. Como consignan los exégetas, la palabra griega utilizada aquí, ἀρχή, indica más que un antecedente cronológico.<sup>2</sup> El signo del vino también es “primero” en términos de importancia: en y a través de este signo, el Señor ofrece la clave más profunda para comprender el fin último de su misión, y por lo tanto para contemplar su gloria.

De ahí la pregunta principal en torno a la cual gira este ensayo: ¿Qué es lo particularmente *glorioso* de *este* signo? ¿Por qué comenzar con este signo? La pregunta se vuelve aún más intrigante si consideramos lo que evoca la palabra gloria (δόξα) en la mente de un judío de la época de Juan. De acuerdo con las escrituras de Israel, el Señor *manifiesta su gloria* creando el mundo, abriendo las aguas del Mar Rojo, destruyendo los ejércitos de los malvados: en resumen, realizando esas tremendas acciones que hacen brillar el esplendor de su incomparable majestad ante Israel y las naciones. Leído en

---

\* Profesor asistente de Patrología y Teología Sistemática en *Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* de la Universidad Católica de América.

<sup>1</sup> Efrén el Sirio, *Comentario al Diatessaron de Taciano*, V.12.

<sup>2</sup> Ver por ej. Renzo Infante, *Lo sposo e la sposa, Percorsi di analisi simbolica tra Sacra Scrittura e cristianesimo delle origini* (Cinisello Balsamo, Milán, Edizioni San Paolo 2014, 129: “el signo de Caná es el arquetipo de todos los que van a seguirlo, y la clave para comprender el resto del cuarto evangelio”.

este contexto, la grandilocuente declaración de Juan: “y él manifestó su gloria” (2,11), suena casi quijotesca. ¿Qué es lo tan tremendo de este signo? Después de todo, estamos hablando de proporcionar vino para la fiesta de bodas de un par de campesinos en el insignificante pueblo de Caná de Galilea. Mas aún, Jesús realiza el signo de modo oculto, por lo cual solo algunos de los invitados tienen la oportunidad de saber lo que hizo (Jn 2, 9b). ¿Qué es, entonces, lo tan glorioso de este signo?

La respuesta a esta pregunta, en mi opinión, no es unívoca sino multifacética, tan multifacética como la riqueza simbólica contenida en el texto joánico. En este ensayo, me enfocaré especialmente en el símbolo central alrededor del cual gira el primero de los signos de Jesús: el vino de la boda.<sup>3</sup> Pero para permitir que aparezca la gloria deslumbrante escondida bajo el humilde velo del vino de Caná primero debemos dedicar al menos unas pocas palabras a lo que llamo la “estructura figural” del cuarto evangelio.

### 1. La “hora” como cumplimiento sorpresivo

Es común dividir el evangelio de Juan en dos partes principales o libros, precedidos por un prólogo (1,1-18), seguido de un epílogo (21), y separados por una transición (12,12-51). El primero es conocido como el libro de los signos (1,19-12,11), y el segundo como el libro de pasión o el libro de la gloria (13,1-20,32).

Ahora bien, la forma en que cualquier lector interpretará el tumulto de símbolos y ecos de las escrituras contenidos en las narrativas del libro de los signos -la fiesta de bodas de Caná es solo un ejemplo paradigmático- depende de la forma en que conciba la relación entre el primer y segundo libro. Para aclarar: todos los exegetas están de acuerdo en que las obras y los signos realizados por el Jesús joánico son primero y principalmente *acciones simbólicas*. Todos también están de acuerdo en que su significado simbólico tiene que ver con la manifestación de algún aspecto de la gloria de Jesús. Ambas declaraciones, sin embargo, se pueden entender de diferentes maneras. En mi opinión, los signos joánicos no revelan completamente la gloria que portan sino hasta que el lector aprende a verlas como figuras, es decir, como *tipos prefigurativos* de una gloria mucho mayor que Jesús despliega en la hora de su elevación sobre la tierra (Jn 12,32). No es suficiente decir con Schnackenburg, que los signos apuntan de un cierto

---

<sup>3</sup>El foco será entonces mayormente cristológico. Por razones de espacio, solo podré detenerme brevemente en el rol de la madre (ver sección 5 infra).

modo estático a la identidad de Jesús como Hijo divino y agente escatológico de Dios.<sup>4</sup> Porque los signos son también imagen, de un *modo oculto o velado* (ἐν κρυπτῷ: Jn 7,10), de la hora histórica en que Jesús revelará su gloria en todo su esplendor paradójico. Los signos, en otras palabras, apuntan a la Cruz. Para esclarecer esta idea clave debemos ubicarla en su contexto apropiado, que es la teología del cumplimiento en Juan. Un principio sostenido por los exégetas joánicos es que el cuarto evangelista, de acuerdo con su escatología anticipada, ve la hora de la muerte de Jesús en la Cruz como el momento en que todas las Escrituras se cumplen.<sup>5</sup> Si bien esto es cierto, para Juan la hora de la elevación de Jesús sobre la tierra es también algo más. Es el completo develamiento de esas “cosas más grandes” (Jn 1,51) que las palabras y las obras previas del Señor habían simplemente prefigurado. Como lo expresa Francis Moloney, el ministerio público de Jesús es, desde el principio,

“atravesado por una tensión que apunta a un tiempo y evento futuro, prometiendo la consecución de la tarea de Jesús en la revelación de un Dios de amor y las consecuencias de este amor en la vida de todos los creyentes; este evento futuro es referido constantemente como una hora que, sin embargo, aún no ha llegado (2,4; 7,6.30; 8,20). [...] Hay un sentido donde la historia joánica es impulsada por su final”.<sup>6</sup>

Sin embargo, se necesita hacer aquí una salvedad crucial. Decir que la hora de la exaltación de Jesús en la Cruz es el clímax de la narración,<sup>7</sup> como

---

<sup>4</sup> Ver Rudolph Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, vol. 1 (New York: Herder & Herder, 1968), 524.

<sup>5</sup> La repetición insistente del solemne τετέλεσται en Jn 19:28 y 19:30, junto con el τελειωθῆ (cumplir) de Jn 19:28, habla elocuentemente suficiente: "Después de este Jesús, sabiendo que se había cumplido [ἤδη πάντα τετέλεσται], dijo (para cumplir [ἵνα τελειωθῆ] la escritura), "Tengo sed". . . , cuando Jesús recibió el vinagre y dijo: "Todo se ha c [τετέλεσται]" (Jn 19:28, 30). El "todo" (πάντα) es ciertamente el cumplimiento de la misión de Jesús pero también la totalidad de las escrituras, como la consonancia con el siguiente τετέλεσται sugiere. Para una excelente descripción de la narración joánica de la muerte de Jesús como cumplimiento de las escrituras en su totalidad, ver Roberto Vignolo, "La morte di Gesù nel quarto vangelo come compimento (Gv 19, 28–30)," en *Opera giovannea*, ed. G. Ghiberti (Turin: Elledici, 2003), 273–91.

<sup>6</sup> Francis J. Moloney, *Love in the Gospel of John: An Exegetical, Theological and Literary Study* (Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 71, 135. Cf. Dwight Moody Smith, *The Theology of the Gospel of John* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 119.

<sup>7</sup> Cf. Jn 1:29, 36; 2:14–22; 3:14–16; 10:15, 17–18; 11:51–52; 12:27–32; 19:30. Cf. Udo Schnelle, "Recent views of John's Gospel," *Word and World* 21, no. 4 (2001): 352–59, 357.

muchos exégetas hoy en día conceden fácilmente,<sup>8</sup> no implica ofrecer una interpretación positiva de la relación que existe entre la narración joánica de la muerte de Jesús y todo lo que la precede. En otras palabras, lo que aún resta muy poco explorado, es *el modo en el cual* las narraciones del libro de los signos y la narración de la hora se relacionan entre sí. Mi sugerencia al respecto es que una lectura metódicamente “rotatoria” de las narraciones del libro de los signos a la luz del Calvario, y viceversa, es esencial para develar la gloria oculta *en la letra de ambos*. En síntesis, las palabras y obras que Jesús dice y hace en su ministerio público no solo prefiguran la gloria de la hora, sino que simultáneamente ayudan al lector a percibirlo.

Jn 16,26: “Os he dicho todo esto en figuras [ἐν παροιμίαις]. Se acerca la hora en que ya no os hablaré en figuras, [παρησίᾳ] sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre”.

Como veremos, gran parte del poder estético y riqueza teológica de la teología figurativa de Juan permanece oculta si este versículo se lee como si el énfasis recayera unilateralmente en la *diferencia* entre las figuras y la gloria de la hora. En realidad, la semejanza entre los signos y la hora es igualmente importante. Y esto, precisamente, porque la gloria de la hora es la manifestación *abierta* de la *mismísima gloria* que Jesús ya había hecho visible, aunque de forma velada, a través de los signos que había realizado lo largo de su ministerio.

Si esta interpretación es correcta, entonces el flujo culminante de sangre y agua, ante el cual Juan invita a su lector a detenerse en contemplación (Jn 19,35),<sup>9</sup> no debería verse simplemente como el cumplimiento de las Escrituras a las que se hace referencia en Juan 19,37, sino *también* como la entrega del “buen vino” que solo fue prefigurada en el signo de Caná (Jn 2,1-

---

<sup>8</sup> “Thus the concepts of glorification and exaltation are used of Jesus’ ignominious death in a manner that can only be called paradoxical. . . . [T]he Christian reader will understand Jesus’ or the evangelist’s references to the hour of his glorification and exaltation as allusions to his approaching death. When this is understood, the theme of Jesus’ death, far from being a mere vestige of tradition, is seen to pervade the gospel” (Smith, *The Theology of the Gospel of John*, 119).

<sup>9</sup> Grandes exégetas como Schnackenburg y Brown todavía consideraban a Juan 19:35 como una interpolación tardía. Estudios más recientes han puesto en evidencia la importancia estratégica de Juan 19:35 como una clave para entender la estructura climática del todo. Aunque las explicaciones pueden diferir, hay un cierto acuerdo sobre el hecho de que el autor está aquí marcando el clímax de la narración. Cf. Moloney, *Amor en el Evangelio de Juan*, 156.

11). La hora es la plena liberación del celo purificador del Señor que estaba solo prefigurado en la purificación del templo (Jn 2,13-22). Es la hora en la que el agua prometida a la mujer samaritana (Jn 4,7-26) es finalmente entregada. Y así sucesivamente.

Pero, ¿por qué Juan está interesado en narrar la historia de Jesús de este modo? Una respuesta completa a esta pregunta requeriría mucho más que las pocas líneas que se pueden dar aquí.<sup>10</sup> Me limito a uno de los puntos clave. Juan construye su narrativa de esta manera antes que nada porque él quiere dar a sus lectores ojos capaces de ver la gloria radiante de Dios en una imagen que, para el ojo inexperto, no tiene “forma ni hermosura” (Is 53,2: LXX): el icono del traspasado levantado en la Cruz. Esta es, de hecho, la idea paradójica que subyace a toda la estética teológica de Juan: es precisamente en la Cruz, en la hora, donde Jesús muestra plenamente su amor “hasta el fin” (εἰς τέλος: Jn 13,1), donde su carne hace visible al mundo la gloria de Dios en todo su esplendor. Huelga decir que tal afirmación cobra sentido solo a la luz del descubrimiento más profundo de Juan, que es que ese amor que se entrega a sí mismo es la naturaleza misma de la gloria del Dios trinitario.<sup>11</sup> Desde el punto de vista del simple creyente sin embargo, especialmente del judío del tiempo de Juan, tal afirmación no puede sino aparecer hondamente paradójica: ¿acaso no debería la manifestación final de la gloria del Señor (*kabod*) ir acompañada de un despliegue abrumador de poder y luz? <sup>12</sup> Esto no es exactamente lo que nos es dado ver cuando contemplamos al traspasado (Jn 19,37).<sup>13</sup> De ahí la necesidad del Evangelista de proporcionar, por así

---

<sup>10</sup> Esta cuestión está extensamente tratada en mi libro de próxima aparición: *To Kalon Kalei: John's Gospel as Narrative Painting*.

<sup>11</sup> No hay espacio aquí para mostrar cómo tal idea, aunque nunca se menciona *in recto*, es el sustento necesario de toda la teología simbólica de Juan. Esta cuestión, también es tratada extensamente en mi próximo libro.

<sup>12</sup> Acerca de la manifestación del *kabod* del Señor en el Antiguo Testamento, cf. Gerhard von Rad, “*doxa*,” en *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 2 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 238–47; Claus Westermann, “*kbd*, to be heavy,” in *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2 (Peabody, MA: Hendrickson, 1997), 595–602; Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (London: SCM, 1967), 29–35; Walter Brueggemann, *Theology of The Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 283–87, 426–29; Hans Urs von Balthasar, *Theology: The Old Covenant*, vol. 6, *The Glory of the Lord* (San Francisco: Ignatius Press, 2008), 31–66.

<sup>13</sup> También deberíamos agregar que para Juan, el entretejido entre esplendor y ocultación propio de la gloria de la Cruz. no está en contradicción con la afirmación de que la gloria de Dios se ha vuelto verdaderamente visible en la carne traspasada de Jesús. Porque tal

decirlo, lentes especiales a sus lectores, que permiten a quienes aprenden a usarlos, atravesar la apariencia (Jn 7,24) para percibir la gloria irradiando de la carne crucificada de Jesús.

Dos lentes diferentes constituyen estos “anteojos” joánicos. El primero es la fe cristológica. Uno sólo puede ver en la elevación de Jesús en la Cruz la exhibición todopoderosa del amor de Dios hasta el final, si cree que Jesús es el Hijo unigénito enviado al mundo por el Padre. Este primer lente, sin embargo, está lejos de ser suficiente. El segundo es proporcionado por lo que he llamado teología figurativa de Juan o teología del cumplimiento. Como la gloria del traspasado está velada, Juan construye estratégicamente su narrativa como una suerte de escalera pedagógica, con el propósito de permitir a sus lectores ver, finalmente, su esplendor.

Detengámonos en la fiesta de bodas de Caná: solo viendo el signo del agua-hecha-vino como *prefiguración* del signo de la sangre y el agua de la Cruz, es que el lector puede ver, en el derramamiento de la sangre de Jesús (Jn 19,34), la ofrenda del vino de la boda escatológica entre el Señor y su pueblo. De hecho, a priori, nadie asociaría la ebriedad y la alegría de la unión nupcial simbolizada por el vino de la boda (véase Cantar 1,4) con la sangre brotando del costado traspasado de Jesús, un espectáculo que en principio evoca más bien la realidad opuesta: odio cruel, muerte y tristeza. Solo la referencia joánica al vino de Caná hace posible esta aparentemente extraña asociación. A posteriori, sin embargo, esta reunión de sangre y vino superabundante no solo tiene sentido, sino que, de hecho, ofrece al lector una lente irremplazable para “acercar” la gloria del traspasado. Precisamente la *diferencia radical* entre vino y sangre revela la hiperbólica generosidad del amor nupcial de Dios: un amor que para consumir el matrimonio lleva al divino Esposo a prodigar largamente, no simplemente su dinero, sino su misma sangre.

De esta manera, comenzamos a entender la lógica joánica subyacente. A primera vista, la realidad de la sangre y el agua puede parecer menos “elocuente” que la figura que lo señala. De ahí, la importancia pedagógica

---

interacción es fiel a la forma paradójica del amor que se da a sí mismo. Un regalo, para ser verdaderamente regalado, debe de alguna manera exponerse al riesgo de confiar su recepción a la libertad del amado. He aquí, entonces, la paradoja: sólo velando su gloria divina de algún modo, puede Dios hacerla brillar plenamente a los ojos de su criatura. Por razones de espacio, no puedo aquí entrar en este importante aspecto de la estética teológica de Juan. Ver, nuevamente, mi próximo libro *To Kalon Kalei*.

de la figura misma. Solo el lector que ha aprendido a superponer la figura sobre el traspasado puede comenzar a vislumbrar la gloria mayor, pero también más oculta de este último.

De este modo, la orientación culminante del cuarto evangelio desarrolla su lógica paradójica. Si miramos la “parábola” de la vida de Jesús *desde abajo* (¡Jn 8, 23a!), es decir, con los ojos de la carne, la gloria está más manifiesta en el libro de los signos y más oculta en la narrativa de la pasión. Si, por el contrario, vemos el mismo drama desde arriba (Jn 8,23b), es decir, con los ojos del Espíritu, lo opuesto es cierto: hay un movimiento climático desde lo que es más velado y figurativo (Jn 16,25) hacia el pleno despliegue de la gloria que tiene lugar en la Cruz. Por ello podemos hablar de una cumbre invertido doble:

Lo que es más evidente (para los ojos de la carne) ↓	=	Lo que es más velado (para los ojos del Espíritu) ↓
Lo que está velado (para los ojos de la carne)	=	completamente develado (para los ojos del Espíritu)

Este doble clímax invertido comienza a tener sentido tan pronto como cuando nos damos cuenta de que el contenido de la gloria no es otra cosa que el *ἀγάπη* de Dios se da a sí mismo:

Jn 13,1: “Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin”.

“La doble referencia al amor de Jesús puede relacionarse con las principales etapas de su ministerio. El significado general sería entonces que, aunque Jesús ciertamente había amado a los suyos hasta este punto, estaba por demostrar ese amor de una manera suprema y nueva. El tiempo para su máxima expresión había llegado. Debido a la posición pivotante de 13,1, quizás no sería ir demasiado lejos decir que las palabras *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ* [“habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo”] resumen el amor de Jesús por los suyos en el Libro de los signos, mientras que la cláusula principal *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* [“Los amó hasta el fin”] resume ese amor en el Libro de la Pasión / Gloria”.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Stephen Voorwinde, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Human or Divine?* (New York: T&T Clark, 2005), 207–08.

La idea central que subyace a mi lectura de la teología figurativa de Juan es entonces que la hora de la Cruz es el vértice de un crescendo ascendente, *sin embargo, lo es de un modo sorprendente, casi un vuelco*: el Jesús joánico no se limita a cumplir una ya clara expectativa; más bien, despliega el verdadero significado de todas las figuras y promesas *en el mismo momento* en que les es dado fluir en la gloria de su amor hasta el fin.

Por lo tanto, existe una suerte de triple principio que subyace mi interpretación de la estética figurativa de Juan. Primero, la carne elevada de Jesús es para Juan el nuevo templo (Jn 2,21) donde la gloria de Dios se vuelve finalmente visible para todos aquellos que lo miran con fe (Jn 19,35). Esto significa, en segundo lugar, que el traspasado es la clave reveladora de la sofisticada red de tropos embebidos en el evangelio: todas las imágenes (παρομοίαι)<sup>15</sup> -ya sean metáforas, símbolos, signos (σημεῖα), narraciones figurativas,<sup>16</sup> o citas escriturales y alusiones, que están dispersas por todo el evangelio reciben el develamiento final de su significado completo a la luz del último signo: la carne exaltada y glorificada de Jesús.<sup>17</sup> “La Cruz acecha alrededor de muchas, sino de todas, las imágenes en el evangelio”.<sup>18</sup> Pero (y éste es el tercer punto) lo opuesto también es cierto: las imágenes mismas no solo reciben, sino que también *arrojan luz* sobre la hora del cumplimiento,

---

<sup>15</sup> Cf. Jn 10:6; 16:25, 29. Sobre el concepto juánico de παρομοία, ver Ruben Zimmermann, “Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John’s Figurative World,” en *Imagery in the Gospel of John*, ed. Jörg Frey et al. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 1–47, en 13.

<sup>16</sup> Para abarcar en una palabra los diferentes tipos de tropos simbolizantes que comparten el mismo dinamismo orientado hacia el futuro, decidí adoptar el adjetivo “figural”, siguiendo la terminología de Richard B. Hays (ver su *Reading Backwards: Figural Christology and the Fourfold Gospel Witness* [Waco: Baylor University Press, 2014]). El término se recomienda como más adecuado que “tipológico”, por ejemplo, porque este último generalmente está vinculado a la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El término menos técnico “figura” es más capaz de capturar el carácter de orientado-hacia-el-futuro de los símbolos, imágenes, y metáforas del evangelio, mientras que al mismo tiempo respeta e incluye la compleja variedad de sus diferencias.

<sup>17</sup> Con esto no quiero decir que las imágenes en el cuarto evangelio sean *exclusivamente* cristológicas y teológicas (véase Zimmermann, “Imagery in John”, 36-41). Lo que digo, más bien, es que el misterio de la hora desbloquea todas las imágenes y arroja sobre ellas su última luz, ya sea que su referente sea cristológica, eclesiológica, sacramental, antropológica, etc. Podemos decir que *la hora de la elevación de Jesús* es la “metáfora contextual” (ibid., 18) a la luz de la cual todas las demás cobran sentido.

<sup>18</sup> Harold Attridge, “The Cubist Principle in Johannine Imagery: John and the Reading of Images in Contemporary Platonism,” en *Imagery in the Gospel of John*, 47–60, at 54.

porque permiten que el lector vea en el traspasado una gloria no perceptible de otro modo.

Podemos entonces hablar de una relación de recíproca iluminación entre las figuras y los signos, por un lado, y el “*Ur-signo*” (signo fundamental) del levantado por otro. En este sentido, me parece esclarecedora la siguiente sugerencia de Harold Attridge, que ve una suerte de analogía entre las imágenes de Juan y el arte cubista: “El poder y la eficacia [de la Cruz] surge, en gran medida, a raíz del complejo mundo de imágenes que la rodea, se interconecta con ella, ofrece nuevos ángulos de visión de ella, y pone el foco en ella con una atención inconexa o cansada. Sugiero que el evangelio como un todo puede ser interpretado como una gran imagen cubista, refractando la Cruz a través de otras imágenes, de luz, agua, pastores, escaleras, serpientes”.<sup>19</sup>

Un último punto no puede pasarse por alto. Como sabe cualquier lector que conoce el cuarto evangelio, los signos y las narrativas del primer libro claramente miran *hacia atrás*, a las Escrituras de Israel, de un modo mucho más evidente de lo que anticipan a la hora. En otras palabras, son presentados por Juan como el cumplimiento *material* de las expectativas mesiánicas de Israel y la prefiguración del cumplimiento *más profundo, pero menos visible* de la hora de Jesús. De esta manera, los signos y las narrativas del primer libro pueden jugar el rol central de tender un puente sobre la aparente distancia entre las figuras de las Escrituras y su cumplimiento final.

Por ejemplo, la multiplicación de los panes en Juan 6,1-15, primero se presenta como el cumplimiento material de las expectativas de Israel de un nuevo profeta como Moisés (véase Jn 6,30-34)<sup>20</sup>, y solo más tarde como una prefiguración del regalo de Jesús de su carne en la Cruz (Jn 6,51-59). En el primer sentido, el signo manifiesta claramente a Jesús como quien cumple la

---

<sup>19</sup> Attridge, “The Cubist Principle,” 54.

<sup>20</sup> Una cuidadosa consideración del griego en Juan 6:33 revela que las palabras de Jesús aquí son, como en otros lugares, intencionalmente ambiguas. “Ὁ γὰρ ἄρτος τοῦ θεοῦ ἐστὶν ὁ καταβαίνων ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ὠπὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ” puede leerse de dos maneras: 1) “el pan de Dios es ese [pan] que descende del cielo y da vida al mundo”; 2) “el pan de Dios es el que descende de cielo y da vida al mundo”. De acuerdo con la primera lectura, que es la que los judíos evidentemente abrazan (véase Jn 6:34), el pan celestial puede ser pensado como análogo al don del maná, que también fue un pan milagroso que baja desde arriba. De acuerdo con la segunda lectura, que es lo que Jesús apunta, se sugiere algo nuevo: el mismo Jesús es el pan en persona.

promesa mesiánica. En el segundo, invita el lector a esperar la hora de Jesús para descubrir el modo impactante en que Jesús lo cumplirá, echando así una nueva luz a su propio significado como signo. Del mismo modo, uno nunca sería capaz de ver en la sangre de la cruz el vino abundante y refinado del banquete escatológico sin referencia a la narración de las bodas de Caná. Así, señalando a la vez hacia atrás las Escrituras y hacia adelante la sangre de la cruz, el vino de la boda actúa como un vínculo indispensable para interpretar la relación entre la figura del Antiguo Testamento y la cruz.

En síntesis: para Juan, la contemplación de la gloria del amor de Dios en el símbolo de la elevación de la carne de Jesús, es el fruto de una especie de síntesis contemplativa de tres elementos diferentes: la figura (el Antiguo Testamento), el signo (el Libro de los Signos), y el cumplimiento (la narración de la hora). Así:

El vino de los oráculos proféticos (Is 55, etc.)  
+  
El vino de Caná (Jn 2,1-11)  
+  
La sangre de la hora (Jn 19,34)  
=  
La contemplación de la gloria del amor de Jesús hasta el fin

Nótese, sin embargo, que no hay que confundir esta superposición con una simple adición. La síntesis requiere distinguir siempre los tres elementos que colaboran para hacer visible la gloria precisamente a través de su “comunicación de idiomas”<sup>21</sup> perijorética. La figura del Antiguo Testamento, con todo lo que evoca, arroja sobre el signo de Jesús y el ícono final del traspasado, la luz necesaria para revelar su gloria íntima. A su vez, los signos obran como el vínculo indispensable que hace posible la glorificación recíproca de las figuras y la hora. Finalmente, la gloria del traspasado desvela el significado pleno tanto de las obras de Jesús como de las Escrituras.

Podríamos decir que aquí se juega un doble movimiento simultáneo: por un lado, hay un movimiento descendente de la figura del Antiguo Testamento hacia el traspasado, a través de la mediación de las palabras y

---

<sup>21</sup> He reflexionado más ampliamente en el concepto joánico de “cumplimiento transfigurado” en mi “*Novum in Vetere Latet. Vetus in Novo Patet: Toward a renewal of Typological Exegesis*”, *Communio: International Catholic Review* 37, n 3 (otoño 2010), 389-24

los signos de Jesús. Este primer movimiento ayuda al lector a ver el misterio pascual de cumplimiento de la promesa contenida en la figura. Por otro lado, al mismo tiempo sucede lo contrario: volviéndose desde el misterio de la hora hacia la figura, el lector empieza a ver la figura de un modo nuevo. Agua, pan y vino, el pastor, etc., permanecen externamente iguales, y sin embargo se llenan con un contenido nuevo, como los cántaros de piedra de la fiesta de bodas de Caná.

Hace falta una última aclaración: la distancia objetiva que parece oponer los signos y la realidad que señalan -el vino de la boda versus la sangre de la cruz; el despliegue de ira en el templo versus la mansedumbre, “como de un cordero”, en la cruz, etc.- da al cumplimiento un carácter sorprendente, que no se suaviza, sino que más bien se acentúa tanto más por el hecho de que el lector estaba preparado y esperándolo. Cuando Jesús dice a su madre que “su hora no ha llegado todavía”, el lector, al que se considera que está familiarizado con las Escrituras israelitas, es invitado a adivinar que Jesús alude a un vino mucho más importante: el vino de la alianza nupcial que será proveído en una hora que aún tiene que llegar. ¡Menos fácil de adivinar, sin embargo, aún para el *savant* judío, es el hecho de que nos va a proveer este vino derramándolo de su costado traspasado, cuando cuelgue, ya muerto, de la cruz! De hecho, como ya indicamos, nada parece más lejos de la alegre atmósfera de una boda que la terrible escena de la muerte de Juan 19,30-34. Seguramente, la conjugación de estas dos cosas arraiga en una analogía genuina, aunque escondida, entre el gozo del amor humano (simbolizado en el vino) y el misterio de las nupcias que tiene lugar a través de la muerte sacrificial de Jesús (simbolizada en la sangre de Jesús). De hecho, aún en el nivel del amor humano, el gozo de la unión *depende de* la entrega total de sí mismo por y al otro. Sin embargo, la diferencia entre figura y cumplimiento es tan significativa como la semejanza entre los dos: porque es precisamente *la distancia* entre vino y sangre lo que mide la inescrutable exorbitancia del amor de Dios a su criatura: “nadie tiene mayor amor que el que da su vida por sus amigos” (Jn 15,13).

Así damos dos respuestas a la pregunta propuesta más arriba: dada la estructura figurativa de la narrativa de Juan, *cui prodest?* Por un lado, Juan quiere ayudar a su lector *a ver* en el ícono del traspasado el cumplimiento glorioso de las figuras. Podemos hablar acá de una intención *pedagógica*. Por otro lado, quiere que esta experiencia visual sea una genuina sorpresa y asombro. En otras palabras, quiere que su lector la “sufra” (παθεῖν τὰ θεῖα)

como un *coupe-de-theatre* que da vuelta todas las expectativas en el mismo momento en el que las realiza, develando así su sentido original. Y aquí podemos hablar de una intención *anagógica*: precisamente la *diferencia percibida* entre la expectativa y la realización, permite a esta última un exceso hiperbólico.

Hay que mencionar un último aspecto antes de pasar a nuestra exégesis de la fiesta de las bodas de Caná. El carácter tan elusivo del lenguaje figurativo de Juan,<sup>22</sup> esto es, su preferencia por la alusión velada más que por la cita explícita o el eco evidente, deja en claro que su intención no es *justamente* ayudar a sus lectores a ver. A la vez que provee esta ayuda, el autor del cuarto evangelio lo compromete al mismo tiempo en una suerte de *desafío* para interpretar: sólo a través de la colaboración activa de su razón creyente, pueden los lectores captar un atisbo de la gloria escondida en el texto. Podemos llamar a este aspecto final el carácter *dramático* de la teología figurativa de Juan.<sup>23</sup>

Si todo esto es correcto, entonces no es suficiente ver en la teología figurativa de Juan, una herramienta solamente pedagógica. Juan no solo es un gran maestro y teólogo. Es también (como hoy se lo reconoce cada vez más) un artista verdaderamente genial. Su meta es no sólo mostrar que Jesús es el “Mesías e Hijo de Dios” (Jn 20, 31<sup>a</sup>). Su deseo es mostrar esto de tal manera que el lector (creyente) más cuidadoso y maduro pueda, al mirar a Jesús, llenarse de asombro y deleite, y así tener vida (20,31b).

Estamos preparados ahora para ahondar en la exégesis de Juan 2,1-11, y permitir que la gloria oculta en el signo del vino salga a la superficie.

---

<sup>22</sup> La literatura en este tema es amplia. Ver Saeed Hamid-Khani, *Revelation and Concealment of Christ: A theological Inquiry into the Elusive Language of the Fourth Gospel* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), con bibliografía.

<sup>23</sup> A mi modo de ver hay cuatro “causas finales”, por así decir, que dan forma a la estructura de la teología figurativa de Juan: pedagogía, anagogía, drama e ironía (=juicio). En este caso, basta sólo presentar sucintamente las primeras dos, y mencionar brevemente la tercera, para evitar la objeción más obvia al esquema interpretativo que propongo, a saber: si este esquema *realmente* estuviera en juego en el texto, ¿por qué el autor no lo hace más evidente? Esto ocurriría sólo si se tratara del *único* objetivo del autor. Pero esto no es evidentemente el caso. Para ampliar el tema, ver mi próximo *To Kalon Kalei*.

## 2. El misterio del vino

Jn 2,1-2: “Tres días después se celebraba una boda en Caná de Galilea y estaba allí la madre de Jesús. Fue invitado también a la boda Jesús con sus discípulos”.

“El tercer día” en el que la boda de Caná tiene lugar, introduce la escena simbólica del signo. Como los académicos han notado con frecuencia,<sup>24</sup> esta nota cronológica tiene dos posibles referencias simbólicas, ambas igualmente válidas: primero, la alianza del Señor establecida con el primer hombre y la primera mujer, bendiciendo su fecunda unión (Gn 1,26-31).<sup>25</sup> Segundo, la alianza nupcial que el Señor estableció con su novia Israel en el monte Sinaí (Ex 19,11).<sup>26</sup> Las dos alianzas miran la una a la otra en más de un modo. Primero, a través de su amor recíproco, Adán y Eva son llamados para expresar (Gen 1,27) el misterio de la alianza nupcial que el Señor luego iba a establecer con su pueblo elegido. Segundo, así como el vino de la primera alianza nupcial había fallado casi inmediatamente, antes de ser establecida,<sup>27</sup> lo mismo pasó con la segunda alianza (Ex 32): la ley dada a

---

<sup>24</sup> Ver especialmente el masivo estudio de Aristide Serra, *Le nozze di Cana (Jn 2,1-12). Incidenze cristológico-mariane del primo “segno” di Gesù* (Padua: Edizioni Messaggero Padova, 2009).

<sup>25</sup> Si contamos los días entre el encuentro de Jesús con sus primeros dos discípulos y el arribo a Caná, el tercer día viene a ser el sexto, es decir, el mismo día en que fueron creados Adán y Eva. Al reunir la primera comunidad de discípulos, Jesús en cierto sentido ya da su nacimiento a su futura novia, la Iglesia. Por eso es que la “primera semana” de Jesús tiene que culminar en una fiesta de bodas, en el curso de la cual la comunidad es entregada al Señor a través de la fe (Jn 2,11). La inclusión entre la primera y última semana de Jesús, que también culmina con el nacimiento de la nueva mujer, la Iglesia, nos permite pensar que aquí, también, cabe la tipología Adán-Eva.

<sup>26</sup> Ampliando una idea encontrada ya en el profeta Oseas (Os 2,16-22), la posterior tradición judía había visto cuando erraba en tierras salvajes, los días benditos en que el Señor e Israel se habían prometido mutuamente amor eterno. Especialmente en el Targumim del Cantar de los Cantares, el Monte Sinai se considera el lugar de las bodas entre el Señor y su pueblo. Ver Juan Potin, *La fête juive de la Pentecote: Étude des textes liturgiques, vol 1* (Paris, Cerf 1971) 216-17: “La alianza del Sinaí... se concluyó en la percepción del amor recíproco. El *Pirque* (*Aboth*: Sayings of the Rabbinic Fathers) lo compara a una boda. Esa mañana, Moisés fue a despertar a los israelitas y les dijo: “Levántense de su cama, pues miren, el Señor quiere darles la Torah. El novio quiere introducir a su novia en la cámara nupcial... Ha llegado la hora de darles la Torah... Y el Santo, bendito sea, salió para ir a su encuentro: como un novio que va a encontrar a su novia, así también el Santo, bendito sea, fue al encuentro para darle la Torah” (la traducción es mía).

<sup>27</sup> Al respecto está la exégesis rabínica del Salmo 49,13, que el midrash del Génesis (ver GenRab 11,2) sobre famoso Rabbi Ammi: “Adán en el esplendor del Eden no pasó la

Moisés, había *fallado* en hacer de Israel una compañera capaz de vivir una comunión inviolada con su esposo (Os 2). La precisa descripción de las tinajas que hace Juan, en las que tendrá lugar la transformación del agua en vino, simboliza precisamente la imperfección de la ley:

Jn 2,6: “había ahí seis tinajas de piedra, puestas para las purificaciones de los judíos”.

En la alusión a los ritos de purificación resuena el libro del Éxodo:

Ex 19,10-11: “Y el Señor dijo a Moisés: «Ve donde el pueblo y haz que se purifiquen hoy y mañana; que laven sus vestidos y estén preparados para el tercer día; porque el día tercero descenderá Yahvé a la vista de todo el pueblo, de la montaña del Sinaí»”.

Israel tiene que ser santo a fin de vivir en la presencia del Señor. Las abluciones de los rituales judíos, sin embargo, se habían probado incapaces de purificar el corazón de Israel: las tinajas son *de piedra* y *son seis*, ambos signos de la imperfección de la ley. No que la ley no fuera buena: al contrario, el número seis, *como casi siete*, indica no sólo la insuficiencia sino también la *bondad* de la ley. Sin embargo, todavía falta algo para que sea posible la plena consumación de la alianza. ¿Qué es este “algo”? El hecho de que las tinajas estén hechas de *piedra* sugiere la respuesta de modo típicamente joánico: la ley de Moisés fue escrita *en piedra* y no en el *corazón* de la novia (cf. Jr 31,32-34).

Con este trasfondo, las cosas empiezan a aclararse un poco: a través de la transformación del agua en vino, Jesús se presenta como el enviado por Dios para retomar la historia de amor de la alianza y llevarla a su plenitud. Y no sólo esto: como veremos, consumando la alianza del Monte Sinaí, Jesús restaura a la vez su figura ancestral, devolviendo al hombre y a la mujer el gozo original de su amor.

Jn 2,1b-2: “y estaba ahí la madre de Jesús; fue también invitado a la boda Jesús con sus discípulos”.

---

noche” El sentido de este dicho es que la caída ocurrió en el mismo sexto día en el que Adán y Eva fueron creados. Intriga recordar, bajo esta luz, que los hechos narrados por Juan ocurrieron en el día sexto después del comienzo de la “creación” de la comunidad de sus discípulos. Ver Cesare Giraudo, *Eucaristia per la Chiesa, Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire de la “lex orandi”* (Rome: Gregorian University Press, 1989), 77-79.

Cuando Jesús llega con sus discípulos “recién adquiridos” (Jn 2,2), su madre *ya estaba allí*, así como estaban ya las tinajas.

Jn 2,1b: “y estaba allí la madre de Jesús” [καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ].<sup>[1]</sup>

Jn 2, 6a: “Había allí seis tinajas de piedra” [ἦσαν δὲ ἐκεῖ λίθιναι ὕδριαί ἕξ].

La resonancia verbal es difícilmente accidental: como las tinajas de piedra, la madre de Jesús representa aquí la añoranza de Israel por la consumación final de la alianza nupcial entre el Señor y su pueblo. En María, sin embargo, esta añoranza meramente pasiva se convierte en una espera activa. Se convierte en una súplica dirigida en la fe a una precisa persona: su Hijo.

Jn 2, 3a: “como faltara el vino”.

En este momento el tercer “protagonista” principal de la narración, entra en escena: el vino. Será mencionado *seis* veces, curiosamente el mismo número de veces que el mismo Jesús. De hecho, el vino de la boda es de alguna manera un epítome de la gloria de Jesús. ¿Cómo? La respuesta a esta pregunta se puede alcanzar solo poco a poco, siguiendo el desarrollo de los hechos:

Jn 2,3b: “Le dice a Jesús su madre: «no tienen vino»”.

Deberíamos notar, para empezar, que la preocupación de la madre no es en absoluto frívola. En la sociedad judía de ese tiempo, el respeto por ciertas normas sociales era serio: “los casamientos no eran asuntos familiares simplemente privados, sino que a menudo incluían al conjunto del pueblo y en las costumbres judías la fiesta de bodas duraba una semana, con invitados que iban y venían durante ese tiempo; y *el novio era responsable* de asegurarles suficiente vino durante esos días... Quedarse sin vino no era simplemente una vergüenza social, sino que suponía una pérdida seria del honor familiar”.<sup>28</sup>

Con este trasfondo, el discreto pedido de la madre adquiere sentido: está preocupada por la pareja, cuya alegría está ya amenazada, mientras todavía celebran su unión. El vino también empieza a revelar su sentido simbólico: arquetipo de júbilo y gozo, el vino representa aquí la felicidad de los esposos –una felicidad en peligro de desaparecer en su mismo comienzo–. No sabemos por qué faltó el vino: por la pobreza de los esposos, su falta de

---

<sup>28</sup> Andrew Lincoln, *The Gospel according to Saint John* (New York: Continuum, 2005), 127 (el énfasis, es añadido)

conexiones o su negligencia y olvido. De todos modos, el hecho de que sean posibles diferentes explicaciones es en sí un símbolo de la íntima fragilidad del amor humano. Casi imperceptiblemente, la lente enfoca más allá de la pequeña aldea de Caná y empieza a abrazar un horizonte más amplio, universal. “No tienen vino”. La madre de Jesús da voz a las esperanzas frustradas de hombres y mujeres de todos los tiempos y latitudes: en el Cantar, el vino es asociado insistentemente con el gozo de los esposos de darse uno al otro a través de su amor: “Tu amor es mejor que el vino”, el Amado y la Sulamita se dicen uno al otro (Can 1,3; 4,10).<sup>29</sup> La metáfora es fácil de explicar. En las culturas mediterráneas el vino es sinónimo de la embriaguez, es decir, de una euforia extática en la que todas las aflicciones y limitaciones de la existencia mortal de alguna manera se olvidan.<sup>30</sup> Por eso en las Escrituras, como más generalmente en el judaísmo, la abundancia de vino se convierte no solo en símbolo de alegría y fiesta,<sup>31</sup> sino también en símbolo de la era mesiánica:

Is 25,6-8: “Hará Yahvé Sabaoth a todos los pueblos en este monte, un convite de manjares frescos, convite de buenos vinos; manjares de tuétanos, vinos depurados; consumirá en este monte el velo que cubre a todos los pueblos y la cobertura que cubre a todas las gentes; consumirá a la Muerte definitivamente. Enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros, y quitará el oprobio de su pueblo de sobre toda la tierra, porque Yahvé ha hablado”.<sup>32</sup>

De acuerdo con la visión simbólica del Cantar, el amor humano tiene, aún en nuestro estado caído, un poder similar al del vino. Embriaga, parece transportar a los amantes más allá de su finitud, a una especie de esfera edénica (Sb 4,12-5,1), en la que la pena y el dolor son derrotados. Especialmente en el tiempo de su primer florecer, el amor verdaderamente parece dar a los amantes, una especie de anticipo efímero pero real del cumplimiento de las palabras de Isaías. Y el gozo que da es tan abundante, que desborda sobre los amigos del novio y la novia, que de alguna manera

---

<sup>29</sup> Ver también Sb 2,4;7,3,8c; 8,2d.

<sup>30</sup> Para el lugar y significado del vino en la Escritura, ver J. F. Ross, “Vino” en *The Interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed. George Arthur Buttrick, vol 4 (Nashville: Abingdon, 1962), 849-52.

<sup>31</sup> Cf Sal 104,15; Sir 31,27-28; Is 24,7-11; Jer 48,33; Zac 10,7. “No hay regocijo si no es con vino” (*b. Pesah*. 109<sup>a</sup>).

<sup>32</sup> Is 55,1; Jer 31,12-14; Am 9,13-14; Joel 2,22; 3,18. Cf 2 Bar 29,5; 1 Enoc 10,9; ver también Gn 49,11-12; Nm 13,23-24: Sobre el vino y la esperanza mesiánica, ver Joaquín Jeremías, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1930), 28-29. El vino es también un símbolo importante de la dulzura de la “dama sabiduría” (Pr 9,2, 4b-5).

también se benefician: “He bebido mi vino con mi leche, ¡comed, amigos, bebed, oh queridos, embriagaos” (Cant 5,1).

Tener en cuenta todo esto nos ayuda a aproximarnos a uno de las frases más enigmáticas de la narración, la respuesta de Jesús a su madre:

Jn 2,4: “Jesús le responde: «¿Qué tengo yo contigo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora»”.

Como sucede a menudo en el cuarto evangelio, la respuesta de Jesús implica una *transformación* sutil y levemente irónica del significado de las palabras de su interlocutor. Estamos aquí frente a un ejemplo perfecto del malentendido joánico.<sup>33</sup> La madre supuestamente no piensa más que en la necesidad más inmediata de la pareja: el vino de la fiesta de bodas. Pero Jesús toma las palabras de su madre en un sentido mucho más profundo: el vino que faltaba es la alegría que tendría que acompañar al amor humano. Por qué falta *este* vino está suficientemente claro: ha faltado y continúa faltando porque el corazón humano ha sido profanado. De hecho, la falta del amor duradero entre el hombre y la mujer arraiga en una pobreza más profunda: se debe al quiebre de la alianza entre el Señor y su pueblo. Este vino también, como Oseas predijo, ha faltado:

Os 9,1-2: “No te regocijes, Israel, no te jubiles como los pueblos, pues te has prostituido, lejos de tu Dios y amas el salario impuro sobre todas las eras del grano. Ni la era ni el lagar los alimentarán, y el vino nuevo los dejará defraudados”.<sup>34</sup>

De este modo empezamos a comprender por qué Jesús responde a su madre de esa forma. Por un lado, el único vino del que se siente plenamente responsable, en obediencia a las costumbres judías, es el vino de su propia e inminente boda, es decir, el vino de la nueva alianza. Ha sido nombrado por el Padre novio de Israel (Jn 3,29). No tiene que preocuparse, por eso, de ningún otro vino. Por otro lado, este “vino escatológico” no se relaciona con el cumplimiento del pedido de la madre. De hecho, es precisamente bebiendo este vino que todos los discípulos de Jesús van a recibir el poder *de amarse*

---

<sup>33</sup> Sobre el malentendido de Juan, ver D.A. Carson, “Comprendiendo los malentendidos en el cuarto Evangelio”, *Tyndale Bulletin* 33 (1982), 59-91; R Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 152-65; Gerbert Lroy, *Rätsel und Misverständnis; ein Beitrag zur Formgeschichte des Johannesevangelium* (Bonn: Peter Hanstein, 1968); Andreas J. Kostenberger, *A Theology of John's Gospel and Letters* (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 141-45.

<sup>34</sup> Cf también Os 2,9: “Por tanto me llevaré mi grano a su tiempo, y mi vino en su estación”.

*unos a otros como el mismo Señor los ama* (Jn 13,34; 15,11; 17,26, etc.). Jesús no va a poder suministrar este vino, sin embargo, hasta la hora en la que, levantado sobre la cruz, derramará su Espíritu y sangre de su costado. Por eso la respuesta aparentemente áspera a su madre.

La pobre mujer, por supuesto, no puede saber que Jesús está ya pensando en la hora de su muerte, como tampoco puede adivinar la sutil relación de esa hora futura con el cumplimiento de su respuesta presente.<sup>35</sup> Así es natural asumir que recibe las palabras de Jesús de acuerdo con su sentido más obvio. “Todavía no ha llegado mi hora”, para ella, simplemente significa: “*mi momento* no ha llegado todavía. Pero esto también significa que la respuesta de su hijo es suficientemente vaga para dejar espacio a *esperar* que al final proveerá el vino, pero en el momento que él decida. Esto es exactamente el modo en el que la madre responde al aparente “no” de su hijo, como dejan claro sus palabras a los sirvientes. Les pide que estén preparados:

Jn 2,5: “Dice su madre a los sirvientes: «hagan lo que él les diga»”.

### 3. *Vino y Espíritu*

De esta manera, llegamos al primer clímax del relato:

Jn 2,6-9a: “Había allí seis tinajas de piedra, destinadas a las purificaciones de los judíos, de dos o tres medidas cada una. Jesús les dijo: «Llenad las tinajas de agua». Ellos las llenaron hasta arriba. «Saquen ahora –les dijo– y lleven al encargado». Ellos lo llevaron. Cuando el encargado probó el agua convertida en vino...”.

Cada dato merece una detenida consideración. Para empezar, Jesús manda a los sirvientes a llenar las tinajas con la misma agua que servía para un propósito totalmente diferente, a saber, los ritos de purificación de los judíos. Además, Juan afirma que la bebida que prueba el encargado de la boda no es simple vino sino agua convertida en vino (τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον). Esta es la manera joánica para decir que Jesús no ha venido a abolir la ley de Moisés sino a llevarla a plenitud, lo cual significa para Juan: hacer que tenga *gusto dulce como el buen vino*. Aquí, la interpretación del Aquinate es precisa: “Faltaba el vino de la caridad porque ellos habían recibido un espíritu de *servicio solo por temor*. Pero Cristo convirtió *el agua del temor en el vino de la caridad*... Cristo hizo vino del agua, no desde la nada, para mostrar que no estaba sentando una doctrina enteramente nueva y

---

<sup>35</sup> Hay mucho más que se podría decir sobre el diálogo entre madre e Hijo en Jn 2,3-4. Por razón de espacio, me limito a lo que es esencial para la investigación del sentido simbólico del vino

rechazando lo antiguo, sino llevándolo a su cumplimiento”.<sup>36</sup>

Esto nos ayuda a captar mejor el primer sentido por el cual el vino de Caná apunta a la hora de Jesús: el agua-convertida-en-vino es, ante todo, un símbolo del don del Espíritu que, colmando el corazón del creyente, hace suave el yugo de la ley.

Otro detalle importante nos ayuda a ahondar más en la unión figurativa entre el vino y el Espíritu Santo. Jesús no sólo provee el vino que es necesitado. Lo provee en una *ridícula abundancia*. Tal como Juan hace notar, los sirvientes llenan las seis grandes tinajas hasta el borde (ἕως ἄνω), lo cual significa que incluso si todo el pueblo de Caná y sus alrededores hubiera estado presente en la boda, la cantidad hubiera sido inmensamente excesiva.<sup>37</sup> ¿Por qué esta pródiga sobreabundancia? Una respuesta primera y fácil puede encontrarse en las profecías ya citadas, según las cuales el vino en abundancia es visto como un signo de la llegada del Mesías.<sup>38</sup> Según mi punto de vista, sin embargo, esto está lejos de ser suficiente. Como hemos visto, el vino apunta no sólo al pasado sino también al futuro, por ejemplo, al Espíritu-amor otorgado por Jesús en su hora. Mirada desde esta luz “futurística”, la abundancia del vino marca un aspecto clave de la diferencia entre la nueva y la antigua alianza: este vino es diferente del vino antiguo, primero y principalmente porque es el vino que “no defrauda”. Es inagotable. Juan 3,34, donde leemos que aquel que Dios ha enviado “da el Espíritu sin medida” [οὐ γὰρ ἐκ μέτρου], es, en este sentido, una perfecta exégesis del signo de Caná: en Jesús, Dios no se limita a perdonar y purificar a su pueblo. Lo que se recibe en el vino del Espíritu es el poder y la alegría de amar como el Señor mismo ama, con su misma fidelidad duradera:

Jn 15,11-12: “Os he dicho eso para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea perfecto. Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado”.

---

<sup>36</sup> Tomás de Aquino, *Comm. In Johann.*, lect. 2, nn. 347, 358 (los énfasis son agregados).

<sup>37</sup> En general, se estima que cada tinaja contenía entre ochenta y ciento veinte litros, o entre veinte y treinta galones.

<sup>38</sup> “La abundancia del vino simboliza... la abundancia de bendiciones de Yahvé sobre su pueblo en la era escatológico-mesiánica. Dentro de esta perspectiva es claro que el relato joánico muestra que Jesús es aquel que provee de dones en la era mesiánica” (Raymond Collins, *These Things Have Been Written: Studies on the Fourth Gospel* [Louvain: Peeters, 1990], 174).

La última afirmación del encargado agrega un elemento más al cuadro. El vino no es sólo sobreabundante en cantidad. Es, además, dado en un preciso momento; cuando la fiesta de bodas está cerca de llegar a su fin:

Jn 2,9b-10: “El encargado llamó al novio y le dijo: «Todos sirven primero el vino bueno [πρῶτον τὸν καλὸν οἶνον τίθησιν], y cuando ya están bebidos, el inferior [ὄταν μεθυσθῶσιν τὸν ἐλάσσω]. Tú, en cambio, has reservado el vino bueno hasta ahora [ἕως ἄρτι]»”.

Los exégetas a menudo leen las palabras del encargado como una especie de símbolo sintético de la *historia salutis*: “El plan salvífico de Dios obra en orden inverso: la mejor alianza viene al final”.<sup>39</sup> Y sin duda, el ἕως ἄρτι con el que concluye el relato, tiene, al igual que en todo el evangelio de Juan, una fuerte alusión escatológica. Pero, una vez más es importante no descuidar el significado figurativo de este “ahora”. Con la auto-manifestación de Jesús, la era mesiánica ya ha empezado; y, sin embargo, sus acciones también prefiguran los misterios por venir. Así como el mejor vino es otorgado cuando las cosas están apagadas, cuando nadie espera todavía que algo bueno sea dado, así la voz de Cristo resucitado atravesará repentinamente la oscuridad del llanto de María (Jn 20,11), precisamente en el momento en el cual la esperanza parece perdida, transformando en un abrir y cerrar de ojos su desesperanza en alegría, en una esperanza que nadie podrá quitarle (cf. Jn 16,22).<sup>40</sup> El vino de Caná, por lo tanto, es también símbolo de la cualidad pascual del poder del amor del Señor –el poder de hacer brillar la luz repentinamente en el mismo corazón de la oscuridad, de traer de vuelta la alegría a la casa más irremediablemente dañada–.

De esta manera, somos llevados al primer y más obvio sentido simbólico del vino de la boda: el amor de los esposos. Al establecer la nueva alianza, Jesús otorga a todos los esposos un vino misterioso que tiene el poder de renovar inagotablemente su amor –ese amor que falla tan fácilmente–. No es por falta de hondura simbólica que la liturgia de la Iglesia, desde los más antiguos tiempos, ha encontrado en Jn 2,1-11 una lectura ideal para la celebración del sacramento del matrimonio. No hay oposición entre el sentido profundo, “grandioso” del signo de Jesús y la preocupación de la madre por la alegría de una pareja anónima en un oscuro pueblo en Galilea. Al contrario, la hora en la cual Jesús se convierte en Esposo de la Iglesia,

---

<sup>39</sup> André Feuillet, *Johannine Studies* (Staten Island: Alba House, 1965), 33.

<sup>40</sup> El tercer día de Jn 2,1 podría ser, en este sentido, una alusión a la Resurrección del Señor.

también es la hora en la cual los discípulos recibirán el Espíritu que los hará capaces de disfrutar el amor de una manera nueva, como estaba llamado a ser. Entonces, remitiendo a su madre hacia un vino diferente y una hora diferente, Jesús no descuida el verdadero núcleo de su pregunta. Más bien apunta, *per speculum et in aenigmate*, a su pleno cumplimiento. Fyodor Dostoievsky, vívido lector de Juan, capta el centro cuando describe el sentido del primero de todos los signos de Jesús:

“Y cuando querían vino, la madre de Jesús le dijo: «No tienen vino»... Escuchó Alyosha.

“Ah, sí, estaba extrañando eso, y no quería perderlo, me encanta ese pasaje; es Caná de Galilea, el primer milagro. (...) ¡Ah, el milagro! ¡Ah, el dulce milagro! No era el dolor del hombre sino su gozo lo que Cristo visitó. Él obró su primer milagro para ayudar a la alegría del hombre (...) ‘Aquel que ama a los hombres, ama también su gozo’ (...) Estaba siempre repitiendo eso; era una de sus ideas principales (...) ‘No hay vida sin alegría’, dice Mitya (...). Sí, Mitya (...). ‘Todo lo que es verdad y bien es siempre lleno de perdón’, solía decir eso también.

“Jesús le dijo: «Mujer, ¿qué tiene que ver eso conmigo? Mi hora no ha llegado todavía».

Su madre dijo a los sirvientes: «Hagan lo que él les diga» (...)

“Háganlo (...). Gozo. El gozo de personas pobres, muy pobres. (...) Claro que eran pobres, ya que no tenían suficiente vino para la boda (...). Los historiadores escriben que en esos días la gente que vivía alrededor del Lago de Genesaret eran los más pobres que se podría imaginar (...) y otro gran corazón, ese otro ser grande, Su Madre, sabía que Él había venido no sólo para hacer un terrible sacrificio. Ella sabía que incluso Su corazón estaba orientado al simple deseo de hacer feliz a una gente oscura e iletrada que lo había invitado cálidamente a su pobre boda. «Mi hora no ha llegado todavía», dice Él con una sonrisa suave (debe haberle sonreído con gentileza a ella). Y ciertamente, ¿fue para convertir vino en abundancia en esa pobre boda que él vino a la tierra? Y sin embargo él fue e hizo como ella le había pedido”.<sup>41</sup>

#### 4. *Vino y sangre*

Pero todavía hay más. Lo que sorprende al encargado de la boda no es la repentina aparición de vino *per se*; era esperable, de hecho, que el novio pudiera tener (quizá debería haber tenido) reservas de vino para usar en caso de emergencia. Lo que desconcierta al encargado es la *calidad* del vino: ningún anfitrión razonable daría el mejor vino en el momento en el cual todos ya están ebrios y por lo tanto inhabilitados para apreciar su excelencia. Este novio, sin embargo, no sólo provee *más* vino sino que entrega el *mejor* vino.

---

<sup>41</sup> Fyodor Dostoievsky, *The Brothers Karamazov*, trans. Constance Garnett, ed. Ralph E. Matlaw (New York: Norton, 1976), 338 (bk. 7, ch.4).

Un doble despilfarro, podríamos decir. “¿Por qué semejante gasto?”, estamos invitados a asombrarnos, anticipando la pregunta de Judas como reacción al acto pródigo de María en Betania (Jn 12,7).<sup>42</sup>

La clave para responder yace en la “confusión” del encargado. Como frecuentemente apuntan los estudiosos, aquí estamos frente a un típico ejemplo de la ironía joánica. No fue el novio el que proveyó el vino, sino Jesús. El error del encargado, sin embargo, así como en cualquier otro lugar del Evangelio de Juan, se convierte en la confesión inconsciente de una verdad importante: Jesús es el novio (cf. Jn 3,29); en efecto, podríamos decir que él es el “novio de los novios”. Por esta única razón, él ha, tomado la responsabilidad sobre el vino en última instancia. Como si estuviera tomando ventaja de la circunstancia, el Señor ha transformado el pedido de su madre en una ocasión para ofrecer a sus discípulos a un anticipo de la grandeza de su fiesta de bodas que está por venir. El elemento de despilfarro, junto al cual habla tanto la cantidad como la calidad del vino, tiene relación con los dones que Jesús entregará en la hora de su propia boda. No es difícil adivinar cuál es aquella relación. El vino de Caná no sólo apunta al regalo del Espíritu. En el exceso de su amor, Jesús va más allá, hasta el límite de derramar *su misma sangre* por su desposada (Jn 19,34). El vino se convierte en sangre derramada. Y, desde una perspectiva diferente, lo opuesto también es verdad: precisamente esta generosidad hiperbólica, hecha visible en el don de su sangre, se convierte, por el gusto de fe, en *dulce como el vino*. ¿Era estrictamente “necesario” semejante derramamiento abundante? El primero de los signos sugiere que, para Juan, hay un elemento de sobreabundancia gratuita y desinteresada en la sangre de la Cruz que pertenece a la misma esencia de su luminosa gloria.

Todavía hay más. Como acabamos de mencionar, Juan enfatiza la excelencia del vino tanto como su sobreabundancia. Aquí también la clave es la referencia figurativa la hora: ¿quién podría medir o apreciar adecuadamente todo lo que el Señor sufrió libremente por la salvación del mundo? Así como el signo de Caná, así el vino de la hora: hay una especie de inconmensurable diferencia entre la calidad del regalo y la capacidad del receptor para apreciarlo. Y sin embargo, no existe nada más dulce para el sabor de la fe que entrever, a través de la oscuridad de la fe, la existencia del

---

<sup>42</sup> Ver Jn 12,3: “María tomó una libra de perfume de nardo puro”. Podemos remarcar que el nardo derramado por María comparte con el vino de Caná tanto la cualidad fina y la exorbitante cantidad.

“más” que excede todo gusto. De esta manera, el vino de Caná llega a ser una ventana abierta a la paradoja de la Eucaristía, cuya dulzura espiritual aumenta junto con la percepción de la propia incapacidad para apreciarla adecuadamente.

Podemos ver, pues, cómo los dos sentidos figurativos del vino, como Sangre y como Espíritu, están profundamente entrelazados. El Espíritu tiene tal poder para “endulzar” el duro yugo de la ley, precisamente cuando cuando permite al creyente gustar y ver la gloria del “extravagante” amor de Cristo, suscitando así una respuesta corresponsablemente generosa.<sup>43</sup> El olvido elativo que da el vino, entonces, no es más que una figura de la olvido de sí de la caridad que llena el corazón de aquellos que prueban la gloria del amor de Jesús: “Ámense los uno a los otros como yo los he amado” (Jn 13,34).

Hay todavía un sentido más en el cual la afirmación del encargado se esconde en la gloria divina de la generosidad del novio. Como hemos dicho, en la confusión del encargado hay ironía. Tal “comedia de errores”, como muchos afirman,<sup>44</sup> tiene el objetivo de sugerir que Jesús es el verdadero novio. Sin embargo, considero que esta es sólo una cara de la moneda. En efecto, al esconderse detrás del protagonista de la boda, Jesús también salvaguarda el honor del novio literal de la boda, en el día en el cual el hombre pobre es por única vez en la vida llamado a actuar el rol del rey.<sup>45</sup> Si esto es correcto, por lo tanto, el signo del vino contiene una connotación simbólica más: ¿Este esconderse detrás del rostro de sus discípulos en orden a dejar que se conviertan en los dadores de un amor cuya cantidad y cualidad viene recibida de él mismo, no es, de hecho, un signo más de la generosidad del Señor? ¿No es esta la experiencia al mismo tiempo humilde y superlativa a la cual cualquier ministro del amor de Cristo está llamado a gustar? De alguna manera –*¡doble ironía!*– el encargado no estaba simplemente

---

<sup>43</sup> La similitud entre las palabras con las cuales Jesús alaba la actitud desmesurada en Jn 12,7, y la afirmación del encargado en Jn 2,10, es en este respecto, intrigante:

Jn 2,10b: “Tú has *reservado* el vino bueno hasta ahora [σὺ τετήρηκας τὸν καλὸν οἶνον ἕως ἄρτι].

Jn 12,7: “Jesús dijo: “Déjala, que lo guarde para el día de mi sepultura [ἄφες αὐτήν ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό]”.

<sup>44</sup> Cf. por ejemplo, Renzo Infante, Giovanni, *Introduzione, traduzione e commento* (Cinisello Balsamo: San Paolo Edizioni, 2015), 82; Brant Pitre, *Jesus the Bridegroom: The Greatest Love Story Ever Told* (New York: Image, 2014), 43-45.

<sup>45</sup> Sobre la asociación entre la mascarada real y la fiesta de bodas judía, cf. Pitre, *Jesus the Bridegroom*, 103-104.

equivocado sino *en lo cierto* cuando confundió al novio anónimo con el dador del buen vino.

### **5. Resistencia generosa**

Habiendo llegado a este punto, podemos retornar al principio para ponderar brevemente el rol de la madre de Jesús en todo esto. El objetivo de este trabajo no es hacer un análisis detallado del diálogo entre la madre y el Hijo. Nuestro foco es el vino de Caná, considerado como un símbolo de la generosidad prodigiosa de los dones pascuales del Señor. No obstante, algo debe ser dicho sobre la conversación entre la madre y el Hijo, por la simple razón de que el rol que el divino novio le da a la mujer revela precisamente una dimensión interna de su generosidad.

Sin importar cómo uno interprete el diálogo (lo cual es notoriamente difícil), no se puede pasar por alto el hecho de que Jesús lleva a cabo su primer signo, *como* empujado por su madre, casi como si se saliera del “libreto”. Sin dudas, Jesús obedece *en última instancia* al Padre, como deja en claro la respuesta a su madre. Sin embargo, parece que pertenece al plan del Padre el hecho de que el Hijo no manifieste su gloria sin la colaboración de la fe y la esperanza duradera de la mujer. Como una exégesis atenta del sutil intercambio de Jn 2,3-5 mostraría, sólo dada esta premisa tiene sentido el cambio de parecer, aparentemente contradictorio, de Jesús. De hecho, a través de su aparente obstinación, Jesús está llamando a su madre a *permanecer* en la fe y la esperanza, como si su confianza inamovible fuera, de alguna manera, un momento necesario del proceso de conversión del vino.

En este sentido, además, el primer signo de Caná apunta al Calvario. En la hora de Jesús, no obstante, la fe demandada de la mujer será en gran medida mayor y más dolorosa. La ironía joánica –si aquí aún podemos seguir hablando de ironía– toma un color amargo: la manera en la cual Jesús llevará finalmente a cumplimiento el pedido de su madre, es a través del derramamiento de su misma sangre frente a sus ojos. ¡Si sólo hubiera ella entendido lo que pedía! Contemplando el costado traspasado de Jesús entenderá: sin saberlo, ella había pedido la efusión de sangre de su hijo. Esto, en efecto, es el precio de la alegría de todos los pobres de Galilea.

Sin embargo, precisamente al estar de pie frente a la Cruz con firmeza de fe, la mujer recibirá la alegría de ver su maternidad multiplicarse. Significativamente, las dos palabras, “mujer” y “hora”, aparecen en los dos momentos en los cuales la madre de Jesús está en el centro de la escena:

Jn 2, 4: “Jesús le respondió: ¿Qué tengo yo contigo, mujer [γύναι]? Todavía no ha llegado mi hora [ἡ ὥρα μου]»”.

Jn 19, 26b. 27b: WDijo a su madre: «Mujer [γύναι], ahí tienes a tu hijo». (...) Y desde aquella hora [ἀπ’ ἐκείνης τῆς ὥρας] el discípulo la recibió en su casa”.

“Mujer, he aquí tu hijo”. Palabras misteriosas: misteriosas porque, bajo el velo de un tono frío, encierran la más cálida de las noticias. Mujer (γύναι) era el nombre que Adán había dado a su mujer en el principio –antes de que se convirtiera en la madre de todos los vivientes a través de la unión con él (Gn 2,23; 3,20; LXX)–. Una vez más, la ironía joánica brilla poderosamente: en su mismo “sí” a la muerte de Jesús, a la *separación* física de la carne de su hijo, María está paradójicamente *siendo una con él* de manera nueva y más profunda. Está uniéndose a él en su sacrificio fructífero; está volviéndose su fructuosa esposa. “¡Mujer, he aquí *tu* hijo!”. Esto significa: “mujer, mira al fruto de tu sacrificio, del sacrificio mío y tuyo, de nuestro ‘sí’ común”. La gran hora en la cual todo está consumado no es sólo la hora de Jesús, es también la hora de la mujer:

Jn 16,21: “La mujer suele estar triste cuando va a dar a luz, porque le ha llegado su hora; pero cuando ha dado a luz al niño, ya no se acuerda del aprieto, por el gozo de que ha nacido un hombre en el mundo”.

Recordar aquí una importante característica del vino no estaría de más. El vino no nace simplemente de buenas uvas. Más bien, hacer un buen vino es una obra de arte. De la misma manera, el vino de la nueva creación no es sólo un regalo de arriba. Llega a ser solamente a través de la labor activa, del co-trabajo de la esposa creada, no menos que como puro don del divino esposo. De hecho, como hemos visto, es alrededor de los mayores dones del esposo que la esposa realmente puede compartir su obra.

### ***6. Tu amor es mejor que el vino***

Como conclusión, me gustaría llevar a cabo algunas reflexiones sobre el potencial de la teología figurativa de Juan, para renovar el acercamiento mistagógico de los Padres de la Iglesia a la teología sacramental.<sup>46</sup>

Sin importar a dónde nos llevará en última instancia, es imposible dejar de lado la correspondencia eucarística del primer signo de Jesús. Aquí, el signo (vino) y el cumplimiento (sangre) se relacionan el uno al otro de tal

---

<sup>46</sup> Sobre las catequesis mistagógicas de los Padres de la Iglesia del siglo cuarto, ver Enrico Mazza, *Mystagogy: A Theology of Liturgy in the Patristic Age* (New York: Pueblo, 1989).

manera, que hace pensar en la relación entre *species* y *substantia* en el misterio eucarístico.<sup>47</sup> Al transpolar el intercambio entre vino y agua en el contexto figurativo de los relatos joánicos a la relación entre especies y sustancia en la Eucaristía, inmediatamente podemos reconocer dónde reside la única contribución de Juan a la teología sacramental. Para Juan, es precisamente en la interacción entre figura y *res* donde brilla la gloria del misterio. Como hemos tratado de ilustrar, lo fuerte de la teología simbólica de Juan reside en la manera magistral en la cual contempla la relación entre figura y cumplimiento, antiguo y nuevo. Para Juan, esta relación no es simplemente de supresión, sino de unión fructuosa. Por otra parte, el cumplimiento no abole la figura sino que la exalta.<sup>48</sup> El pan y el vino, bañados por la luz transfiguradora del amor de Jesús hasta el fin, reciben la gloria que no tenían antes; una gloria que, sin embargo, exalta hiperbólicamente lo que ya eran en sí mismos: dadores de vida y de deleite. Argumento que esto es verdad *a fortiori* en la comprensión que Juan tiene de la Eucaristía. Serán suficiente sólo algunas indicaciones del potencial de este acercamiento figurativo.

Volvamos a la primera y más básica observación al comparar el vino de Caná con la sangre de la Cruz. Si se considera el sentido simbólico inmediato de ambas cosas por separado, uno no puede dejar de notar la tensión, incluso la contradicción, entre los dos: el primero simboliza la comunión y la alegría; lo segundo, la separación y el dolor. Aunque a veces se pase por alto, semejante fricción semántica es valiosa para iluminar el sentido teológico de la Eucaristía tal como Juan lo entiende. Mencionaré sólo dos sentidos. Primero, el contraste entre sangre y vino apunta al entrelazamiento paradójico de alegría y dolor, gratuidad y duelo, que pertenece a la esencia de la liturgia de la Iglesia terrena.<sup>49</sup> Por un lado, significada a través de la especie del vino, la Eucaristía es el sacramento del evento absolutamente gozoso: la unión nupcial entre la Iglesia y Cristo. Sin embargo, esta alegría tiene un precio doloroso: el derramamiento de la sangre de Jesús en la Cruz.

---

<sup>47</sup> No sería difícil demostrar la analogía entre el esquema figurativo del Evangelio de Juan en relación con el bautismo: agua en el Antiguo Testamento –agua en el libro de los signos-, agua manando del costado de Jesús.

<sup>48</sup> Para ver un desarrollo completo de esta definición de transfiguración, cf. mi “*Novum in Vetere Latet*”, 396.

<sup>49</sup> Cf. las intuiciones de Hans Urs von Balthasar en “*The Mass, a Sacrifice of the Church?*” en: *Creator Spiritus*, vol. 3, *Explorations in Theology* (San Francisco: Ignatius Press, 1993), 185-243.

Las dos caras de la misma moneda del misterio eucarístico emergen todavía más cuando vamos al discurso joánico del pan de vida:

Jn 6, 53-57: “Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que si no coméis la carne del Hijo del hombre, y no bebéis su sangre, no tenéis vida en vosotros. El que come [ὁ τρώγων] mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo le resucitaré el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre verdadera bebida. El que come mi carne [ὁ τρώγων] y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él. Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que coma vivirá por mí».

Al traducir ὁ τρώγων como “aquel que come”, se corre el riesgo de suavizar y neutralizar su sentido tanto más fuerte e inquietante: τρώγειν significa “mascar, masticar”. Según mi punto de vista, Juan ha elegido esta palabra atentamente: el sonido impactante y áspero del verbo τρώγειν con todo lo que evoca en la imaginación visual del lector, apunta a una comunión con el Señor cuyo costo es dramático. Esto significa que la Eucaristía debe ser recibida tanto con espíritu contrito y penitente como con alegría y gratitud. ¿Cómo se puede tomar el vino alegre de la comunión sin recordar, al mismo tiempo, la dolorosa memoria de la herida de la cual mana?<sup>50</sup>

Un segundo y más evidente sentido en la interacción entre la similitud y el contraste entre el vino de Caná y la sangre de la Cruz, que puede ayudarnos a entender la Eucaristía, es el modo en que aparece el significado nupcial, señalando, al mismo tiempo, la perfección hiperbólica de esta unión de amor en comparación a su figura. Por otro lado, como hemos mostrado, el contraste entre el vino y la sangre hace visible la incomparable perfección del amor del novio. Lo que eran metáforas de la dulzura del amor en el Cantar de los Cantares (Ct 1,3; 4,11), toman aquí un realismo inquietante: el esposo da a su esposa su propia carne para comer y su propia sangre para beber, y lo hace bajo el precio de su propia muerte. No obstante, la otra cara de la moneda, no es menos importante: Jesús da a sus discípulos su sangre para beber *bajo la especie del vino*, y no como sangre humana. Incluso podemos decir: él es capaz de darse a sí mismo en tal grado, *gracias a* la conservación de las especies del pan y del vino, y no a pesar de ella.

---

<sup>50</sup> Cf. Jn 19,37; Zec 12,10-13,4. Esta simple consideración subyace detrás de la explicación de Balthasar sobre el por qué la misa puede ser propiamente entendida como sacrificio por la Iglesia, sin amenazar la exclusividad del sufrimiento salvífico del Señor. Según el teólogo suizo, una oposición extrema no tiene sentido dentro de la lógica del amor. Una exégesis profunda de Jn 19,34-37, a la luz de su trasfondo en el Antiguo Testamento en Zacarías, podría demostrar que ésta es la intuición genuina de Juan.

Aquí, la referencia a la imaginería del Cantar es, otra vez, valiosa. La asociación insistente del Cantar entre el amor y las metáforas del gusto son bien conocidas.<sup>51</sup> La manera más tosca de explicar este fenómeno es tomarlo como eufemismo para aludir a aquello de lo que está prohibido hablar abiertamente. Esta explicación, sin embargo, está fuera de lugar, incluso por el campo literario en sí mismo. Como se piensa comúnmente, el Cantar es poesía de alto calibre. Ahora bien, en la buena poesía, el foco de la metáfora nunca está primariamente apoyado sobre lo que tienen en común el vehículo y el tenor (en este caso, el placer sexual). No habría nada particularmente poético sobre esa alegorización. El objetivo de la metáfora poética, más bien, es volver a dar forma y expandir el sentido de una realidad dada (el tenor), al transferir sobre ella precisamente las cualidades de la otra realidad (el vehículo) que el primero no tiene de la misma manera o en el mismo grado.

Sobre este tema, podemos ofrecer una explicación más satisfactoria del uso abundante de metáforas del gusto en el Cantar. Vienen a la mente al menos dos diferencias entre el tenor y el vehículo: primero, la comida se da a sí misma al receptor de una manera y en tal grado que sería absurdo, obviamente, conferírsele al cuerpo de la esposa. Segundo, es precisamente a través del “auto-sacrificio”, como fue, que la comida se convierte en fuente de vida y deleite. Volviendo al tenor, empezamos a entrever el valor de la metáfora: de alguna manera, la metáfora de la comida, cuando es aplicada al alto nivel del amor interpersonal, habla mejor que cualquier otra imagen de la indisoluble unión entre la capacidad del amante de dar alegría y vida a su amada, y del grado de su auto-dedicación. Al volver la mirada otra vez a la Eucaristía, podemos ver fácilmente cómo podría ser la iluminación de este trasfondo figurativo: precisamente porque el grado del auto-abandono es fuera de comparación, la metáfora puede volverse realidad. Lo que en la versión Septuaginta del Cantar era sólo una metáfora eufemística, se transforma en la hora de Jesús en una verdad literal e impactante:

Jn 19,34: “Uno de los soldados le atravesó el costado con una lanza, y al instante salió sangre y agua”.

Ct 1,3 (LXX): “Tu pecho es mejor que el vino”.

*Traducción: Josefina Llach - Luisa Zorraquin - Ignacio Díaz*

---

<sup>51</sup> Ver: Ct. 1,2b; 2,1; 2,3-5; 2,16; 4,3b; 4,5; 4,10b-11; 4,13c; 5,1; 5,13; 6,3; 6,7; 7,2; 7,8-9; 7,12-13; 8,2.

## ACERCAMIENTOS A LA TEOLOGÍA DEL COMER Y BEBER EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

Fernando Soler\*

A continuación, nos proponemos entregar algunas pistas para pensar, desde la patrología,<sup>1</sup> la relación entre tres actos profundamente humanos que, por lo tanto, poseen simultáneamente una primordial simplicidad y una sofisticada complejidad: leer, comer y beber. Son simples, pues, al ser propiamente humanos, los realizamos muy naturalmente: *leer*, significa interpretar, no solamente agrupaciones de letras, sino también una amplia gama de símbolos, muchos de ellos vinculados con contextos no verbales. *Comer y beber*, más aún, son actos que realizamos a un nivel tan básico que, de no llevarlos a cabo, moriríamos. Ahora bien, estos actos, como hemos dicho, son también sofisticadamente complejos.

Esta complejidad, a nuestro juicio, se halla precisamente en que, en cuanto humanos, tenemos una tendencia muy fuerte a llenar de sentido cualquier espacio que hallemos en nuestro quehacer. Los actos son verdaderamente *nuestros* en la medida en que nos apropiamos su sentido, reflejando en letras, símbolos en general, e, incluso, en ingredientes de cocina, o modos de comer, o en nuestros comensales, nuestra propia vida e historia: leer, comer y beber, son actos humanos llenos de espacios, prontos a llenarse de sentidos diversos,<sup>2</sup> y así ha sido desde muy al inicio de nuestra historia. La historia de la teología, así, siendo la historia de la humanidad que busca dar sentido a su relación con Dios, no puede hallarse al margen de esta relación: la Biblia y los Padres de la Iglesia tenían convicciones claras y múltiples acerca de la

---

\* Licenciado en Teología Patristica, Profesor Instructor Adjunto y Director de la Biblioteca en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile (fasoler@uc.cl). Este artículo ha sido posible gracias al PFCHA de CONICYT (Chile) 21150485.

<sup>1</sup> Esto es, el estudio de los Padres de la Iglesia, de su pensamiento y de su periodo (siglos II-VII, aproximadamente) desde una perspectiva interdisciplinar. En el caso del presente artículo, hemos buscado mostrar cómo esta interdisciplinariedad es necesaria para iluminar nuestras conclusiones teológicas.

<sup>2</sup> Acerca de la noción del texto como un “mecanismo flojo” o “económico” que busca dejar al “lector”, la iniciativa de interpretación, cf. Umberto Eco, *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, 11. ed. Tascabili Bompiani, Saggi tascabili 27 (Milano: Bompiani, 2010), 52. Si bien lo de Eco tiene un sentido más específico, nos ha servido de inspiración acá.

comida y la bebida y, obviamente, también acerca de la interpretación de la Revelación.

Como cualquier convicción, la fuente de las comprensiones patrísticas acerca del leer, comer y beber se halla presente en la cultura de su tiempo. Los Padres de la Iglesia eran muy buenos conocedores tanto de la Biblia como de las tradiciones antropológicas, físicas y médicas, las cuales se observan de manera muy presente en su ejercicio teológico-exegético. Estas convicciones *técnicas* se convierten en premisas para sus interpretaciones, y no se pueden ignorar a la hora de acercarse a su teología del *comer y beber*. En el presente artículo trazaremos algunas líneas generales que permitan un acercamiento más fructífero a la *cocina* de los Padres de la Iglesia, sin pretensiones de exhaustividad. Para la argumentación utilizaremos principalmente a Orígenes, quien, por su genio, es “imposible de sobreestimar”.<sup>3</sup>

### 1. El *sustento cotidiano* como estructura fundamental de lo humano

“Estrictamente hablando, la comida puede ser definida como toda sustancia sólida o fluida que permite al organismo humano crecer y mantener su salud durante la vida”.<sup>4</sup> Estas sustancias provienen, para seres omnívoros como nosotros, de una multiplicidad de fuentes vegetales y animales. Mediante la comida, entonces, no solamente nos mantenemos *vivos*, sino que también nos mantenemos *bien*, y esto tiene un directo impacto en todo el quehacer humano. Ahora bien, esta constatación, que permite reconocer el valor supremo de la alimentación como condición de posibilidad de toda nuestra existencia, choca no pocas veces con las posibilidades de su realización: la dieta ideal es muy compleja de definir y alcanzar, lo que se debe no solamente a las condiciones materiales que permiten adquirir el alimento, sino también a las posibilidades e imaginarios de sociedades que, a nivel científico y productivo son muy distintas a la nuestra: entender esto adecuadamente es crucial a la hora de comprender cualquier uso teológico de metáforas de este ámbito.

Esto implica que, si bien pueden existir grandes diferencias entre lo que nosotros consideramos hoy como *ideal dietético*, o las posibilidades reales de cubrir las necesidades alimenticias de la población en un mundo preindustrial,

---

<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar, *Origen, spirit and fire: a thematic anthology of his writings*, trad. por Robert J. Daly (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1984), 1.

<sup>4</sup> Don R. Brothwell y Patricia Brothwell, *Food in antiquity: a survey of the diet of early peoples* (Baltimore, Md: Johns Hopkins University press, 1998), 13.

puede haber un acuerdo formal entre nosotros y las personas que vivieron al inicio del cristianismo (s. I-III) en algunas cosas: 1. comer es fundamental para la vida; 2. no se puede vivir sin alimentarse; 3. cuando comemos bien, nos sentimos mejor y, a nivel práctico, vivimos mejor.

Ahora bien, ciertamente una diferencia esencial a nivel práctico debe ser hecha entre nosotros y los cristianos del siglo tercero: a pesar de que en Latinoamérica aún el hambre crónica no ha sido erradicada completamente, nuestra sociedad vive tiempos de bienestar marcados tanto por la producción masiva de alimentos,<sup>5</sup> como por las posibilidades técnicas de conservarlos, sobre todo pensando en los productos “larga vida”, como la leche UHT,<sup>6</sup> la manipulación genética o los pesticidas, o —más básicamente— la refrigeración de acceso masivo. Las personas del siglo tercero, por su parte, dependían del alimento inmediatamente disponible para ser consumido en su región, o de aquel cuya conservación era posible para el viaje, principalmente mediante técnicas de salado;<sup>7</sup> de esta manera sufrían mucho más con las vicisitudes a las cuales estaba sometida la producción, sin perder de vista que la pobreza era una realidad mucho más extendida que hoy.<sup>8</sup>

El que el alimento constituya, como se ha dicho, una necesidad tan básica para la persona, impacta de manera decisiva en el hecho que todo lo que rodee el alimentarse (por ejemplo, qué se come, cómo se come o con quién se come) se vuelve una dimensión esencial para nosotros, llegando a ser el centro de múltiples consideraciones, y constituyendo un espacio riquísimo para

---

<sup>5</sup> Ciertamente, esta producción masiva de alimentos ha ido en detrimento de su calidad, sobre todo pensando en los que son más accesibles para las poblaciones más empobrecidas.

<sup>6</sup> El proceso UHT (*ultra high temperature*) consiste en forzar vapor de alta temperatura en un líquido durante un tiempo muy corto (a veces, menos de un segundo) hasta que éste alcance aproximadamente los 150 °C. Este proceso permite la conservación durante mucho tiempo de ese líquido.

<sup>7</sup> Cf. Jordan D Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 15–16.

<sup>8</sup> A nivel nutricional la pobreza se manifiesta en la malnutrición, la que es constatable arqueológicamente, entre otras cosas, en la formación del esmalte dental. El proceso en que éste se forma cubre desde los tres meses de gestación hasta los once años, y una mala alimentación, o enfermedades, se aprecia en la hipoplasia del esmalte, cuya prevalencia en restos humanos hallados tanto en la Jerusalén Romana como en Ein Guedi (cerca de Masada y Qumrán) llega al 50%: Cf. Peter D. A. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Key Themes in Ancient History (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002), 54.

expresar lo humano, tanto a nivel concreto —es decir, en la materialidad de la comida, la cocina o la comensalidad—, como a nivel simbólico —es decir, cómo interpretamos estos actos, y lo que buscamos simbolizar a través de ellos—. De esta manera, a nuestro juicio, el sustento cotidiano se vuelve un espacio que estructura y expresa de manera fundamental todo lo humano, generando, simbolizando y manteniendo, maneras diversas de pensarnos a nosotros mismos en nuestras dimensiones, tanto en relación a nosotros mismos, como respecto a la naturaleza y a lo divino. Esta consideración elemental del alimentarse, en todo caso, se proyecta también en los alimentos mismos, los cuales adquieren simbolismos que expresan, también, en contextos no alimenticios, nociones fundamentales acerca de la vida, la muerte o el más allá.

## **2. El panorama alimenticio y las nociones fisiológicas de los primeros cristianos**

A continuación, mostraremos sumariamente tanto qué constituía el sustento cotidiano de los primeros cristianos, como sus convicciones fisiológicas acerca del comer, beber y todos los procesos vinculados con estos dos actos. Estas consideraciones son muy necesarias, pues constituyen un piso socio-cultural y científico que, en la reflexión teológica de los Padres, son presupuesto para toda su elaboración teológica acerca del particular.

Esto significa, dicho de manera condensada, que los primeros teólogos cristianos consumían ciertos alimentos, acerca de los cuales tenían determinadas convicciones sobre sus efectos fisiológicos, y esta era una base sobre la que no profundizaban, sino sobre la que simplemente argumentaban teológicamente. Hay que señalar dos cosas: 1. En general, los Padres de la Iglesia eran personas muy cultas, conocían bien las tradiciones científicas y culturales de todo ámbito, y eran capaces de discutir las, aunque, como era costumbre en la literatura de su tiempo, no citan generalmente sus fuentes. 2. Es muy importante tener en cuenta que la ciencia depende de sus medios de observación y del conocimiento tecnológico; en este sentido, ciertas convicciones médicas o científicas de los Padres, que hoy nos parecen ridículas, eran parte del conocimiento considerado culto y especializado de su tiempo. Esta prevención nos ayudará a valorar mejor la cultura antigua en general.

### **2.a. El panorama alimenticio**

Lo primero que hay que constatar es que los primeros cristianos compartían la dieta de sus contemporáneos: los cristianos, primero judíos y,

luego, greco-romanos, estaban insertos en su cultura, y el mensaje de Cristo los lleva a repensar toda su existencia. Ahora bien, este proceso no es automático, ni aséptico desde el punto de vista histórico, geográfico o cultural. La comida, en este sentido, es un marcador cultural más que funge de constructor de la identidad, y no está aislado de las posibilidades materiales que brotan de los cultivos o producciones alimenticias regionales; simplificar este hecho, ofreciendo una “dieta de los primeros cristianos” es una tentación constante.

Respecto a nuestras posibilidades de identificar y describir la totalidad de la relación entre los cristianos –y de las personas en general– de la Antigüedad con la alimentación, debemos, en todo caso, confesar la limitación propia de todo estudio acerca del periodo: las fuentes no son exhaustivas, y muy a menudo representan o ideales alimenticios, o la alimentación de las élites. En todo caso, sí existen fuentes, tanto escritas como pictóricas o arqueológicas: para el patrólogo, éstas constituyen una invaluable guía para pensar la teología del comer y beber en la Antigüedad.

Ahora bien, aunque es cierto que entre la Antigüedad Clásica y la Tardía empezaron a darse cambios en los patrones alimenticios, motivados principalmente por la creciente domesticación de animales y técnicas agrarias,<sup>9</sup> y que, como señalamos, la evidencia literaria<sup>10</sup> debe considerarse cuidadosamente, pues expresa generalmente o bien dietas prescritas<sup>11</sup> o de élites,<sup>12</sup> es posible señalar los siguientes patrones alimenticios de los cristianos y cristianas de la época patrística:

1. La carne, que ni siquiera aparece en los listados de comidas previstas para los pobres,<sup>13</sup> era tanto el alimento más deseado como el menos accesible. Entre los ricos, el consumo habitual era señal de estatus, mientras que, para los pobres, su consumo excepcional marcaba tiempos especiales del año. El pescado, por su parte, era más accesible, pero su consumo varía mucho de

---

<sup>9</sup> Cf. Andrew McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford Early Christian Studies (Oxford: Clarendon Press, 1999), 35.

<sup>10</sup> Por ejemplo, *Mishnah Ketubot* 5,8-9 y, también, Catón, *De agri cultura* 56-58.

<sup>11</sup> Cf. Catherine Hezser, ed., *The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine*, Oxford handbooks in classics and ancient history (New York, NY: Oxford University Press, 2010), 404.

<sup>12</sup> Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 36.

<sup>13</sup> El lugar clásico al respecto, es la *Mishnah Peah* 8,7. Cf. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, 18.

acuerdo a las posibilidades de acceso y preservación.<sup>14</sup> Proteínas de origen animal, como los huevos y una amplia variedad de productos lácteos, eran más accesibles.<sup>15</sup>

2.La comida de la mayoría —pobre, ciertamente— es muy poco variada y, generalmente, consistía en muy pocas cosas, entre las que destacan especialmente los cereales como el trigo y la cebada, que eran consumidos primariamente en forma de pan, aunque también como *porridge* o pastas.<sup>16</sup> De entre la llamada *tríada mediterránea* (cereales, olivas y vino), solamente los cereales pueden hallarse en toda la región.<sup>17</sup> El pan es considerado por algunos autores como de primera importancia, al punto de constituir alrededor de un 50% de la ingesta calórica diaria.<sup>18</sup> La cebada, dada su mayor resistencia a la sequía, que permitía su cultivo en regiones más áridas, era más accesible a los pobres, sin embargo, era considerada como “alimento de los jumentos y de los esclavos del campo”,<sup>19</sup> mientras que el trigo gozaba de mayor estatus y era considerado, en la Grecia clásica, como un alimento de lujo,<sup>20</sup> aunque esto varía en relación a las posibilidades de cultivar de manera más extensiva el trigo.

Consecuentemente, la fundamental importancia del pan para la dieta diaria de los primeros cristianos, principalmente para aquellos pobres —que, recordemos, eran la mayoría—, condiciona la consideración de la eucaristía desde un punto de vista tanto ritual como alimenticio: el hecho que en las comidas cristianas el pan era puesto en el lugar central, honrado y sacralizado, al punto que quienes lo comían participaban de efectos místicos accesibles anteriormente sólo a quienes comen carne, puede ser un indicativo del rol subversivo que cumplía la eucaristía entre los primeros cristianos.<sup>21</sup>

3.Otros alimentos ampliamente consumidos eran las legumbres, principalmente habas, garbanzos, lentejas y guisantes. Su importancia

---

<sup>14</sup> Sobre la carne y el pescado, cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 41–43.

<sup>15</sup> Cf. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, 21.

<sup>16</sup> Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 38.

<sup>17</sup> Cf. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, 14.

<sup>18</sup> Cf. Hezser, *The Oxford handbook of Jewish daily life in Roman Palestine*, 405.

<sup>19</sup> Orígenes, *Homilias sobre el Génesis XII,5*. Entre las legumbres, también el arroz caía en esta categoría inferior: cf. Galeno, *De alimentorum facultatibus I,17*.

<sup>20</sup> Cf. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, 119.

<sup>21</sup> Cf. Andrew McGowan, «Food, Ritual, and Power», en *Late Ancient Christianity*, ed. por Virginia Burrus, *A People's History of Christianity 2* (Minneapolis: Fortress Press, 2010), 151.

radicaba principalmente en que, gracias a su alto aporte proteico, podrían considerarse como la “carne de los pobres”.<sup>22</sup> Por otro lado, la posibilidad de conservarlas secas las hacía ideales para los tiempos de escasez.

4.Las olivas también constituían la tríada de la alimentación mediterránea, aunque su presencia se circunscribía a ciertas regiones donde el clima permitía su adecuado desarrollo: el olivo no tolera las heladas, usualmente no se da bien sobre los 800 metros, y requiere una estación seca, durante la cual desarrolla su contenido oleoso.<sup>23</sup> El aceite de oliva no solamente era utilizado para cocinar, sino también como salsa; pareciera haber constituido un ítem básico de la alimentación de los primeros cristianos.<sup>24</sup>

5.El vino, por su parte, pareciera haber estado más presente en el contexto urbano, principalmente entre las clases altas. Los pobres consumían calidades inferiores y a menudo mezclado con agua para hacerlo rendir:<sup>25</sup> el beber agua sola no era común, y se consideraba como señal de un régimen ascético; por lo demás, la baja potabilidad del agua obligaba a mezclarla: “por mucho tiempo fue difícil pensar en beber el agua sin *purificarla* con el vino”.<sup>26</sup> En todo caso, dentro de la medicina humoral, de la que ya hablaremos, el vino tiene una vital importancia: “una larga tradición lo representa como la mejor nutrición para el humor sanguíneo [...]. [Ésta] es considerada casi la esencia de la vida: es el humor principal desde el cual todos los otros derivan”.<sup>27</sup>

Hasta acá este rápido panorama en el que hemos buscado mostrar de manera general aquellos elementos que constituían, probablemente, la dieta cotidiana de los primeros cristianos. Estos alimentos y todo lo que los rodea (producción, valor relativo de cada uno, accesibilidad, preparaciones, posibilidades de conservación, entre otras cosas) constituirá el marco en el cual se gestan múltiples metáforas, con sus variadas interpretaciones, desde el Antiguo Testamento, pasando por Jesús, hasta nuestros días.

## **2.b. Nociones fisiológicas**

Como anunciábamos al inicio de este artículo, los Padres de la Iglesia, al igual que los filósofos de la Antigüedad, eran personas cultas y que, entonces,

---

<sup>22</sup> Cf. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, 15.

<sup>23</sup> Cf. *Ibíd.*, 14.

<sup>24</sup> Cf. McGowan, *Ascetic Eucharists*, 40.

<sup>25</sup> Cf. *Ibíd.*, 44.

<sup>26</sup> Massimo Montanari, *Mangiare da cristiani: diete, digiuni, banchetti, storie di una cultura* (Milano: Rizzoli, 2015), 38.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 35.

estaban al día con las distintas maneras de entender el mundo y a la persona humana provenientes de la ciencia. Respecto al tema que acá nos ocupa, esto revierte en una serie de convicciones respecto a la fisiología que, viniendo de la ciencia médica de la época, representan presupuestos en los cuales muchas argumentaciones teológicas son construidas.

La valoración de las realidades corporales, y la atención a los detalles que en ellas hallamos, es un terreno muy fértil para la argumentación alegórica de los Padres: no hay alegoría sin el sentido literal, razón por la cual entender adecuadamente la realidad es indispensable para el teólogo cristiano de todos los tiempos. En este sentido, es interesante considerar algunas nociones fisiológicas de los Padres de la Iglesia que han tenido consecuencias teológicas importantes, sobre todo porque, siguiendo un principio de origen platónico, el mundo sensible refleja de manera detallada el mundo inteligible, lo que obviamente también se verifica en la persona humana: así como tenemos un cuerpo sensible, tenemos uno inteligible, y los miembros, impulsos, necesidades y cualquier detalle del mundo/cuerpo sensible revelan análogos aspectos y relaciones del mundo/cuerpo inteligible o espiritual.

A continuación, presentaremos algunas nociones fisiológicas imprescindibles para comprender el uso teológico del comer y beber en la teología de los Padres de la Iglesia.

1. *Necesitamos comer y beber.* Esta es una constatación muy sencilla, sin embargo, no es superflua: los Padres de la Iglesia sabían que el deseo que tenemos por comer y beber está inserto en nuestra naturaleza, por lo que, en cuanto inclinaciones, “pertenecen a la carne y a la sangre”.<sup>28</sup> Por tanto, no tienen en sí algo pecaminoso, ni deben atribuirse a principios externos a la persona misma.<sup>29</sup> El hecho de la naturalidad de estos impulsos para la condición humana es tan clave que, incluso, los relatos bíblicos acerca de las comidas de Jesús serán interpretados, contra quienes afirman que tenía una humanidad aparente (los llamados *docetistas*), como una constatación de su auténtica y completa humanidad.<sup>30</sup> Decir claramente que el ser humano necesita comer y beber es clave, pues, siguiendo la correspondencia entre el mundo sensible y el inteligible, podemos deducir que, también a nivel espiritual, necesitamos ciertos alimentos o bebidas. Ahora bien, ¿por qué necesitamos alimentarnos?

---

<sup>28</sup> Orígenes, *De Principiis* II,11,2.

<sup>29</sup> Cf. *Ibíd.* III,4,4.

<sup>30</sup> Cf. Orígenes, Homilías sobre el Levítico IX,2.

2. *El cuerpo, siendo material, está sometido al mismo flujo que todo lo material.* En este sentido, entonces, necesitamos comer para “completar el lugar de lo que fluyó”,<sup>31</sup> y ese flujo se da mediante el mecanismo que todos conocemos: la digestión, la que no estaba ausente de las reflexiones teológicas de los Padres.<sup>32</sup> En lo concreto, el estar sometidos al flujo implica que nuestra materia sufre pérdida y que, si queremos permanecer vivos, debemos reemplazar aquello que se pierde mediante el proceso de asimilación, por el cual aquello que comemos —que es diferente a lo que somos— se vuelve nosotros mismos. Otro elemento que no se le pasa por alto a los Padres de la Iglesia, es que los alimentos son necesitados de manera diversa a lo largo de la vida, reflejando nuestra propia condición humana: el semen paterno adquiere consistencia en el seno materno desde la materia que provee la madre a partir de los alimentos que ella asimila:<sup>33</sup> se convierte así en niño o niña. A continuación, se crece corporalmente llegando a la adultez a partir de la abundancia de comida; una vez que el crecimiento ha llegado a su límite, nos alimentamos “no ya para crecer, sino para vivir y mantenernos con vida por los alimentos”.<sup>34</sup>

3. *Las necesidades alimenticias son diversas.* De lo anteriormente dicho, queda claro que las necesidades de alimento varían. Profundicemos un poco más en esto. Una primera diferencia en las necesidades alimenticias, es la que hemos esbozado recién: las etapas vitales de la persona condicionan diversas necesidades alimenticias; de esto era consciente ya el Nuevo Testamento: “les di a beber leche, y no comida sólida, pues aún no lo podían soportar” (1Co 3,2; cf. Hb 5,12-13). Otra diferencia, presente también en el Nuevo Testamento, tiene que ver con la salud de la persona: “uno cree poder comer de todo; el débil, en cambio, come solamente verduras” (Rm 14,2). Tanto el tema de las diferentes necesidades en virtud de las etapas o actividades de la vida, como el del estado de salud, ha sido recepcionado ampliamente por la teología patrística.

Ahora bien, otra diferenciación, más técnica, viene de una noción común de la medicina hipocrática, muy popularizada durante los siglos II y III gracias a Galeno, y que los Padres de la Iglesia conocían bien: la teoría de los

---

<sup>31</sup> Orígenes, *Comentario a Juan XIII*,204.

<sup>32</sup> Cf., por ejemplo, Orígenes, *De Principiis* III,4,4.

<sup>33</sup> Cf. Orígenes, *Comentario a Juan XX*,3.

<sup>34</sup> Orígenes, *De Principiis* II,11,7 = Orígenes, *Sobre los principios*, trad. por Samuel Fernández, Fuentes Patrísticas 27 (Madrid: Ciudad Nueva, 2015), 539.

*humores*.<sup>35</sup> Esta presupone una definición de *materia* común a aristotélicos y estoicos, y compartida también por algunos teólogos cristianos antiguos: “por materia comprendemos lo que subyace a los cuerpos, es decir, aquello por lo cual los cuerpos subsisten, una vez introducidas e insertadas las cualidades. Mencionamos cuatro cualidades: cálido, frío, seco y húmedo”.<sup>36</sup> En el caso de los cuerpos humanos, esta concepción de materia implica que su conformación toma origen de la composición de estas cuatro cualidades y que, de su balance, depende la salud del cuerpo. La medicina centrada en las propiedades de los fluidos del cuerpo, es decir la medicina humoral, entonces, concibe que estos fluidos tienen propiedades relacionadas con las cuatro cualidades de la materia, y que, en la medida en que se mantenga un adecuado balance entre estas cualidades, el cuerpo estará sano. Obviamente, a esta consideración del cuerpo, corresponde análoga consideración de lo que lo alimenta: las diferentes comidas y bebidas también tienen propiedades, y esas propiedades interactúan dinámicamente con las de nuestro cuerpo. Una adecuada nutrición es la que busca este balance dinámico entre nuestro cuerpo y lo que lo alimenta.<sup>37</sup> Este concepto implica, finalmente, un cruce entre la primera constatación que hemos hecho (que necesitamos por naturaleza comer y beber) y la razón: si bien poseemos un impulso natural a los alimentos, nuestra razón nos revela aquello que es saludable comer y beber, tanto en sentido cualitativo como cuantitativo.<sup>38</sup>

Todas estas nociones fisiológicas —que formaban parte de la cultura médica del tiempo de los primeros cristianos— constituyen, junto al panorama alimenticio que hemos esbozado, convicciones muy presentes en la teología patristica. Como hemos señalado, el presupuesto de la correspondencia entre el mundo sensible y el inteligible (o espiritual) se integra a nivel metodológico en las reflexiones cristianas; por tanto, cada

---

<sup>35</sup> Para profundizar, recomiendo Galen, *On the properties of foodstuffs = De alimentorum facultatibus*, trad. por Owen Powell (Cambridge, UK; New York, USA: Cambridge University Press, 2003), 11–13.

<sup>36</sup> Orígenes, *De Principiis* II,1,4 = Orígenes, *Sobre los principios*, 333–35.

<sup>37</sup> Es interesante la recepción de esta concepción detrás del siguiente pasaje del *De Principiis* II,10,4: “en el cuerpo, el exceso de alimento, o una calidad o cantidad dañina de comida genera fiebre —y fiebres de diferente tipo y duración— en la medida que la inmoderación acumulada haya proporcionado la materia y el combustible de las fiebres (la calidad de la materia reunida por una diversa inmoderación es causa de una enfermedad más dura o más benigna)”: *Ibid*, 505.

<sup>38</sup> Respecto al cruce entre alimentación y razón (*logos*) es muy interesante Clemente de Alejandría, *El Pedagogo*, II,I,1,1-4.

detalle alimenticio o médico será una cantera para las argumentaciones teológicas, y servirá, en el plano de la analogía, para decir algo acerca de Dios, la humanidad, y nuestra relación con él y entre nosotros. Ahora bien, con el contexto que hemos presentado, será más fácil mostrar cómo, a nivel teológico, se entrecruzan el leer, comer y beber.

### **3. El uso teológico de metáforas de comer y beber en la patrística**

En el periodo patrístico, la interpretación de la Escritura, tal como debiera ser hoy, era el alma del quehacer teológico, al punto que “toda la vida de la comunidad estaba condicionada por la interpretación de la Sagrada Escritura”,<sup>39</sup> en este sentido hay consenso que esta era la cuestión central de todo el período. Así, estudiar el uso de las diversas claves hermenéuticas y métodos utilizados por los Padres, se vuelve un asunto de primera importancia incluso para nuestros tiempos: hay entre los autores patrísticos pistas de lectura que, a pesar de ciertas aproximaciones —erradas, por cierto—, que tienden a mirirlas de manera muy simplificada,<sup>40</sup> nos ofrecen lecciones de validez actual y urgente.

Entre los diversos modelos hermenéuticos, con toda la gama de posibles alegorías y metáforas,<sup>41</sup> aquellos relacionados con el comer y/o beber tienen una importancia clave: y es que, como lo hemos señalado al inicio, leer, comer y beber son actos profundamente humanos, y han servido desde muy antiguo a la humanidad para expresar, realizar y transmitir elementos tan importantes como la identidad cultural y religiosa, las relaciones y órdenes sociales y, ciertamente, las esperanzas, tanto las más elementales como las más trascendentes.

---

<sup>39</sup> Manlio Simonetti, *Lettera e/o allegoria: un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Studia Ephemeridis Augustinianum 23 (Roma: Institutum Patristicum «Augustinianum», 1985), 9.

<sup>40</sup> Cf., por ejemplo, el comentario acerca de la exégesis de Orígenes de Hans von Campenhausen, *Los Padres de la Iglesia. Padres Griegos*, vol. I (Madrid: Cristiandad, 1974), 67.

<sup>41</sup> Ciertamente, el panorama exegético del periodo patrístico es muy diverso y complejo, razón por la cual no profundizaremos en él. De todas maneras, acerca del tema creemos muy recomendable el siguiente texto: Seminario di antichità cristiane, ed., *La terminologia esegetica nell'antichità: atti del Primo Seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984* (Bari: Edipuglia, 1987). Acá se reproducen las actas del primer seminario de antigüedades cristianas realizado en la Università di Bari en octubre de 1924; recomiendo particularmente el artículo de M. Simonetti, «Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca» (pp. 25-58).

En lo concreto, estas nociones afectan todo el ciclo alimenticio: desde el cultivo y selección de materias primas de cocina, pasando por los modos de prepararlas, de servir las y, sobre todo, de compartirlas. Pues en los alimentos hay una especie de gramática que determina su lectura; gramática que claramente, al igual que la lengua, tiene diversos idiomas y dialectos. La comida, en este sentido, se vuelve expresión de lo humano: la capacidad de la persona humana de cultivar, criar, escoger, cocinar mezclando ingredientes, elegir sus comensales, nos diferencia radicalmente de los animales. Dicho de manera condensada: la comida es cultura,<sup>42</sup> y el cristianismo no escapa de esta máxima.

Como sabemos, la cuna del cristianismo está en el judaísmo, y este tenía una serie sofisticada y rígida de prescripciones alimentarias que le daban identidad tanto en: a) sentido positivo, es decir, que un hebreo del tiempo de Jesús y de los primeros cristianos, podía reconocerse como parte de un pueblo que selecciona, cocina y come los alimentos de determinada manera, y con determinados comensales, como b) en sentido negativo: un hebreo *no* come de la misma manera como todos los pueblos, lo que establece una barrera cultural de separación. “El cristianismo, para nacer, tuvo que romper con las estructuras que aislaron a los hebreos de otros pueblos”,<sup>43</sup> lo que puede observarse continuamente desde Jesús, pasando por Pedro y Pablo, hasta los grupos cristianos no judaizantes. Esta visión nueva, diseñada con el fin de incluir a todos los pueblos entre los destinatarios del mensaje cristiano, implica la necesidad de una lectura nueva: así, las prescripciones alimentarias de los judíos reciben sentidos renovados, gracias a los cuales —ahora sí— cada cristiano y cristiana puede sentirse integrado, más allá de su proveniencia cultural.

De esta manera, entonces, los Padres de la Iglesia entienden las prescripciones alimenticias de las Escrituras como “símbolos (σύμβολα) de aquellos [alimentos] que deberán nutrir y reforzar nuestra alma”<sup>44</sup>. Así, los cristianos provenientes del judaísmo que, coherentemente a su proveniencia, no “comen de todo” son aquellos descritos en Rm 14,1-2 como “enfermos”, frente a los cuales no cabe imitarlos ni condenarlos, sino acogerlos con

---

<sup>42</sup> Respecto al valor general de la comida como cultura, recomiendo el interesante análisis de Massimo Montanari, *Il cibo come cultura*, 5 ed. (Bari: Gius. Laterza & Figli, 2012).

<sup>43</sup> Jean Soler, «Sémiotique de la nourriture dans la Bible», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 28, n.º. 4 (1973): 954.

<sup>44</sup> Orígenes, *Comentario a Juan X*, 85.

misericordia.<sup>45</sup> Esta actitud *pastoral*, en línea con la paulina, lleva a valorar los alimentos materiales de una manera relativa: son buenos o malos en cuando a su posibilidad de edificar o escandalizar, respectivamente.<sup>46</sup> Desde un punto de vista teológico, entonces, se perfila una clara convicción: tal como hay una comida y bebida carnal, hay comida y bebida espiritual,<sup>47</sup> “y en todas las cosas, este alimento debe ser comprendido como la contemplación y la comprensión de Dios, que tiene medidas propias y adecuadas para esta naturaleza que ha sido hecha y creada”.<sup>48</sup> Se ha pasado, así, de una comprensión literal a una espiritual de los preceptos.

A continuación, teniendo presente lo hasta acá señalado a modo de contexto general, presentaremos una muestra de la versatilidad teológica de las metáforas de comer y beber, mostrando explícitamente cómo son aplicadas a diversos ámbitos de la teología. Como señalamos en la introducción de este trabajo, utilizaremos los textos de Orígenes, dada su relevancia indiscutible para la historia de la teología y, particularmente, de la exégesis cristiana. Tratándose de temas que requieren mayor precisión, la argumentación será más técnica, buscando dar mejor cuenta de los textos sobre los que sostenemos nuestra interpretación.

La posibilidad de leer metafóricamente la vida cotidiana está determinada, como lo hemos señalado, por la convicción de los Padres de la Iglesia acerca de la articulación correspondiente de dos niveles en la realidad. Así, todo el mundo sensible refleja el inteligible y, si bien hay una distancia entre lo reflejado y el reflejo –como sucede con todo reflejo–, aun así, es capaz de significar, incluso en los pequeños detalles,<sup>49</sup> realidades sublimes y necesarias para la salvación de la persona humana; esto se aplica muy especialmente a las palabras de la Escritura, a la que Orígenes se aproxima con toda la rigurosidad que impone su método exegético. En este sentido, el Alejandrino no pasa por alto ningún vocablo o metáfora escriturística, lo que en el caso de las imágenes de *comida* y *bebida* abre una amplísima gama de

---

<sup>45</sup> Cf. Orígenes, *Comentario a Romanos* IX,35.

<sup>46</sup> Cf. *Ibíd.*, X,3,3-5 y X,7,7.

<sup>47</sup> Cf. Orígenes, *Homilias sobre el Cantar de los Cantares* I,2.

<sup>48</sup> Orígenes, *Sobre los principios*, 539.

<sup>49</sup> Por esta precisa razón es que Orígenes afirma: «Observa bien cada una de las expresiones escritas, porque en cada una, si se sabe profundizar, se encontrará un tesoro; y quizá, incluso donde no se piensa, estén escondidas las perlas preciosas de los misterios»: Orígenes, *Homilias sobre el Génesis*, trad. por Díaz, José, Biblioteca de Patrística 48 (Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1999), 197.

interpretaciones, comenzando su análisis de las mencionadas imágenes a partir de claras y conscientes convicciones tanto filológicas, como teológicas y fisiológicas, como lo hemos mostrado.

Veamos, ahora, la aplicación de las metáforas de comer y beber a cinco ámbitos de la teología: *antropología*, *eucaristía*, *eclesiología*, *crisología* y *trinidad*. Evidentemente el uso profuso de estas metáforas en las obras de Orígenes, y los límites que se imponen necesariamente al presente artículo, determinan una ejemplificación sin pretensiones de exhaustividad. Hemos preferido mostrar los ejemplos en un orden *ascendente*, es decir, partir por nuestra humanidad para llegar a las consideraciones más elevadas, las trinitarias.

### 3.a. Uso en la antropología teológica

«Es como si dijera —a modo de comparación— que también el pan, que es muy nutritivo para el cuerpo, aumenta la fiebre que estaba ya presente y, por el contrario, conduce al que está en buenas condiciones a un mejor estado de salud. Por eso, muchas veces, una palabra de verdad dada a un alma enferma, que no requiere un alimento de ese tipo (τοιαύτης τροφῆς), la estropea y para ella es motivo de empeorar».<sup>50</sup> En este texto se ejemplifica lo que ya hemos mencionado: la comida corporal no es necesitada homogéneamente por todas las personas, sino que se adapta a la salud de cada individuo, a la luz de la medicina humoral. Esta constatación, proveniente del *mundo sensible* es proyectada por Orígenes a la *comida espiritual*: ésta es necesitada en diferente cantidad (mayor o menor) y calidad (leche, verduras o alimento sólido, por ejemplo), dependiendo del desarrollo espiritual de cada ser racional. Este camino místico y pedagógico, a través del cual cada ser dotado de *logos* recibe precisamente aquello que necesita para progresar en su perfección espiritual, tendrá una importancia análoga en el pensamiento origeniano al de las *epinoiai*,<sup>51</sup> que sabemos es de capital relevancia para

---

<sup>50</sup> Orígenes, *Comentario a Juan XXXII*, 310-311. Traducción de Samuel Fernández, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Studia Ephemeridis Augustinianum 64 (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1999), 154.

<sup>51</sup> Las *epinoiai*, o denominaciones, refieren a los diversos nombres que recibe el Hijo de Dios en virtud a nuestras necesidades salvíficas. Concretamente, la persona humana, en su innata individualidad, requiere a Dios de maneras diferentes: unos, que recién empiezan en la fe razonada, tienen necesidad de un *pastor*, porque son como ovejas, otros, más progresados, lo necesitan en cuanto *Logos*. Para estos, y cada

comprender la acción mediadora del Logos en el camino de la persona hacia la contemplación del Padre. Así, «la analogía del hambre y de la sed sirve, en toda la tierra, para expresar las aspiraciones humanas; [y] los términos de comida y bebida, aquello que puede satisfacer tales aspiraciones».<sup>52</sup> Otro aspecto muy interesante que comparece a este respecto es el hecho de que el Logos mismo se deja alimentar por aquellos que le buscan y, así, él mismo, que ha dado a cada uno de comer y beber, también tiene hambre y sed y busca ser colmado por los que le buscan,<sup>53</sup> como lo vemos, por ejemplo en Lc 4,2 (Jesús sintió hambre) o Jn 4,7 (Jesús le pide de beber a la samaritana).

### **3.b. Uso en contexto eucarístico**

El símbolo de nuestra gratitud (εὐχαριστία) con Dios es el pan llamado eucaristía».<sup>54</sup> Es muy interesante constatar en textos como este que también las imágenes de *comida* y *bebida* están relacionadas con imágenes eucarísticas. Ahora bien, ciertamente Orígenes, en coherencia con su teoría de los dos niveles de la realidad, habla del cuerpo y sangre de Cristo —y de la acción de consumirlos— principalmente centrándose en el encuentro místico mediante el cual la persona humana se ve invitada a trascender el sentido *corporal*, pues «Dios Verbo no le decía *cuero* al *pan* visible que tenía en sus manos, sino a la palabra en cuyo misterio aquel pan será partido; ni tampoco le decía *sangre* a la bebida visible, sino a la palabra en cuyo misterio aquella bebida sería derramada».<sup>55</sup> En este sentido, es interesante explorar el significado de las imágenes eucarísticas a lo largo de la obra

---

uno de quienes necesitan diversamente al Hijo de Dios, Él se vuelve *todas las cosas*. Orígenes explica claramente esto en el *Comentario a Juan* I,119-224.

<sup>52</sup> «L'analogie de la faim et de la soif sert, sous tous les cieux, à exprimer les aspirations humaines, les termes de nourriture et de boisson, ce qui peut combler ces aspirations»: Cécile Blanc, «Les nourritures spirituelles d'après Origène», *Didaskalia* 6, n°. 1 (1976): 3. Cf. también el excelente análisis acerca de la petición del *pan suprasustancial* del Padrenuestro de Lorenzo Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Brescia: Morcelliana, 2011), 219–29.

<sup>53</sup> Cf. Orígenes, Homilías sobre Ezequiel XIV, 3; Homilías sobre el Génesis IV, 3; X, 3.

<sup>54</sup> Orígenes, *Contra Celso* VIII, 57. Respecto al tema de la Eucaristía en Orígenes, ver Fernández, Samuel, «Doctrina sobre la Eucaristía en Orígenes», *Cadernos Patrísticos* 1 (2006): 61–69.

<sup>55</sup> «Non enim *panem* illum visibilem quem tenebat in manibus *corpus* suum dicebat deus verbum, sed verbum in cuius mysterio fuerat panis ille frangendus, nec potum illum visibilem *sanguinem* suum dicebat, sed verbum in cuius mysterio potus ille fuerat effundendus» (*Com. ser. Mt* 85 [GCS XI, 196-197]).

origeniana, pues, por un lado, junto con ser un testigo privilegiado acerca de la doctrina sacramental de su tiempo, pareciera, por otro, alejarse de ella, al considerar la eucaristía como «un preludio para realidades superiores de comunión espiritual con el Logos».<sup>56</sup>

### 3.c. Uso en contexto eclesiológico

Orígenes afirma que «hay diferentes grados (τάγμα) entre los que necesitan de la *comida* de Jesús; no todos son alimentados con las mismas doctrinas (λόγος)»,<sup>57</sup> y que «las doctrinas de afuera (ἔξωθεν λόγοι) no son nutritivas, [pues] no pueden llenar [el estómago] y no son digeribles como los alimentos espirituales».<sup>58</sup> Estas afirmaciones, entre otras, revelan la concepción eclesiológica del Alejandrino, pues encontramos en el trasfondo, por una parte, la distinción entre los cristianos *simpliciores* y los *perfecti*, y, por otra, lo dicho referente a la alimentación que proveen quienes profesan doctrinas erróneas (desde fuera de la Iglesia), presentando toda una gama de *grados* respecto a la pertenencia eclesial. Esta distinción, introducida a partir de los diversos tipos de alimentación (o no alimentación), que corresponde al estado de progreso espiritual de cada creyente respecto al depósito de la Palabra en el seno de la Iglesia, debe ser explorada tratando de comprender las categorías eclesiológicas con las que opera Orígenes, asimismo también su concepto de ortodoxia y herejía. En este sentido, comentando Lc 15,16 dirá:

«El deseo que tiene el vicioso de saciarse con algarrobas (κερατῖα) hay que entenderlo así: cuando la naturaleza racional cae en la sinrazón, desea llegar si no a las doctrinas más elevadas, al menos a algún tipo de doctrina. Ahora bien, las algarrobas tienen un gusto dulce e hinchan el cuerpo, pero producen

---

<sup>56</sup> F. Ledegang, «Eucharist», en John McGuckin, ed., *The Westminster handbook to Origen* (Louisville Ky.: Westminster John Knox Press, 2004), 98. No debe pensarse que, en este contexto, Orígenes desprecia o, menos aún, rechaza completamente lo sensible —el cuerpo—, pues, como bien afirma Virginia Noel, «anyone who writes with the care that he does on the position of the body for prayer —such as standing with the *orans* position for the hands, elevating the eyes, and kneeling for confession of sins— neither despises nor ignores the body»: Virginia Noel, «Nourishment In Origen's On Prayer», en *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CV (Leuven: Leuven University Press, 1992), 481.

<sup>57</sup> Comentario a Mateo XI, 3.

<sup>58</sup> *Homilias sobre Lucas* frag. 85 (Rauer 216): «οἱ τῶν ἔξωθεν λόγοι ἄτροφοι καὶ τὸ χωρητικὸν καὶ ἀναδοτικὸν τῶν λογικῶν τροφῶν ἐμπλήσαι οὐ δύνανται» (SCH 87, 542).

estreñimiento; son, al parecer, las doctrinas halagadoras de los materialistas y partidarios del cuerpo, que convierten el placer en un bien y “cierran los oídos a la verdad y los vuelven a las fábulas”. “Y nadie se las daba”. Los malvados no explican sus doctrinas perversas a los buenos por temor a ser rechazados. O más bien puede decirse que las doctrinas de fuera, por no ser nutritivas, no pueden llenar el estómago y no son digeribles, como los alimentos espirituales». <sup>59</sup>

### **3.d. Uso cristológico**

«Cristo puede ser llamado padre y madre: padre, pues, de los que tienen el espíritu de la adopción filial (υιοθεσία); y madre de los que tienen necesidad de leche, y no de alimento sólido (στερεός)». <sup>60</sup> De esta forma, entonces, vemos cómo, mediando entre la simplicidad del Padre y la multiplicidad de las creaturas, el Hijo deviene explícitamente múltiples alimentos. Este tema tendrá un rol central en la cristología de Orígenes, y su formulación privilegiada será en el tema de las *epínoiai*. <sup>61</sup>

Por esta razón, entonces, respecto a las imágenes de *comida* y *bebida*, el tema antropológico, acerca del cual ya nos hemos referido, deberá explorarse también desde una perspectiva cristológica, pues para toda persona, «después de la dulzura y suavidad [del Logos], el resto parecerá de *sabor* áspero y amargo, por lo que sólo de Él se *alimentará*. Toda la suavidad que puede desear la encontrará en Él, pues *se hace apto y propicio* a todas las cosas». <sup>62</sup> En todo caso, el estudio sistemático de la *epínoia*, desde la perspectiva de las imágenes de *comida* y *bebida* en Orígenes, se encuentra casi del todo pendiente. <sup>63</sup>

### **3.e. Usos en contextos trinitarios**

«No es absurdo el decir que no sólo humanos y ángeles están necesitados de los alimentos intelectuales (ένδεεῖς εἶναι τῶν νοητῶν τροφῶν), sino

---

<sup>59</sup> Orígenes, *Homilías sobre el Evangelio de Lucas*, trad. por López, Agustín, Biblioteca de Patrística 97 (Madrid: Ciudad Nueva, 2014), 297–98.

<sup>60</sup> Expositio in Prov. PG XVII, 212A.

<sup>61</sup> Acerca de esta multiplicidad mediadora, cf. lo dicho en nota 51 acerca de la *epínoia*.

<sup>62</sup> Orígenes, *Comentario al Cantar de los Cantares* I, 4,12: «Prae dulcedine namque ipsius et suavitate omnis ei reliquis *sapor* asper videbitur et amarus et ideo hoc solo *vescetur*. Omnem namque suavitatem, quamcumque concupierit, in hoc inveniet; *ad omnia namque aptum se reddit et habilem*» (GCS XXXIII, 104). Las cursivas son nuestras.

<sup>63</sup> Sobre este particular, esperamos publicar una investigación exhaustiva prontamente.

también el Cristo de Dios, pues este también —por decirlo así— restaura sus fuerzas (ἐπισκευάζω) eternamente en el Padre, quien es el único no-necesitado (ἀνευδεής) y auto-suficiente (αὐτάρκης ἑαυτου).<sup>64</sup> Este texto muestra claramente la especial divinidad, en perspectiva *fontal*, que posee el Padre en la teología de Orígenes.<sup>65</sup> Esa divinidad es el principio desde el cual fluye todo, pues «el Dios del universo es claramente principio, pues el Padre es principio del Hijo [...] y principio de los entes de manera absoluta»,<sup>66</sup> y su voluntad es el «alimento propio», mediante el cual el Hijo «es lo que es»<sup>67</sup>. Esto implica que no sólo los seres racionales se nutren de los *alimentos* inteligibles, sino que también el Hijo es nutrido por el Padre mediante el «acto único y eterno de su generación»,<sup>68</sup> recibiendo su ser del acto mismo del ser alimentado y, análogamente, puede decirse del Espíritu Santo.<sup>69</sup> En todo caso, es importante distinguir los dos modelos de la participación en el alimento del Padre, presentes muy claramente en la teología origeniana: por un lado, el Hijo de Dios, el Espíritu Santo y los seres racionales, necesitan el alimento de la fuente, que es el Padre, y, por otro, no puede analogarse, como por consecuencia, el estatus ontológico de las creaturas con el del mundo divino: las creaturas reciben su alimento por la mediación del Logos, mientras que éste lo recibe directamente del Padre y, aún más, «hay un alimento que sólo él [el Salvador] puede comer, pues su naturaleza, superior a la condición de todo, y separada totalmente, lo lleva a comer el pan cotidiano<sup>70</sup> de la naturaleza del Padre».

---

<sup>64</sup> Comentario a Juan XIII, 219.

<sup>65</sup> Cf. Josep Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Orientalia Christiana Analecta 188 (Roma: Pontificio Istituto Orientale, 1970), 360.

<sup>66</sup> *Comentario a Juan I*, 102: «[...] τῶν ὅλων θεὸν ἐρεῖ τις ἀρχὴν σαφῶς προπίπτων, ὅτι ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατήρ [...] καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός» (Sch 120bis, 110).

<sup>67</sup> «Τὸ θέλημα βρῶμά ἐστιν τοῦ υἱοῦ ἴδιον αὐτοῦ, δι' ὃ βρῶμα ἔστιν ὁ ἔστιν» (*Comentario a Juan XIII*, 234).

<sup>68</sup> Henry Crouzel, *Origène et la « Connaissance Mystique »* (Paris : Desclée de Brouwer, 1961), 168.

<sup>69</sup> *Comentario a Juan XIII*, 221, donde habla del Espíritu Santo : «Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τρέφεσθαι λέγειν», aunque en una posible *nota editorial* evidencia la necesidad de fundamentar esto bíblicamente: «ζητητέον δὲ λέξιν γραφῆς ὑποβάλλουσαν ἡμῖν τοῦτο».

<sup>70</sup> Si bien en el texto hallamos *cotidianum*, debemos entender el *ἐπιούσιος*, sobre el cual se puede leer en el estudio de Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, 219–29.

Estos textos trinitarios, vinculados al campo semántico de la *comida* o *bebida*, representan un filón privilegiado para el estudio de temas origenianos como la generación del Logos, el talante subordinado de la relación entre él y el Padre, y también la pneumatología. Es importante resaltar el hecho que la relación entre *comida*, *bebida* y Trinidad ha sido muy escasamente explorada, y que está muy presente en la *Homilía al Salmo 77*, un texto desconocido hasta hace algunos años.

Con estos ejemplos concretos del uso metafórico del comer y beber, hemos querido ilustrar hasta qué punto la teología de Orígenes, y junto con la suya la de los Padres de la Iglesia, es deudora de la realidad material en cuando inspiración para cualquier ilustración teológica. Y es que, desde un punto de vista poco especializado, los Padres y su exégesis primariamente alegórica son habitualmente acusados de olvidar la realidad, o de menospreciarla rápidamente en búsqueda de sentidos más elevados.

Hemos buscado mostrar, por el contrario, que una adecuada comprensión del periodo patrístico y de su cultura concreta, es la única puerta de acceso a la teología de los primeros cristianos. En este sentido, hemos comenzado mostrando que el *sustento cotidiano* constituye una estructura tan fundamental de lo humano, que es insoslayable a la hora de buscar ejemplos metafóricos para ilustrar nuestra relación con el mundo, entre nosotros mismos y con Dios.

De manera más concreta, posteriormente, hemos mostrado qué constituía para los primeros cristianos este sustento, ya que comprender esto es clave para valorar adecuadamente el lugar que recibe cada alimento tanto en la estructura alimenticia *corporal*, como en su significación *espiritual*: a partir de esto es posible, por ejemplo, valorar mucho mejor el lugar privilegiado del pan en la estructura sacramental cristiana y, así, el lugar de la misma Eucaristía en la vida de las primeras comunidades. Junto con esto, hemos buscado ilustrar también las convicciones médicas y fisiológicas del mundo de la comida que, como se puede deducir del entrecruce de esta sección con la última (uso teológico de las metáforas de comer y beber), resulta indispensable para una adecuada comprensión de la teología de los Padres de la Iglesia.



## EL PAN DE MAÑANA. CELEBRAR LA ESPERA

Ivica Žižić\*

### Introducción

El significado del alimento ha representado un desafío para la teología<sup>1</sup>. En el cristianismo el alimento aparece como un componente tan capital que cualquier otro tema teológico encuentra en su interior un reflejo indispensable. La tradición bíblica es quizás la fuente más rica de metáforas alimentarias. Uno de los primeros discursos que Dios dirige al hombre comprende precisamente el alimento (cfr. Gen 1, 29; 2, 16) y una de las últimas imágenes refleja el banquete escatológico (cfr. Ap 19,9). El alimento es el seno antropológico en el que se deposita el evento divino. Comer el fruto del árbol, el cordero pascual, los panes multiplicados, se convierte en una clave del vínculo entre el hombre y Dios. La

---

\* Ivica Žižić es profesor de Antropología en el Instituto Pontificio Litúrgico en Roma y profesor de Liturgia en la Facultad de Teología de la Universidad de Split (Croacia).

<sup>1</sup> La relación con la categoría del alimento por parte de la teología no es ocasional. El gran laboratorio cultural del *Novecento* ofreció a la inteligencia teológica una preciosa contribución por parte de las ciencias humanas, que redescubrieron las dimensiones originarias de lo humano, poniendo en evidencia las condiciones preformativas, etológicas y lingüísticas de la experiencia humana del alimento. Gracias a sus investigaciones, las categorías generales del alimento han vuelto al centro de las reflexiones de naturaleza teológica. De todos modos, aunque la confrontación con las ciencias humanas efectivamente puede ser instructiva, queda el riesgo de resolver la cuestión litúrgica con la composición de una lógica de procesos antropológicos en detrimento de su identidad específicamente cristológica. El equívoco está en la hermenéutica de la liturgia cristiana a partir de una concepción preconstituida y genérica que es capaz de conectar el universal antropológico con la figura teológica de la celebración. La verdad cristiana sobre el alimento es ofrecida precisamente a la luz de la Revelación y de la tradición eclesial que testimonian por una parte la forma de la revelación y la estructura del acto creyente. El alimento es el contenedor antropológico capaz de acoger tal verdad de Dios y del hombre. Aquí mencionamos solo algunos de los estudios e investigaciones más recientes: E. Bianchi, *Spezzare il pane. Gesù e tavola e la sapienza del vivere*, Einaudi, Torino, 2015; J.-C. Sagne, *La Symolique du repas dans les communautés de vie*, Cerf, Paris, 2009; N. Wirzba, *Food and Faith. A Theology of Eating*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011; D. Grummet - R. Muers (ed.), *Eating and Believing. Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, T&T Clark, London-New York, 2008; A. McGowan, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Clarendon Press, Oxford, 1999; G. C. Pagazzi, *La cucina del Risorto. Gesù "cuoco" per l'umanità affamata*, EMI, Bologna, 2014; M. Montanari, *Mangiare da cristiani. Diete, digiuni, banchetti. Storia di una cultura*, Rizzoli, Milano, 2015.

reflexión teológica, mientras subraya la dimensión espiritual de la experiencia de comunión con Dios en el vínculo que une en la comunión de fe, manifiesta que esa experiencia del misterio tiene su raíz en lo humano desde su corporeidad habitada por los sentidos, desde el hambre y la sed, atravesada por la mediación simbólica y marcada por el tiempo y el espacio del mundo, vivida en primera persona por Jesús antes y después de su resurrección (cfr. Mt 4,2; Lc 24, 35-48; Hch 3, 13-19).

Cuando se considera esa experiencia antropológica, aparece evidente que ella está desde el principio abierta a la raíz espiritual recordando que el hombre “no vive solo de pan”, sino también de “cada palabra que sale de la boca de Dios” (cfr. Dt 8, 3; Mt 4, 3-4). De todos modos, no es posible entrar en el “misterio” del comer y beber en la historia de la salvación y en la economía sacramental en particular, sin quedar, al mismo tiempo, profundamente anclados en el tejido antropológico y cultural. Por otra parte, el comer y el beber son plenamente iluminados en la doxología sacramental descubriendo que son una “extensión escatológica” que, a través de la oración, la invocación y la espera pregesta de los bienes futuros del Reino. Ese proceso de identificación y reconocimiento de la verdad cristológica y su cumplimiento en el orden de la celebración eucarística sucede siempre a través de una relación simbólica y ritual tejida en el *ritus et praeces* (*Sacrosanctum Concilium*, n. 48). El hombre no sería capaz de reconocer el valor espiritual del alimento sin una radical elaboración simbólica. La eucaristía, por excelencia, manifiesta una dimensión que corresponde a la trama de la experiencia antropológica del alimento y conduce el deseo del hombre hacia su plena apertura escatológica.

En la huella del *ethos* litúrgico el intercambio entre la espera y el cumplimiento encuentra una síntesis particular. El hombre reza y celebra la eucaristía *en espera*, es más, su oración y su espera es una invocación de la *vita futuri saeculi*. Por otro lado, el *homo liturgicus*, aun en su fragilidad y finitud, *ya* vive la plenitud; la celebración lo coloca en un estado escatológico, aunque exista en la tensión del *no todavía*. El evento sacramental se convierte así en un encuentro entre espera y oración, el punto de contacto entre el principio y el final. Por esto, podemos ver cómo en la liturgia se dan dos instancias esenciales: la primera concierne a la forma memorial que la liturgia pone en el acto celebrativo. En su dimensión anamnética, de hecho, la liturgia se encuentra con la historia de la salvación como evento siempre presente en el tiempo y también siempre nuevo. La segunda tiene que ver, a su vez, justamente con la transfiguración escatológica que conduce a la metamorfosis del mundo y del hombre en un estado escatológicamente cumplido. En otros términos, la fenomenalidad de los “elementos alimentarios” ordenados a la celebración litúrgica, como pan y vino, aceite y

agua, tienen que entenderse insertos en el ámbito del horizonte del evento cristológico (y escatológico), capaz en su eficacia sacramental de interrumpir lo real y transfigurar en otra forma los signos que lo actualizan. Este justamente es el objetivo de la presente meditación sobre el alimento, que tiende a evidenciar que el acto sacramental de comer y beber, aun estando enraizado en el evento fundador, permanece siempre sumergido en aquel mañana escatológico. Para los cristianos celebrar es *recordar en espera*, comer y beber es *vivir la plenitud* del tiempo como si ya estuviera cumplido, *aquí y ahora*.

## **1. Breve fenomenología del comer y beber**

El fenómeno de la comida sagrada como medio de integración social y mística en el contexto ritual es bien conocido en muchas tradiciones religiosas. Sobre el tema abundan estudios e investigaciones<sup>2</sup>. En la historia de la salvación, en el Primero y Segundo Testamento, en la comida y sus variadas riquezas simbólicas se juega la relación entre inmanencia y trascendencia en el diálogo divino-humano. El alimento desde su esencia está *abierto* al juego simbólico y al mismo tiempo es capaz de expresar la contingencia histórica y corpórea del hombre. Esto se hace presente no solo a través del *hambre y sed*, sino también a través de una fenomenología teológica de la celebración festiva (y cotidiana) del alimento en la cual este se hace evidente como “material simbólico”. El alimento refleja la naturaleza y la cultura simbólica del hombre. La existencia no es ni un hecho simplemente biológico ni una realidad puramente espiritual. En la totalidad espiritual-corporal reside su verdad. Acercarse al alimento a partir de esta complejidad requiere un trabajo de reconstrucción del universo simbólico del hombre para reconocer la apertura de la historia hacia al evento fundador y a su cumplimiento escatológico en el que confía y espera.

### **1.1. Poder simbólico del alimento**

El primer elemento que concierne al poder simbólico del alimento es ínsito a

---

<sup>2</sup> La complejidad del argumento está comprobada por la multiplicidad de perspectivas a través de las cuales se ha desarrollado. Aquí mencionamos solo algunos estudios que tratan el tema en examen. Cf. M. Bacchiega, *Il pasto sacro. Dal cannibalismo rituale all'ostia consacrata*, Bastogi, Foggia, 1982; F. Riva, *Filosofia del cibo*, Castelvecchi, Roma, 2015; F. Rigotti, *La filosofia in cucina*, Il Mulino, Bologna, 1999; A. Appiano, *Bello da mangiare. Il cibo come forma simbolica nell'arte*, Meltemi, Roma, 2000; P. Rossi, *Mangiare*, Il Mulino, Bologna, 2011; G.-E. Simonetti, *Le figure del godimento. Cultura materiale e arti cucinarie*, DeriveApprodi, Roma, 2007; C. Rivière, *I riti profani*, Armando, Roma, 1998; R. Cipriani - L. M. Lombardi Satriani (ed.), *Il cibo e il sacro*, Armando, Roma, 2013; P. Grimaldi, *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale*, Sellerio, Palermo, 2012.

la cualidad de la relación que el hombre establece con el mundo. “El alimento se encuentra sobre todo en el mismo origen de la cuestión del hombre”<sup>3</sup>. Siguiendo la sugerencia de G. Lafont, se podría afirmar que el *homo consumans* vive en una ininterrumpida dualidad entre *sólido* y *líquido*: el beber y el comer constituyen una trama ritual primordial sobre la cual se estructura lo más propio de las celebraciones rituales<sup>4</sup>. Sólido y líquido comprenden las *cualidades* de las cosas “para comer” y “para beber” y en este sentido cualitativo ellas son para el hombre ya *símbolos*, porque probar el alimento lleva a *saber* inmediatamente lo que es bueno o malo, lleno o vacío, o bien si posee las connotaciones simbólicas originarias.

El gesto de alimentarse está desde el inicio entrelazado con una serie de señales simbólicas en las cuales se despierta la conciencia del hombre en cuanto sujeto espiritual y corpóreo<sup>5</sup>. Alimento y símbolo, en consecuencia, se ven como inseparables en la experiencia de la comida, porque el alimento conecta al hombre con su naturaleza necesitada, mientras que al mismo tiempo alimentarse contiene un “algo más” excedente, convirtiéndose en la metáfora del vivir, en el cual se reconoce el sentido y la belleza, bondad y cuidado del otro. Comer y beber son acciones inscriptas en la experiencia corpórea y al mismo tiempo en la identidad espiritual del hombre. Comer, experiencia laberíntica y emblemática, es el “lugar en que lo corpóreo manifiesta, desde el inicio, que no puede ser resuelto en lo empírico”, sino inscripto en un horizonte de sentido que “excede inmediatamente la pura facticidad empírica”<sup>6</sup>.

También la transformación de la naturaleza en alimento manifiesta el proceso ritual con el cual el hombre alcanza ese “algo más” cualitativo excediendo el simple ambiente natural. Esto sucede antes que nada a través de la selección, purificación, preparación y transformación culinaria, cuyo trayecto simbólico demuestra además la naturaleza ritual de la relación con el alimento. Nótese la presencia fundamental del *fuego* en este contexto, que, según sus aspectos simbólicos de destrucción y transformación, es una figura *total* según la cual el alimento aparece incluso en su aspecto místico y divino. Pertenece al mismo arte culinario ritualizar la preparación y el consumo del alimento. A esto, de hecho, se debe la pregunta esencial sobre el simbolismo alimentario y sus vínculos con

---

<sup>3</sup> F. Riva, *Filosofía del cibo*, Castelvecchi, Roma, 2015, p. 9.

<sup>4</sup> Cf. G. Lafont, *Eucaristia. Il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (TO), 2002, ps. 20 y 21.

<sup>5</sup> Nicola Gardusi, *Tragedia e dramma: il sacrificio come forma della vita. La proposta di Ghislain Lafont*, Cittadella Editrice, Assisi, 2011, ps. 102 y 103.

<sup>6</sup> A. Bozzolo, *Mistero, simbolo e rito in Odo Casel. L'effettività sacramentale della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2003, p. 384.

las experiencias antropológicas originarias. En el comer y en el beber, entonces, el hombre alcanza al mundo exterior, al misterio de la relación con el mundo y al mismo tiempo; tomar, masticar y digerir demuestran la intimidad con el alimento, su costado más interior y más profundo<sup>7</sup>. El acto de comer y de beber se convierte así en una experiencia vital y total que interpela el exterior y el interior, la naturaleza y la cultura, actuando también una experiencia de lo “sagrado originario” en tanto que el hombre recibe el alimento como don y el acto de comer y beber se pone como mediación entre lo humano y lo divino. El alimento, en la perspectiva de G. Lafont, es siempre pedido, recibido como don y por lo tanto solicitado y buscado. El alimento tiene su correspondencia lingüística en la forma de la palabra, como fuente de sentido. Esa palabra parece acompañar el proceso de la transformación del alimento hasta el momento ritual de la comida fraternalmente compartida. El ser humano toma consciencia enseguida de que el alimento intercambiado y compartido tiene un “polo religioso”<sup>8</sup>. El desarrollo afectivo de este “polo religioso” puede producirse únicamente a través de un reconocimiento de las relaciones entre acción ritual y figura simbólica del alimento. En su intercambio recíproco y celebrativo se accede a un perfil teológico fundante.

## **1.2. Mediación simbólica del alimento y de la palabra**

El aspecto simbólico del alimento es también fruto de la interacción entre cuerpo y alimento, en particular entre mano y boca como mediaciones originarias a través de las cuales el alimento es transformado en asunto del hombre. La secuencia cuerpo-alimento constituye un modelo antropológico decisivo en la comprensión del mundo ritual. La preparación del alimento necesita la intervención del trabajo, social y estética de modo que el arte culinario puede ser reconocido efectivamente como fruto de un proceso simbólico capaz de ser “celebrado”, poniendo a las personas en relación de intercambio y comunión. Alimentarse es siempre recomponer la vida en sus piezas más significativas, celebrando lo que hace posible tal comunión y lo que promete en el futuro. En el simple y natural acto de comer se puede contemplar la “tensión” temporal entre pasado y futuro, entre oración y don, entre yo y tú.

El alimento reúne en sí y representa a la persona en su estado existencial y relacional, abriéndola a la excedencia de lo sacro. Él se convierte en el vehículo

---

<sup>7</sup> Cfr. G. Borgonovo, “Venite, mangiate il mio pane e bevete il vino che ho preparato per voi (Pro 9, 5). Analisi simbolica di un tema biblico”, in S. Biancu (ed.), *Mangiare la bellezza. Teologia e saperi a confronto*, Cittadella Editrice, Assisi, 2006, p. 26.

<sup>8</sup> Cf. G. Lafont, *Eucaristia - il pasto e la parola. Grandezza e forza dei simboli*, Elledici, Leumann (TO), 2002, p. 23.

del valor y don que expone la vida a una luz profunda de intercambio y comunión. En realidad, cada comida, particularmente la festiva, en donde se celebran los eventos alegres de la vida, es lo que une y lo que funda el futuro común, volviendo evidente la simbología de la acogida y de la invitación, como también el de la petición y el agradecimiento. Comer y beber son ritos que llevan en sí mismos la dimensión festiva, en los cuales el tiempo se interrumpe, se refunda en sus orígenes y tiende hacia la plenitud.

La afirmación “no solo de pan vive el hombre” demuestra la presencia de la palabra en la comida, articula este juego temporal sea cuando *recuerda* eventos del pasado asociando el alimento al *relato* de los orígenes con la tarea de evocar el evento fundante; o bien cuando señala e invoca una relación de comunión inaugurando un futuro. La palabra, entonces, hace nacer un vínculo, crea el contexto de proximidad y de intimidad transfigurando el tiempo en la memoria y el futuro en la espera. Recogido en los gestos, palabras, miradas, el rito crea una renovada presencia de los orígenes y de los destinos, más allá de sus tensiones. Los hombres justamente en los momentos solemnes de la fiesta buscan esos dos polos inscriptos en un “aparato simbólico” de los “ritos del comer”. Se trata de una transformación mutua: “es como si la palabra se convirtiera en alimento y el alimento palabra y juntos nutrieran al hombre convirtiéndolo en carne de su carne”<sup>9</sup>. En la dinámica del tiempo ritual el pasado es retomado y el futuro promovido en el presente. Nace para el hombre la esperanza y la confianza de tener origen y futuro, y por eso mismo emerge también el agradecimiento como elemento integrador de ese momento celebrativo. Esa modalidad celebrativa es estructuralmente intrínseca a la construcción de la identidad del hombre.

## **2. Invocación y espera de la *vita futuri saeculi***

Aunque parezca que el comer y el beber sean cuestiones primariamente antropológicas, de las consideraciones precedentes emerge el aspecto simbólico del alimento, que abre y orienta al hombre en su tiempo y en su relación con los otros y en última instancia con la trascendencia. En el principio de toda experiencia cristiana, incluso en la comida, está presente el evento de Jesucristo. El elemento teológico está, así, al mismo tiempo, inscripto y descubierto en las dinámicas de la relación entre hombre y alimento. El alimento se encuentra siempre en medio de la petición, invocación y comunión. Es el pan cargado de resonancias simbólicas en el cual está inscripta la verdad del hombre, necesitado del vínculo absoluto. Esas resonancias no son ni sustituidas ni borradas por el

---

<sup>9</sup> N. Gardusi, *Tragedia e dramma*, p. 139.

evento cristológico, sino llevadas a su cumplimiento<sup>10</sup>. El hambre/sed es antes que nada lo que abre y descubre la necesidad de la palabra/comunión, pasado/futuro y su reconocimiento/memorial celebrativo y ritual. El hambre/sed no es simplemente un estado para remover y superar, sino una dimensión espiritual para orientar<sup>11</sup>. En el acto de comer, entonces, se da una experiencia inicial entre cuerpo y espíritu, entre historia y eterno, entre humano y divino. En esta experiencia los límites se abren y el hombre se descubre desde el inicio destinado a una existencia social, a una vida que tiene un futuro.

La eucaristía es siempre el convite a la participación de los bienes del sacrificio de Cristo y de su resurrección, la prefiguración del banquete escatológico. En ella se hace plenamente evidente el carácter comunitario de la Revelación cristológica y su destino sacramental que encuentra y responde al hombre necesitado de pan y de palabra, de salvación plena y definitiva. Bajo la especie del alimento, del banquete y de la palabra, la comunidad eclesial celebra el evento en el cual Dios ha salvado al mundo en Cristo. La orientación escatológica de la celebración litúrgica expresa la invocación: *Anunciamos tu muerte, Señor, proclamamos tu resurrección, ven Señor Jesús*. La eucaristía

---

<sup>10</sup> “El significado segundo del símbolo se instaure solamente sobre el significado primero del signo sin suprimirlo. El cuerpo de Cristo no elimina el significado del pan cotidiano. Sin el significado primero no puede haber un significado segundo, porque este último brota de la impertinencia semántica del primero. [...] El rito trabaja simbólicamente no sobre un material de desecho o puramente ideológico de tipo bíblico o eclesiástico, se inserta, en cambio, en todos los ámbitos cósmico-vitales para desconectarse sistemáticamente y abrirse un camino hacia lo diverso, hacia una nueva posibilidad de existencia no calculada ni prevista por el hombre”. R. Tagliaferri, “La via litúrgica”, in *Servitium* 93 (1994), ps. 34 y 35.

<sup>11</sup> Aún sin producir una *fenomenología del hambre*, que requeriría desarrollos más amplios, no es difícil reconocer el estrecho vínculo entre hambre y espera. La misteriosa figura del hambre es un lugar donde aparece una particular forma de vida. El hambre es ciertamente una herida existencial que le recuerda al sujeto una originaria pasividad y necesidad del otro. El hambre puede ser una forma originaria de una resonancia del deseo, a través de la cual la conciencia del hombre se despierta a un sentimiento superior que vuelve al hombre vivo y vigilante, que lo hace aprender la paciencia, a estar en un estado de discernimiento y perseverancia. La espera del alimento está atravesada por la “venida” de otro, de su presencia que llama a la relación. El ayuno eucarístico, por demás descuidado y olvidado en una sociedad cada vez más insensible y opulenta, debería ser retomado y aprendido nuevamente en su valor simbólico de espera, porque expresa la distancia necesaria entre el mundo y el pan eucarístico, porque protege la eucaristía del deseo egoísta de voraz consumismo cotidiano y sobre todo porque restaura el vínculo simbólico con lo que es esencial –el don– que debe ser recibido en un estado atento y gozoso.

pertenece a nuestra historia, ella se celebra *donec venias*, pero será perfectamente cumplida solo en el banquete del reino, en el comer “pan del cielo” y beber “vino nuevo” (cfr. Lc 22, 29-30). La eucaristía por esto mismo es un evento festivo no solamente porque hace memoria, sino también porque anticipa la fiesta escatológica, es una fiesta abierta al acontecer de la presencia cristológica y de su venida definitiva en la gloria, justamente porque en su acción de gracias permite reconocer radicalmente la vida como *gracia*.

### 2.1. Pan y vino

El denominador estructural de estas imágenes teológicas son el alimento y la bebida primordial: pan y vino. La asociación del pan y del vino al misterio cristológico no debe sorprender a nivel de su transformación antropológico-cultural. “Pan y vino son la quinta esencia del alimento y de la bebida de vida”<sup>12</sup>. No se trata de un culto natural, sino del pasaje cultural que ya en sí anuncia la transformación sacramental. A diferencia de los frutos de la naturaleza, pan y vino son, en cambio, fruto del trabajo de transformación del hombre. La figura del pan y el vino, de vital relevancia para la interpretación del sacramento y de sus valores escatológicos, no es sin embargo la de la “representación” de un significado, sino la de un “acontecimiento” de la presencia cristológica.

Justamente en este sentido del evento en el que se realiza una presencia, la tradición neotestamentaria considera el alimento, no obstante, toda su ambivalencia y complejidad. Pan está asociado a la experiencia de Jesús, a su identidad desde el momento de las tentaciones de transformar “piedras” en “pan” (Lc 4, 3) hasta aquel en el cual se ha reconocido como el *pan de vida* (Jn 6, 35.48 y 6, 51). De todos modos, la lectura cristológica del pan registra múltiples direcciones que contribuyen a determinar el horizonte sacramental de la eucaristía y sus valores escatológicos, *in primis* la experiencia de sociabilidad de Jesús en las comidas con publicanos y pecadores. Sentarse a la mesa para Jesús significa comunicar la salvación como don inclusivo que lleva a la comunión, conversión e integración a la casa paterna (cf. Lc 15, 11-32). De modo similar, las experiencias pascales ven en la comida el momento de reconocimiento de la presencia del Resucitado. Sin embargo, las expresiones más significativas, en lo que concierne al aspecto escatológico, se encuentran en las imágenes del *futuro mesiánico* de la predicación de Jesús: la felicidad de los hambrientos, porque serán saciados (cf. Mt 5, 6; Lc 6, 21); la oración del Padre nuestro (cf. Lc 11, 2-4; Mt 6, 9-13) que pide la venida del Reino como parte integrante del

---

<sup>12</sup> G. Borgonovo, “Venite mangiate il mio pane e bevete il vino che ho preparato per voi”, p. 30.

pedido del pan necesario de cada día; el anuncio del Reino que será un gran banquete (cf. Mt 22, 1-14; Lc 14, 16-24).

El hambre de los hombres lleva a Jesús a tener piedad “porque eran como ovejas sin pastor” (Mc 6, 34). Por eso, bendice los panes y los peces, los parte y los confía a los discípulos, para que sean distribuidos a la gente. El milagro de la multiplicación de los panes y de los peces demuestra también la sobreabundancia de la bondad de Dios y la anticipación del Reino futuro; el alimento que él dará es aquel del *mañana* escatológico que sacia *aquí y ahora*. Este aspecto emergerá en la *última cena*, en la comida del adiós a la que le será confiado el transmitir la *memoria* de su pasión. Justamente en la cena aparece la inauguración del tiempo escatológico con el sacrificio de Jesús (cf. 1 Cor 11, 23-26; Jn 13). El paralelismo entre el pan partido y el sacrificio de la cruz abre hacia una reconsideración del alimento, el cual será plenamente integrado en el misterio cristológico en la última cena: el pan y el vino se ponen en relación con el evento a partir del *hacer* “esto en memoria mía” que tiene que ver justamente con “comer” su Cuerpo y “beber” su Sangre. “El discurso de Jesús tiene tres segmentos: una palabra sobre el pan y el cuerpo, una palabra sobre el cáliz y la sangre, y una palabra que inaugura el memorial (‘hagan esto cada vez que beberán’)”<sup>13</sup>. En el rito de Jesús existe, por lo tanto, un recorrido de acciones – tomar, dar gracias, partir, dar y decir– con las cuales se establece un vínculo significativo entre el evento de Jesús y la celebración de la memoria. En este punto se verifica la configuración de una *temporalidad* sacramental, de la cual da testimonio Pablo (1Cor 11, 26), en la que la celebración es orientada hacia el futuro (“cada vez que beberán”), a partir de un momento “histórico” (“la noche en que fue traicionado”) se desarrolla un dispositivo temporal intrínsecamente vinculado al futuro (“hasta cuando”).

En este sentido, el tiempo inaugurado por el gesto de Jesús es el tiempo de espera y de retorno, una espera proclamada y confirmada en la repetición de la comida. El tiempo del sacramento es tiempo de memoria y de espera: por una parte, tiene la impronta del *aquí y ahora*, por otra parte el de la *repetición* (“hagan esto en memoria mía”, “cada vez que...”). Se trata de una temporalidad no cronológica, sino sacramental, porque situada al interior del acto de palabra y de especie de pan/vino a través de los cuales, mientras se hace presente el memorial de la Pascua, se constituye la comunión de vida que no tiene fin. La Iglesia del Señor es antes que nada una existencia eucarísticamente compartida en la cual se saborea la condición del nuevo Reino que vendrá. Su verdad se

---

<sup>13</sup> L. Panier, *Il pane e il calice: parola data per un tempo di assenza*, in *Concilium* 2 (2005), p. 69.

encuentra precisamente en el nexo eucarístico entre el suceder originario y la promesa de la vida, al interior de la forma de la renovación celebrativa libre y gozosa.

Estas pocas notas querían solamente direccionar nuestra atención al momento escatológico estructuralmente intrínseco al evento sacramental y los relativos dispositivos a través de los cuales el alimento y la palabra exceden las funciones habituales a la necesidad del cuerpo hambriento, y se transfiguran en un evento singular, en una *forma de vida* de Jesús y por lo tanto en un intercambio de su vida con los suyos. Todos estos temas son efectivamente evocados en cada celebración ritual: el gesto del dono de sí, el compartir la vida común, la anamnesis doxológica.

## 2.2. El pan de mañana

Si el alimento refiere al hombre a sus contingencias, al ser encarnado, hambriento, necesitado, sensible, y si también el alimento descubre nuestra naturaleza comunitaria y festiva, nuestro deseo del otro, de lo sagrado y de la vida sin fin, esto se hace plenamente visible en la celebración ritual. El sacramento descubre la posibilidad de ser nutrido por la plenitud del don de sí que Dios, en su deseo amoroso, ofrece al hombre. La eucaristía actualiza tanto el movimiento hacia “atrás” (antropológico) como también hacia “adelante” (escatológico), proponiéndose como figura inclusiva y total que integra las dimensiones de lo humano. En esta actualización, no solo el pan y el vino, sino también el deseo de la carne sufre una perfecta transfiguración: es orientado hacia lo que da plenitud, el futuro escatológico.

Los puntos de referencia son la tradición bíblica y la litúrgica que en la imagen del banquete y en el alimento consumido ve la participación en el día eterno de Dios. Las palabras de la Escritura invitan a rezar implorando un *pan de cada día*, que es en el fondo el pan del *mañana escatológico*: “Vengan, coman de mi pan y beban el vino que he preparado para ustedes” (Pro 9, 5). Ese alimento, prometido, esperado y creído, es un pan lleno de futuro que sacia la necesidad de los peregrinos. Implorar la venida del Reino significa pedir un pan de cada día que “conduzca al mañana”<sup>14</sup>.

Nuestra invocación litúrgica está siempre precedida por el mañana escatológico. Por eso la liturgia es un éxodo de nuestra historicidad, un paréntesis del mundo y de sus leyes, una ruptura que en el intervalo celebrativo

---

<sup>14</sup> Cf. Stefano Biancu, “Mangiare di Dio, mangiare dell’uomo”, in S. Biancu (ed.), *Mangiare la bellezza. Teologia e saperi a confronto*, Cittadella Editrice, Assisi, 2006, p. 6.

hace experimentar el *escatón*<sup>15</sup>. El amor *extremo* de Dios, hecho pan y vino, nutre el deseo del hombre; proyecta al hombre hacia lo que todavía debe venir, en la fiesta escatológica. En la eucaristía el yo creyente es descentrado respecto de sí, es orientado hacia otro distinto de sí, hacia la relación estructural del otro-Cristo, y así descubre el principio cristológico como intrínseco a la constitución de sí. Tal reciprocidad representa la quinta esencia de la comunión sacramental como el punto de unión entre la humanidad y Dios. En la materialidad significativa del pan y vino se manifiesta esta procesión del divino en lo humano y de lo humano en lo divino. En realidad, en tanto hombres somos seres hambrientos del *pan del Reino*, del *mundo que vendrá* y de sus bienes que no desaparecen. El deseo de plenitud se abre a la eucaristía y en la eucaristía se descubre, no como un vacío que es llenado, sino como un intercambio vivido en toda su plenitud y gratitud. El deseo del pan es, en efecto, el deseo de unirse con otro, de participar con otro, de proyectarse en un futuro final y total que solo puede ser descrito como banquete sobreabundante de Dios. Precisamente ese deseo es revelado por la eucaristía de hoy que nos hace pregonar la bondad del Reino de mañana. Por el momento la eucaristía, con su estilo sobrio y mesurado, expresa la brecha escatológica del *no todavía*. En el peregrinar terreno la eucaristía nos ofrece un poco de pan y un poco de vino, los cuales en razón de su propio simbolismo hacen resaltar la plenitud del banquete escatológico, justamente porque se transforman en Cuerpo y Sangre de aquel que nos prepara la fiesta escatológica.

### **2.3 La fiesta escatológica**

La eucaristía es antes que andadura de invocación del Reino, una acción de gracias que reclama que lo que Dios ha cumplido en la historia de la salvación se haga presente *aquí y ahora*, en un presente dirigido al cumplimiento futuro. La liturgia conserva viva la reserva escatológica porque anticipa la prolepsis del cumplimiento que se saborea en una transfiguración sacramental *aquí y ahora*. La dinámica de preparación, nutrición e intercambio del alimento contiene en virtud de su simbolismo arquetípico la imagen de la transformación escatológica del hombre. Dicho de otra manera: se hace evidente la realidad del sacramento, la cual constituye el momento de completa actuación del sujeto creyente. Este cumplimiento del ágape, que habla solamente el lenguaje del don, es un evento plenamente litúrgico, porque es doxológico, y plenamente antropológico, porque es divino. “Gusten y vean cuán es bueno el Señor” (Sal 34, 9), el salmista invita a ver y gustar, esto es a celebrar la bondad de Dios con todos los sentidos. Gustar es aquí pre-gustar los bienes del Reino, y ver equivale a anticipar la visión

---

<sup>15</sup> Cf. J.-Y. Lacoste, *Esperienza e Assoluto. Sull'umanità dell'uomo*, Cittadella, Assisi, 2004, p. 78.

beatífica. Así, la celebración litúrgica permite aferrar la realidad de modo escatológico, con los ojos transfigurados y redimidos. La fiesta escatológica se anticipa en la invocación y en la *fiesta del pan de cada día*. Esto se hace visible a los ojos en los gestos cotidianos que se convierten en la metáfora de la fuerza disruptiva del Reino. “El reino de los Cielos se parece a un poco de levadura que una mujer mezcla con gran cantidad de harina, hasta que fermenta toda la masa” (Mt 13, 33). El misterio de la transformación del pan de cada día hace ver el misterio de la transformación del mundo a través de la venida del Reino. El pan de cada día conserva de este modo los principios de la fiesta escatológica, porque lo hace ver, gustar, saborear y comer. También en el pan de cada día se hace presente el Reino prometido.

La otra escena evangélica es aquella de la última cena, y remite más allá del pan también al vino como signo de la transfiguración escatológica. Jesús tomó una copa, dio gracias y se la entregó, diciendo: “Beban todos de ella, porque esta es mi Sangre, la Sangre de la Alianza, que se derrama por muchos para la remisión de los pecados. Les aseguro que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid, hasta el día en que beba con ustedes el vino nuevo en el Reino de mi Padre” (Mt 26, 27-29). El vino que Jesús ofrece junto con el pan a sus discípulos tiene un inmediato carácter festivo. La era mesiánica es anunciada en el signo del vino: «Llegan los días en que las montañas harán correr el vino nuevo y destilarán todas las colinas» (Am 9, 13). Y también Isaías: «El Señor de los ejércitos ofrecerá a todos los pueblos sobre esta montaña un banquete de manjares suculentos, un banquete de vinos añejados» (Is 25, 6).

Todos estos temas son efectivamente evocados en la eucaristía. La eucaristía está intrínsecamente vinculada a la temporalidad retrospectiva, a la historia de la fiesta entre Dios y los hombres que no tendrá fin. En el entramado sacramental entre palabra, cuerpo y pan/vino se manifiesta la venida del mundo escatológico. La eucaristía alberga el vínculo entre el evento escatológico y su accesibilidad sensible por parte del hombre.

### **Conclusión: *in terra viventium***

El evento litúrgico celebra el Misterio presente y que siempre debe realizarse, entregando su tiempo a la eternidad. Aunque vinculado al memorial del pasado, en él se descubre el cumplimiento futuro; espera recordando, recuerda en espera. Orientado al *escatón*, el evento litúrgico nos lleva al corazón del evento fundador haciéndonos existir en una modalidad de destinación final. Ciertamente la liturgia es *en* la historia, pero no *de* la historia. “En la liturgia se existe a partir del propio futuro absoluto”, afirma el filósofo francés J.-Y. Hammeline<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> J.-Y. Lacoste, *Esperienza e Assoluto*, p. 100.

El carácter escatológico de este tiempo litúrgico se advierte en la trascendencia respecto al mundo y al tiempo, respecto al hambre y a la sed cotidiana. Comer y beber –profundamente enraizados en la dimensión carnal de nuestro ser– se manifiestan como apertura espiritual e interrupción, justamente porque interrumpen la sincronía del cotidiano, su continua búsqueda del pan que sacie las necesidades del hombre y ofrece el pan que abre el deseo del final. La última afirmación implica múltiples consecuencias teológicas con la inevitable incidencia sobre el modelo de la inteligencia de la fe celebrada. Según los Padres de la Iglesia y particularmente la Tradición apostólica del pseudo-Hipólito, a los neófitos, después del bautismo, se les ofrecían alimentos: *leche y miel*<sup>17</sup>. Mas allá de las resonancias simbólicas de la leche y la miel, como alimentos “místicos” que prefiguran la entrada en la tierra prometida de la salvación, alcanzada a través del baño bautismal y la unción, también se asocian a valores simbólicos originarios.

La miel y la leche son dones que ama la “Buena Diosa”. La asociación de la miel y la leche no debe sorprender: en la civilización de recolectores, la miel no es más que un duplicado natural del alimento más natural que es la leche materna. Y si la leche es la esencia misma de la intimidad materna, la miel de la oquedad del árbol, en el seno de la abeja y de la flor, como dice el *Upanishad*, es el símbolo del corazón de las cosas. Leche y miel son dulzura, delicias de una intimidad recuperada<sup>18</sup>.

La liturgia mientras detecta el arquetipo de la transformación y unión teándrica hace experimentar “la tierra donde mana leche y miel” a través de simbolismos acuáticos y del imaginario alimentario. Aquí el lenguaje forma parte del lenguaje eucarístico en vista de una transformación del hombre en Cristo. El hombre se *convierte*, en la eucaristía, verdaderamente en *eso que come*. El fundamento cristológico se entrelaza con lo vivido antropológico hasta la corporeidad del hombre. La liturgia sacramental debe ser leída también a la luz de estas indicaciones que muestran la conexión entre el tiempo del rito y el tiempo del cumplimiento, entre cuerpo creyente y cuerpo de Cristo, ofrecido en sacrificio por nosotros. La abundancia de alimentos y la dulzura de la intimidad recuperada están representadas por la tierra prometida, don fecundo al cual solo se accede a través del *camino* sacramental. Solo aquel que desciende en el vientre del bautismo podrá experimentar la límpida dulzura de la alianza. Cada pacto se concluye con una comida festiva, tanto en la historia de la salvación como en la

---

<sup>17</sup> Para una síntesis del simbolismo de la leche y la miel y su uso ritual cfr. A. McGowan, *Ascetic Eucharists*, ps. 107 a 115.

<sup>18</sup> G. Borgonovo, “Venite mangiate il mio pane e bevete il vino che ho preparato per voi”, p. 29.

economía sacramental. Comer y beber es la consumación total, en vista de una alianza sin fin.

La eucaristía recoge y lleva a cumplimiento la experiencia originaria de proximidad y sensibilidad, se pone al servicio del sacramento en virtud de la construcción de la precepción, en el conjunto sinestésico de sus dinámicas. Se coloca como una estética de la presencia cristológica, bajo la especie del pan y vino, que se ofrecen para saborear, tocar, mirar, en su extrema fenomenalidad material y en su más alta simbología mística. La adquisición final está constituida por el hecho que la sacramentalidad de la eucaristía no puede ser separada de la verdad antropológica del cuerpo y del pan. Una comprensión estética de la sacramentalidad se ofrece como elemento adecuado que determina una cualidad general de su ejercicio, implica la antropología de la experiencia corpórea llamada a reconocer, actuar y celebrar esa presencia. La estética eucarística conduce a la 'sinestesia' de la revelación, a la precepción de los sentidos *abiertos* al cumplimiento del sentido de Dios sensible en Jesucristo que se vuelve alimento y bebida, alimento y comunión, fiesta y presencia, pero sobre todo el *sabor* del mundo que vendrá. Por esto mismo, en el pan eucarístico y en el vino de la alianza, alimentos principales del cristiano, se ofrece el rostro de una vida que espera la plenitud y la vive ya ahora.

La celebración eucarística exalta el sabor del mundo que vendrá, lo celebra esperando la visión cumplida. Pero los sentidos del cuerpo están ya llamados a reconocer la venida del Reino dentro de la necesidad de la carne, en el interior de la sabiduría del pan y en el misterio del vino ofrecido ya ahora para la fiesta que viene. Gusto y vista indican el significativo intercambio sacramental entre hoy y mañana escatológico. En el banquete celeste sucederá el pasaje cumplido del comer a la visión, a la contemplación del rostro de Dios. El *sensus fidelium* ha sabido expresar poéticamente esa esperanza en los versos del himno:

*Bone pastor, panis vere,  
Jesu, nostri miserere:  
Tu nos pasce, nos tuere,  
Tu nos bona fac videre  
In terra viventium.*

## LA MESA EN EL *QUIJOTE*

*Silvia C. Lastra Paz* \*

“«Permitid que se traiga un poco de agua; y lavaos los pies, y descansaos debajo del árbol. Traeré entretanto, un bocado de pan, y fortaleceréis vuestros corazones: después pasaréis adelante»” (Gn 18, 4-5).

“Corrió Abraham también a la vacada tomo un ternero tierno y gordo, y lo dio a un mozo, el cual se apresuró a aderezarlo. Después, tomó un requesón y leche y el ternero que había aderezado, y se lo puso delante: mientras comían, el se quedó de pie junto a ellos, bajo el árbol” (Gn 18, 7-8).

Cervantes, mediante la plurivocidad discursiva de su texto, realiza una configuración ficcional ‘intencional’ sustentada en una organización social asimétrica, la monarquía pos-feudal, inherente a una dispar condición estamental, clerecía / nobleza / villanía / mendicidad –espejo de la verdad histórica– enriquecida por una plusvalía simbólica: el ideal caballeresco-cortesano, y por un patrón modélico: la experiencia personal como proyecto-estímulo del ideal poético.

Esta forma oscilante de Historia y Poesía es inherente a la escritura cervantina, asentada en la poética horaciana, médula discursiva de la Modernidad primera, y plasmada en la permanente tensión temática y actancial de un imaginario múltiple y contradictorio entre el *SER* y el *PARECER*.

De este imaginario, mitificante y mitificador, fluye un tema: la comida, plasmado en un campo léxico muy amplio, desde la materialidad del consumo estamental hasta los modos o ejercicios de apropiación ‘del comer’.

La praxis o el comportamiento de los diversos personajes frente a los alimentos justifica mentar un imaginario constitutivo del *Quijote*, en dos dimensiones: la cultural, inherente a la tradición judeo-cristiana, y la cultural, inherente al mundo clásico, de Platón a Cicerón, y a los Humanistas, de Marsilio Ficino a Erasmo. Ambas dimensiones resignifican *el comer como un modo dialogal de ser hombre*. Esta praxis dialogal en la centralidad del comer compartido requiere un objeto, tótem material de esta equiparación del compartir igualitario: la mesa.

---

\* Dra. en Letras. Universidad Católica Argentina. Centro de estudios en Literatura Comparada “María Teresa Maiorana”.

En el mundo del Renacimiento hay una voz que hace del compartir dialogo y sustento material, el medio esencial para construir un modelo de hombre pleno, esta voz es la de Baldassare de Castiglione, quien con su libro *El Cortesano* reactualizó y optimizó el ideario referido. Así el Simposio o Convivio del mundo cortesano exige: *participantes* tratados como iguales, una *mesa con comida y bebida* acordes a sus integrantes, un trato social conformado en *modales* de consideración y respeto, *diálogos* simétricos que denoten el saber escuchar y el saber hablar, *risas* y empatía ante las opiniones ajenas, y un *tiempo* moroso de disfrute.

Estas son las exigencias que en *El Cortesano* constituyen la introducción imprescindible del texto para construir, desde el marco convivial, un ideal de vida:

“(…) la costumbre de los caballeros de aquella casa era irse luego, para la duquesa, adonde, entre otras muchas fiestas y músicas que continuamente allí se usaban, algunas veces se proponían algunas sutiles quisiones, y otras se inventaban algunos juegos ingeniosos, a la voluntad agora del uno y agora del otro, (...)”.

La orden dellos era esta: que luego, llegados todos delante de la duquesa, se asentaban a la redonda, cada uno a su placer o como le cabía, y al asentar poníanse ordenadamente un galán con una dama hasta que no había más damas, porque casi siempre eran más ellos. Después, como le parecía a la duquesa se regían, (...)”, Primer Libro, Capítulo 1 (2008: 62, 64).

En las tensas estrategias discursivas de Cervantes los valores conviviales del *Cortesano* se rescriben archi e hipotextualizados por una geminación de motivos bíblicos (la hospitalidad veterotestamentaria y los ritos litúrgicos), de prácticas discursivas (el diálogo argumentativo), de perfiles identitarios (los personajes en sus estamentos), de problemáticas ficcionales (verdad histórica frente a idealidad poética, proyecto individual frente a ideario general).

En consecuencia, dentro del macro relato *Quijote*, es posible reconocer micro secuencias, que plena o parcialmente llevan adelante el soporte convivial alimentario.

Plenamente, las siguientes micro secuencias:

1. La comida del cura y el canónigo de Toledo, dedicada al diálogo literario entorno a los libros de caballerías y las comedias lopescas (I, 48-49):

A este punto de su coloquio llegaban el canónigo y el cura, cuando adelantándose el barbero, llegó a ellos y dijo al cura:

-Aquí, señor licenciado, es el lugar que yo dije que era bueno para que, sesteando nosotros, tuviesen los bueyes fresco y abundoso pasto.

-Así me lo parece a mí- respondió el cura.

Y diciéndole al canónigo lo que pensaba hacer, él también quiso quedarse con ellos, convidado del sitio de un hermoso valle que a la vista se ofrecía. Y así por gozar del como de la conversación del cura, de quien ya iba aficionado, y por saber más por menudo las hazañas de don Quijote, mandó a algunos de sus criados que se fuesen a la venta que no lejos de allí estaba, y trujesen della lo que hubiese de comer, para todos, porque él determinaba de sestear en aquel lugar aquella tarde (I, 48: 526).<sup>1</sup>

2. La estadía de don Quijote y Sancho en la casa del caballero don Diego de Miranda, conocido como el caballero del Verde Gabán (II, 16-18):

Con los referidos atavíos, y con gentil donaire y gallardía, salió don Quijote a otra sala, donde el estudiante le estaba esperando para entretenerle en tanto que las mesas se ponían; que por la venida de tan noble huésped quería la señora doña Cristina mostrar que sabía y podía regalar a los que a su casa llegasen. (II, 18: 709)

Fuéronse a comer, y la comida fue tal como don Diego había dicho que la solía dar a sus convidados: limpia, abundante y sabrosa; pero de lo que más se contentó don Quijote fue del maravilloso silencio que en toda la casa había, que semejaba un monasterio de cartujos. Levantados, pues, los manteles, y dadas gracias a Dios y agua a las manos, don Quijote pidió ahincadamente a don Lorenzo dijese los versos de la justa literaria (II, 18: 712).

3. La mesa ducal de recibimiento suntuario pero burlón a don Quijote y Sancho (II, 30 -33):

(...) entraron a don Quijote en una sala adornada de telas riquísimas de oro y de brocado; seis doncellas le desarmaron y sirvieron de pajes, todas industriadas y advertidas del duque y de la duquesa de lo que habían de hacer, y de cómo habían de tratar a don Quijote, para que imaginase y viese que le trataban como caballero andante (II, 31: 815).

Vistióse don Quijote, púsose su tahalí con su espada, echóse el mantón de escarlata a cuestras, púsose una montera de raso verde que las doncellas le dieron, y con este adorno salió a la gran sala, adonde halló a las doncellas puestas en ala, tantas

---

<sup>1</sup> Todas las citas textuales se realizan por la edición indicada en las referencias bibliográficas. También se deja constancia que el subrayado o resaltado en estas mismas citas corresponde a la intencionalidad de este trabajo.

a una parte como a otra, y todas con aderezo de darle agua a las manos; la cual le dieron con muchas reverencias y ceremonias.

Luego llegaron doce pajes con el maestresala, para llevarle a comer, que ya los señores le aguardaban. Cogieronle en medio, y lleno de pompa y majestad le llevaron a otra sala, *donde estaba puesta una rica mesa con solo cuatro servicios*. La duquesa y el duque salieron a la puerta de la sala a recibirle, y con ellos un grave eclesiástico (...). Hicieronle mil cortes comedimientos, y, finalmente, cogiendo a don Quijote en medio, se fueron a sentar a la mesa.

*Convidó el duque a don Quijote con la cabecera de la mesa*, y aunque él lo rehusó, las importunaciones del duque fueron tantas, que la hubo de tomar. El eclesiástico se sentó frontero, y el duque y la duquesa a los dos lados.

A todo estaba presente *Sancho, embobado* y atónito de ver la honra que a su señor aquellos príncipes le hacían (II, 31: 816-817).

4. La comida asilvestrada de Sancho, gobernador en huída, con su otrora vecino de aldea, el moro Ricote (II, 54):

Hízolo así Sancho, y hablando Ricote a los demás peregrinos, se apartaron a la alameda que se parecía, bien desviados del camino real. Arrojaron los bordones, quitáronse las mucetas o esclavinas (...).

Tendiéronse en el suelo, y haciendo manteles de las yerbas, pusieron sobre ellas pan, sal, cuchillos, nueces, rajas de queso, huesos mundos de jamón, que si no se dejaban mascar, no defendían el ser chupados. Pusieron asimismo un manjar negro que dicen que se llama *cabial*, y es hecho de huevos de pescados, gran despertador de la colambre. No faltaron aceitunas, aunque secas y sin adobo alguno, pero sabrosas y entretenidas. Pero lo que más campeó en el campo de aquel banquete fueron seis botas de vino, que cada uno sacó la suya de su alforja; (...).

Comenzaron a comer con grandísimo gusto y muy de espacio, saboreándose con cada bocado, que le tomaban con la punta del cuchillo, y muy poquito de cada cosa, y luego al punto, todos a una, levantaron los brazos y las botas en el aire (II, 54: 992-993).

En todos estos casos se cumplen consumadamente los rasgos conviviales esenciales: lentitud temporal, simpatía e interés por el otro, avidez alimentaria, equiparación de los interlocutores, mesa centralizadora y diálogo fluido. También, en todos estos, se añade un rol principal: un conductor de la conversación por la estimación o curiosidad que genera en los otros: don Quijote o Sancho respectivamente.

Parcialmente, la mesa está presente en:

1. La colación con los cabreros, marco del discurso quijotesco acerca de la Edad de Oro (I, 11):

(...) y, tendiendo por el suelo unas pieles de oveja, aderezaron con mucha priesa su rústica mesa y convidaron a los dos, con muestras de muy buena voluntad, con lo que tenían. *Sentáronse a la redonda de las pieles seis dellos*, que eran los que en la majada había, habiendo primero con groseras ceremonias *rogado a don Quijote que se sentase sobre un dornajo, que vuelto del revés le pusieron*. Sentóse don Quijote, y quedábase Sancho en pie para servirle la copa, que era hecha de cuerno. [...]

No entendían los cabreros aquella jerigonza de escuderos y de caballeros andantes, y *no hacían otra cosa que comer y callar, y mirar a sus huéspedes*, que con mucho donaire y gana, embaulaban tasajo como el puño. Acabado el servicio de carne (ciertos tasajos de cabra), tendieron sobre las zaleas gran cantidad de bellotas avellanadas, y juntamente pusieron un medio queso, más duro que si fuera de argamasa. No estaba, en esto, ocioso el cuerno, porque andaba a la redonda tan a menudo –ya lleno, ya vacío como arcaduz de noria–, que con facilidad vació un zaque de dos que estaban de manifiesto (I, 11: 111-113).

2. La comida de apaciguamiento en la Venta servida a Alonso Quijano antes de su discurso de Las Armas y las Letras (I, 37):

Ya en esto llegaba la noche, y por orden de los que venían con don Fernando había puesto el ventero diligencia y cuidado en aderezarles de cenar lo mejor que a él le fue posible. Llegada, pues, la hora, *Sentáronse todos a una larga mesa como de tinelo*, porque no la había redonda ni cuadrada en la venta, y *dieron la cabecera y principal asiento, puesto que él lo rehusaba, a don Quijote, el cual quiso que estuviese a su lado la señora Micomicona, pues él era su guardador*. Luego se sentaron Luscinda y Zoraida, y frontero dellas don Fernando y Cardenio, y luego el cautivo y los demás caballeros, y al lado de las señoras, el cura y el barbero. Y así cenaron con mucho contento, y *acrecentóseles más viendo que, dejando de comer don Quijote*, movido de otro semejante espíritu que el que le movió a hablar tanto como habló cuando cenó con los cabreros, *comenzó a decir* (...) (I, 37: 417-418).

3. La estadía de don Quijote y Sancho en la casa del nuevo matrimonio, constituido por Basilio y Quiteria, luego de haber burlado al rico pretendiente Camacho (II, 22):

Grandes fueron y muchos los regalos que los desposados hicieron a don Quijote (...). El buen Sancho se refociló tres días a costa de los novios, (...).

Finalmente, tres días estuvieron con los novios, donde *fueron regalados y servidos* como cuerpos de rey (II, 22: 742, 744).

4. La mesa ofrecida, a don Quijote y Sancho, por las damiselas que juegan a recrear el mundo de las Églogas (II, 58):

Juntáronse en aquel sitio más de treinta personas, todas bizarramente de pastores y pastoras vestidas, y en un instante quedaron enteradas de quiénes eran don Quijote y su escudero, de que no poco contento recibieron, porque ya tenían dél noticia por

su historia. Acudieron a las tiendas, hallaron las mesas puestas, ricas, abundantes y limpias; *honraron a don Quijote dándole el primer lugar en ellas; mirábanle todos, y admirábanse de verle.*

Finalmente, alzados los manteles, *con gran reposo alzó don Quijote la voz, y dijo: (...) (II, 58: 1024)*

5. Los manjares ‘de camino’ compartidos por don Quijote y Sancho con unos caballeros (II, 59):

Los dos caballeros pidieron a don Quijote se pasase a su estancia a cenar con ellos, que bien sabían que en aquella tienda no había cosas pertenecientes para su persona. *Don Quijote*, que siempre fue comedido, *condescendió con su demanda* y cenó con ellos; quedóse *Sancho* con la olla (de uñas de vaca o manos de ternera cocidas con garbanzos, cebollas y tocino) con mero mixto imperio; *sentóse en cabecera de mesa, y con él el ventero*, que no menos que Sancho estaba de sus manos y de sus uñas aficionado (II, 59: 1031).

6. La comida servida en honor de don Quijote por Antonio Moreno en su casa de Barcelona (II, 62):

Comieron aquel día con don Antonio algunos de sus amigos, *honrando todos y tratando a don Quijote como a caballero andante*, de lo cual hueco y pomposo, no cabía en sí de contento. Los donaires de Sancho fueron tantos, que de su boca andaban como colgados todos los criados de casa y todos cuantos le oían (II, 62: 1054).

7. La comida de fonda de don Quijote y Sancho con Álvaro de Tarfe, personaje del falso *Quijote*, la continuación apócrifa de Avellaneda (II, 72):

*Llegóse en esto la hora de comer*; comieron juntos don Quijote y don Álvaro. Entró acaso el alcalde del pueblo en el mesón, con un escribano, ante el cual alcalde pidió don Quijote, por una petición, de que a su derecho convenía de que don Álvaro de Tarfe, aquel caballero que allí estaba presente, declarase ante su merced como no conocía a don Quijote de la Mancha, que asimismo estaba allí presente, y que no era aquel que andaba impreso en una historia intitulada: *Segunda parte de don Quijote de la Mancha*, compuesta por un tal de Avellaneda, natural de Tordesillas (II, 72: 1124-1125).

Estos siete casos, si bien mantienen la centralidad de la mesa con vituallas, no conservan la morosidad de su transcurrir, la gratuidad común del interés por todos los participantes, ni plenamente el carácter dialógico, pues la centralidad de la palabra *monologante* es exclusivamente de don Quijote y la comida es siempre un *tributo* a su persona, es decir son muestras de hospitalidad, agasajo y reverencia.

Al concluir esta recategorización de micro secuencias se perciben dos situaciones de mesa – palabra – alimentos compartidos: la convivial plena, la comida como *festejo*, y la convivial parcial, la comida como *hospitalidad*.

El *festejo* supone compartir dialógicamente mantel, palabra y alimento para enriquecerse mutuamente con el conocimiento del otro y el descubrimiento de uno mismo. Es una experiencia que, en su transcurrir, nos enriquece al asumir al otro como alteridad y al brindarme como otredad.

La *hospitalidad* supone agasajar o agradecer al otro lo que es o lo que ha hecho por nosotros. Es una experiencia unidireccional donde uno, ocupa la centralidad por sus actos y por ende es el poseedor de la palabra, y los demás, en reconocimiento de esta centralidad, hacen silencio de escucha y ofrecen vituallas de reconocimiento o apaciguamiento.

En el *festejo*, don Quijote y Sancho son participantes de una mesa común con otros: el canónigo de Toledo, el cura de aldea y el pastor Eugenio o don Diego de Miranda y su hijo, o los duques y su capellán, o Ricote y sus amigos, e interactúan en los ritos de la mesa al unísono con los demás, según su propia intrahistoria y sus propios comportamientos estamentales.

Por el contrario, en la *hospitalidad*, don Quijote y Sancho, juntos o individualmente, ocupan la centralidad jerarquizada de la palabra poseída y del homenaje gestual recibido de los otros: ya los cabreros, ya las parejas configuradas en la Venta, ya QUITERIA y Basilio, los campesinos agradecidos, ya las damitas lúdicas, ya los caballeros curiosos y lectores, ya el señor barcelonés, ya el personaje plagiado.

Evidentemente, el texto construye dos modalidades de ‘apropiación del comer’, el Festejo y la Hospitalidad, inherentes dilemáticamente al crecimiento en experiencia personal como proyecto de vida de sus dos actantes principales, quienes cuanto más dialogales más crecidos, cuanto más reverenciados más inmovilizados en la trampa de sus sueños o en la amargura de sus límites: la caballería aborrecida o la ínsola abandonada.

Soporte de la praxis de la mesa es también la preocupación por la materialidad del consumo estamental.<sup>2</sup> La naturaleza o la originalidad, la

---

<sup>2</sup> Para una apreciación específicamente antropológica de la comida como consumo simbólico, diferenciador estamental, remitimos a nuestro artículo “Los mundos del

escasez o la profusión del alimento son muy importantes en el *Quijote*, pues diferencian y enriquecen a los personajes y sus ‘modus vivendi’. Existen micro secuencias transmutadas en marcaciones biográfico-alimentarias, donde el alimento se muta en consumo símbolo de estado personal o social, siempre en soledad. Desaparece la mesa compartida y el marco dialógico para subrayar el carácter de mero soporte material de una existencia en tensión por deseos desmesurados o por frustraciones alienantes. Estas son:

1. La alimentación del viejo hidalgo Alonso Quijano, deseante caballero joven y triunfador (I, 1):

Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lantejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, *consumían las tres partes de su hacienda* (I, 1: 32-33).

2. La magra comida en la Venta por parte de un hidalgo que desea ser armado caballero (I, 2):

Pusiéronle la mesa a la puerta de la venta, por el fresco, y trújole el huésped una porción de mal remojado y peor cocido bacallao y un pan tan negro y mugriento como sus armas; pero *era materia de grande risa verle comer*, porque, como tenía puesta la celada y alzada la visera, no podía poner nada en la boca con sus manos, si otro no se lo daba y ponía, y así, una de aquellas señoras servía desde menester. Mas al darle de beber, no fue posible, ni lo fuera si el ventero no horudara una cana, y puesto él un cabo en la boca, por el otro le iba echando el vino; y todo esto lo recibía en paciencia, a trueco de no romper las cintas de la celada (I, 3: 46-47).

3. La comida inusual del ‘roto’ Cardenio (I, 24):

-Si tienen algo que darme a comer, por amor de Dios que me lo den; (...).

Luego sacaron Sancho de su costal y el cabrero de su zurrón, con que satisfizo el Roto su hambre, *comiendo lo que le dieron como persona atontada*, tan apriesa, que no daba espacio de un bocado al otro, pues *antes los engullía que tragaba*; y en tanto que comía, *ni él ni los que le miraban hablaban palabra* (I, 24: 245).

4. La comida ofrecida por el frustrado pastor Eugenio (I, 52):

Esta es la historia que prometí contaros; si he sido en el contarla prolijo, no seré en serviros corto: cerca de aquí tengo mi majada, y en ella *tengo fresca leche y muy sabrosísimo queso, con otras varias y sazonadas frutas*, no menos a la vista que al gusto agradables (I, 52: 549).

---

*Quijote*” (*Cultura Económica*, XXXIV, 91, junio 2016, 23 – 32), en especial pp.28 a 30.

5. El avituallamiento sin medida para la supuesta boda de Camacho (II, 20):

Los cocineros y cocineras pasaban de cincuenta, todos diligentes y todos contentos. En el dilatado vientre del novillo estaban doce tiernos y pequeños lechones, que, cosidos por encima, servían de darle sabor y enternecerle. *Las especies de diversas suertes* no parecía haberlas comprado por libras, sino *por arrobas*, y todas estaban de manifiesto en una grande arca. Finalmente, el aparato de la boda era rústico; pero *tan abundante*, que podía sustentar a un ejército.

Todo lo miraba Sancho Panza, y todo lo contemplaba, y de todo se aficionaba (II, 20: 728).

6. Los manjares solitarios y negados a Sancho ‘Gobernador’ (II, 47,49, 51, 53):

Cuenta la historia que desde el juzgado llevaron a Sancho Panza a un suntuoso palacio, adonde en una gran sala estaba puesta una real y limpiísima mesa; y así como Sancho entró en la sala, sonaron chirimías, y salieron cuatro pajes a darle aguamanos, que Sancho recibió con mucha gravedad.

Cesó la música, sentóse Sancho a la cabecera de la mesa, *porque no había más de aquel asiento, y no otro servicio en toda ella*. (...) Levantaron una riquísima y blanca toalla con que estaban cubiertas las frutas y mucha diversidad de platos de diversos manjares; (...). Iba a probarle Sancho; pero antes que llegase a él ni le gustase, ya la varilla había tocado en él, y un paje alzádole con tanta presteza como el de la fruta (II, 47: 928-929).

7. El comer fortuito de perdedores, Tosilos, Sancho y Quijote (II, 67):

Rióse el lacayo, desenvainó su calabaza, desalforjó sus rajadas, y sacando un panecillo, él y Sancho se sentaron sobre la yerba verde, y *en buena paz compañía despabilaron y dieron fondo con todo el repuesto de las alforjas*, con tan buenos alientos, que lamieron el pliego de las cartas, solo porque olía a queso. (...) Y levantándose después de haberse sacudido el sayo y las migajas de las barbas, antecogió al rucio, y diciendo a Dios, dejó a Tosilos y alcanzó a su amo, que a la sombra de un árbol le estaba esperando (II, 66: 1091).

Todos estos alimentos en soledad o en cavilación abstraída ante otros son muestras de tristeza, de inseguridad, de frustración, de prepotencia, de hartazgo, de dolor respectivamente. Los sujetos de la acción perciben en la materialidad del alimento una forma ‘de estar en el mundo’, un mundo donde su capacidad dialógica, es decir su capacidad de estar en una mesa, esta interrumpida por ofuscación, Cardenio o Leandro, por presunción, Camacho o Sancho, por ensimismamiento, Alonso Quijano o el lacayo Tosilos.

Finalmente, el ciclo completo y complejo de mesa y comida configuran en el *Quijote* un *Ritual de Humanidad*, en el cual el campo actancial invade el campo existencial pues para SER en el mundo, *hay que estar en la mesa*, perorando a través del PARECER de los otros.

Referencias Bibliográficas:

- CASTIGLIONE, Baldassare de (2008), [1528-1534]. *El Cortesano*. Traducción de Juan Boscán, con prólogo y notas de Ángel Crespo. Madrid, Alianza Editorial.

- CERVANTES, Miguel de (1980), [1605-1615]. *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición, introducción y notas de Martín de Riquer. Barcelona, Planeta.

## EL ALIMENTO, LO VACÍO Y LO LLENO

*Miguel Espeche\**

### **El primer alimento**

Sin la ternura del contacto con la madre, la leche ofrecida al lactante sería sólo proteína desangelada. La tibieza, la piel, el arrullo y la mirada de la madre transforman la ingesta del recién nacido en un acto sacramental, en el que la leche es un elemento esencial, pero no el único.

Ese primer alimento tiene todos los elementos de un auténtico banquete. El cielo y la tierra se unen en un acto de afecto profundo que imprime amor y beatitud en el alma del chiquito, a la vez que los elementos más prosaicamente nutricios hacen lo suyo en clave biológica. Dos dimensiones, en un sólo acto, abrazadas por ese embeleso fundante.

En ese primer banquete, la cruda corporeidad va cobrando significación humana, los sentidos del niño se van ordenando y la pulsión vital, sin palabras en el principio, va abriéndose de a poco al universo de relación (un yo, un tú), dando nombre y sentido a aquello que, con ojos de ignorancia, se podría confundir con la “mera” biología del alimento.

Así son las cosas: el alimento, sin el amor que vincula, no alimenta. De hecho, décadas atrás, en alguna sala de neonatología norteamericana intentaron ofrecer leche a los recién nacidos a través de máquinas diseñadas a tal efecto. Eran épocas en las que comenzaba el encandilamiento con la automatización de todo. El juego consistía en homologar lo humano al diseño de la industria y lo que ocurrió en aquella sala es algo por muchos conocido: los chiquitos se murieron, tras una agonía cruel, por más que la leche entraba en su tracto digestivo. No los recibió la calidez del abrazo, sino el frío de la máquina que procuraba llenarlos con lo que suponían que necesitaban. Pero con eso no alcanzó, faltaba algo más...

---

\* Psicólogo y psicoterapeuta dedicado a las áreas vinculares, educativas, comunitarias empresariales e institucionales. Autor de “Penas de amor” y “Criar sin miedo”.

### **El “algo más” del alimento**

Hay un comer para no morir, y hay un comer para vivir, para humanizar. El primero va en línea con aquellos que idearon la máquina de lactancia o los que perciben la cuestión de la alimentación sólo como un territorio de proteínas, lípidos y demás. Se trata de una ingesta para evitar la desnutrición y la muerte: una ingesta de supervivencia. En nada se desmerece esa dimensión, pero, como decíamos antes, no es suficiente.

La segunda forma de percibir al acto de alimentarse es la que va más allá del evitar la muerte y permite darle cause a un deseo palpitante de existencia, para transformarlo en afecto, en vínculo, en cultura, en símbolo, en palabras y, sobre todo, en motivo para celebrar la existencia de manera compartida.

Se trata de una dimensión de la nutrición tenida en cuenta desde una perspectiva esencial, que evoca la beatitud aquella, la primordial, en brazos de la madre. Es un comer y un beber de banquete, de comunión, de deleite o de agradecimiento. Genera ganas, alegría, como aquellos comensales de “La fiesta de Babette” tras haber sido honrados con manjares impensados.

Podríamos hacer una quizás extraña comparación de lo antedicho con un pasaje bíblico. Cuando Dios hizo al hombre, primero lo creó de barro. Ese barro no fue suficiente para definir su condición, pero sentó base. Tras darle la forma (el cuerpo), Dios sopló y con ese aliento completó Su obra. El Hombre así se hizo Hombre y allí comenzó la historia.

Ese soplo es el mundo al que nos referimos como el “algo más” que hace a la cuestión del alimentarse. Es por esa dimensión que el hálito vital es, también, una forma del alimento que acompaña de manera esencial a lo que se sirve en el plato o en el vaso ubicado sobre la mesa. Se percibe, por ejemplo, en el hecho de que en derredor de las mesas los hombres, mujeres y niños han compartido no solamente la comida, sino las palabras, las imágenes, los afectos y los lazos que les dan pertenencia y sentido.

Los valores culturales, los cuentos, los intercambios y conversaciones, se dan alrededor de los alimentos (la mesa, los festividades, banquetes, costumbres y ceremonias). Ese “algo más” que antes representaba el arrullo materno, hoy se traslada a lo que rodea el alimento que comeremos, con todo un lenguaje que expresa la intuición respecto de lo sagrado que subyace en ese acto.

### **La necesidad y el deseo**

La idea de comer y de beber en nuestra cultura consumista generalmente sugiere una visión de vacío a ser llenado. Nos “falta” el alimento y esa falta es compensada por la ingesta. Es la idea del que consume, que sacia su sed y hambre a través de la “in-corporación” de aquello que necesita y que le es provisto por el “afuera”. El estómago vacío se llena del alimento, y así se logra el cometido de seguir viviendo.

Desde esta perspectiva es lógico pensar que el ser humano, como condición que lo identifica, sería un ser vacío a ser llenado: un sujeto de necesidad por sobre cualquier cosa. El vacío sería, en ese caso, el motor del mundo humano, siendo la *necesidad* el elemento que toma del mundo los elementos imprescindibles para la sobrevivencia. El vacío, como ocurre en el mundo físico, aspira, toma, succiona, para poder compensar su condición carente y, digámoslo, mucho de lo humano se percibe de esa manera en diversos ámbitos, como el político, social, económico, etc.

La vida así planteada ofrece un escenario en el que el existir es un eterno contrarrestar la Nada, huir de un “Cero” que, multiplicado por cualquier número, da cero por resultado. El fondo de nuestra identidad sería una ausencia, no una presencia, lo que convoca a la angustiada búsqueda de aquello que tape el pozo eterno que subyace a nuestra naturaleza. Debemos alimentarnos para cubrir esa necesidad, esa ausencia de ser, esa sospecha de que nuestra raíz está habitada por un insondable pozo, que pide y pide para sí, desde su nada absoluta.

Un ejemplo de cómo se simboliza esta visión de lo que somos, y en particular en lo que hace al alimento que “llena” el vacío, es la imagen del vampiro. Imposibilitado de generar su propia sangre, voraz y desesperado, vacío de vida real, succiona la sangre ajena, amparado en la noche y en su condición de muerto vivo. El conde Drácula, pobre, está condenado al latrocinio hemático dada su incapacidad de contactar su propia fuente vital y, por esa causa, sentirse vacío de todo. Depende de aquello que los humanos producen durante el día, él, que no puede ubicarse bajo la luz del sol sin desaparecer.

## La fuente del deseo

La misma historia de nuestra condición puede relatarse desde el lugar del deseo, de las ganas, de la fuerza vital que emerge, como el agua de una fuente, desde un lugar fecundo, aunque misterioso, que va buscando lazos y caminos para desplegarse.

Esa idea remite a aquella premisa de la psicología que dice que en el Aparato Psíquico no existe la *nada*, que todo es un *algo*. Si la madre no está, el bebe no percibe “mamá no está”, sino “siento miedo” o “siento angustia”, es decir, la percepción se da desde lo que vivencia en términos de lo que “es” o lo que “hay”, no desde lo que falta.

Se da toda una visión de lo humano muy distinta cuando apuntamos al deseo como aquello que surge de una fuente ligada a un misterio generoso que dona vida, y no tenemos tan en cuenta a la necesidad como motor ansioso de la existencia. Deseamos vivir, desplegar nuestra abundancia vital, desarrollar y organizar con otros esa fuerza pulsional que tenemos, y desde ese emerger hacemos lo que hacemos.

Así visto, lo que nos guía es lo que abunda, no lo que nos falta. El deseo de vivir es eso: un deseo, y como tal es una cifra, no un cero.

¿En qué cambian las cosas cuando vemos nuestro existir desde el deseo y no desde la necesidad?

En lo que hace a la alimentación, digamos que en principio salimos del rol de consumidores y pasamos a ser comensales que comparten los alimentos. Nos corremos de la mirada del ser vacío, carente, voraz y vampírico, para encontrarnos en la dimensión del alimento como vehículo de nuestra humanidad más plena, a ser desarrollada en clave de relación con el Otro. Veamos un ejemplo de cómo el territorio de la necesidad, cuando es la única visión de lo que nos motoriza, atenta contra la salud y nos encarcela en el rol de demandantes. El ejemplo es sencillo: la música y la idea del amor de relación. En tal sentido, digamos que desde que la sociedad nuestra se empezó a llamar a sí misma “sociedad de consumo”, todas las canciones de amor se transformaron en canciones de necesidad, en las que el “Te necesito” y el “I need you” eran como un himno que hablaba de síndromes de

abstinencia más que de amor en plenitud. El modelo de nutrición amorosa era el del ser vacío a ser llenado por el otro, quien a su vez también se percibía como vacío y pretendía ser llenado por el otro... y así las cosas.

Sabemos que las relaciones que florecen se dan desde un amor que surge y se encuentra con el amor del otro, para generar un tercer lugar: el vínculo, que propone fecundidad. Uno ama por lo que le surge del corazón, no por lo que le falta en clave de “hueco existencial” a ser llenado por el otro, en una simbiosis inviable.

Ver a jóvenes y no tan jóvenes como seres vacíos y “necesitantes”, débiles y agobiados por su aridez, cantando “sin vos no soy nada”, es la mejor manera de crear una cultura de consumidores que estimulen la economía de la masividad y deambulen en la inmadurez en clave de shopping.

No es gratuito este ir y venir desde el terreno del alimento más literal al terreno del amor vincular, apuntando a las diferentes formas que tenemos los humanos de alimentarnos. Hay un hilo conductor que une los diferentes territorios y, junto al barro del que estamos hechos, también señalamos lo imprescindible de aquello que sopla desde un lugar amoroso, rico, dadivoso.

Visto así, podemos salir de esa idea de un origen de pozo negro succionador, voraz, que nos pide ser llenado para saciar su absoluta necesidad. Mirar nuestra vida desde la fuente de vida, y no desde el hueco de la nada, nos permite evocar la bienvenida de aquel arrullo del primer alimento, en el que recibíamos la leche no solamente desde el cuerpo de nuestra madre, sino desde su deseo de ser y hacer ser, ese misterio generoso que nos lanzó a vivir, no para un mero evitar la muerte, sino para que despleguemos la fuerza de nuestra vitalidad y así escribir una historia fecunda, en la que nos nutrimos y nutrimos al otro, compartiendo la abundancia del mundo, sentados en derredor de la mesa que nos convoca.



## COMER Y BEBER EN “LA FIESTA DE BABETTE”

### Una lectura teológica

Luisa Zorraquín\*

*La fiesta de Babette*, es uno de los *Siete cuentos góticos* que Isak Dinesen publicó en 1934.<sup>1</sup> En 1987 fue llevado al cine por el director danés Gabriel Axel.<sup>2</sup> En 1988 la película consiguió el Oscar a la mejor película de habla no inglesa y esto la catapultó a la fama. En este artículo nos referimos a la historia y a los diálogos tal como aparecen en el film.<sup>3</sup>

#### El comienzo: una vida austera

La acción transcurre a mediados del siglo XIX en un pequeño poblado sobre la costa de Jutlandia, Dinamarca, un lugar apartado y solitario. Allí un pastor luterano ha formado una pequeña comunidad con fuertes lazos fraternos y solidarios en una atmósfera de gran austeridad según estrictos preceptos luteranos.

El pastor tiene dos hijas muy bellas, Martina y Filipa, así llamadas en homenaje a Martín Lutero y Felipe Melanchton, los cuales son mencionados expresamente al comienzo del film como inspiradores de la comunidad. Las hermanas, atraen las miradas de todos, pero permanecen solteras como fieles colaboradoras de su padre: viven por y para su misión, lo acompañan en la liturgia, asisten a los pobres. La vida de las hermanas transcurre en estabilidad monótona, sin mayores sobresaltos hasta que en un momento se

---

\* Licenciada en Teología y en Economía por la Universidad Católica Argentina. Casada, madre de 5 hijos.

<sup>1</sup> Karen Christence Blixen-Finecke (Dinamarca, 1885-1962) -autora del cuento, “La fiesta de Babette” luego llevado al cine- es más conocida por su pseudónimo literario Isak Dinesen.

<sup>2</sup> Gabriel Axel (Arhus, 1918) es un director de cine danés. A pesar de tener el reconocimiento de la crítica especializada por su brillante trayectoria, no se dio a conocer al gran público hasta el estreno de *La fiesta de Babette* (1987), que consiguió el Oscar a la mejor película de habla no inglesa, en 1988, el Premio especial del Jurado en Cannes, 1987 y el Premio Bafta, en 1989, a la mejor película extranjera.

<sup>3</sup> Las frases que figuran “entre comillas” son textuales del film.

ve perturbada por la visita de dos hombres “del extranjero”. Primero, Lorens, un oficial del ejército sueco despierta el amor de Martina, pero debe resignarse a no comprometerse porque su padre afirma que tiene a ella y su hermana en su ministerio como “sus manos derecha e izquierda”. Un tiempo después visita el pueblo el “papista” –así lo llama el Pastor- Achille Papin, famoso tenor francés que, terminando su carrera, viaja por Dinamarca en busca de solaz. Papin, deslumbrado por la bellísima voz de Filipa, ofrece darles lecciones y termina enamorándose de ella. También es rechazado y vuelve a Francia solo y apesadumbrado.

### **El puritanismo como ausencia de tono vital**

El film no deja lugar a dudas del trabajo y la devoción, tanto del pastor como de sus hijas, en pos del desarrollo espiritual de la comunidad. Las hijas en particular se muestran siempre pacientes y bondadosas, compasivas y atentas con los que sufren. Es palpable que han sido educadas en la idea de una dedicación exclusiva –una consagración- a la vida religiosa que las hace vivir una existencia cuasi monástica. Sin embargo, este ascetismo tan buscado, no está visto como una renuncia a algo hermoso y grandioso en sí sino como el apartarse de algo pecaminoso y de poco peso: “En la comunidad el amor humano y el matrimonio eran considerados asuntos triviales, sólo una ilusión” nos hace saber el relator. Pese a ello las hermanas sienten dolor por la renuncia a sus respectivos amores, dolor que permanece a pesar del paso del tiempo, aunque trocado en una suerte de nostalgia.

Luego de la muerte del pastor, sus hijas pasan a tomar el papel de autoridad en materia religiosa. Ellas dirigen el culto, restringido a la lectura de la palabra y la oración, y cumplen a la perfección el rol de acompañantes espirituales: son las que escuchan las tribulaciones de los demás miembros, los aconsejan y llevan a sus corazones tristes la esperanza de la vida futura y del perdón de Dios. Asimismo, una parte importante de su ministerio consiste en visitar a los pobres y enfermos y llevarles alimento y consuelo.

Esta vida de servicio y amor tiene sin embargo una nota disonante: se desenvuelve en un ambiente donde la nota más sobresaliente es una cierta ausencia de tono vital. Desde el punto de vista teológico es preciso recordar que para Lutero el pecado original ha destruido totalmente la bondad originaria del hombre creado a imagen y semejanza del creador. La gracia no coopera con la naturaleza, sino que la cubre como un manto, pero el fondo del hombre, lo interior, está corrupto y no puede ser redimido. Esto resulta

en una desconfianza primigenia hacia todo lo creado. No extraña entonces, que el puritanismo de la comunidad resulte en una negación y rechazo total de la capacidad sensitiva; su mensaje es en el fondo que lo material, lo corporal, es de alguna manera impuros. A modo de síntesis magnífica, el film pone el acento en la anulación del sentido del gusto. Desde el principio se nota que no hay alegría ni en el comer ni en el beber. La comida de la comunidad es simple y espartana: sopa de pescado, pocas legumbres, nada de dulces ni sal. Una comida nutritiva pero insípida e incolora. Esta ausencia de tono vital conduce al hastío, al cansancio y en última instancia a una suerte de aspereza entre los miembros de la comunidad.

### **Llega Babette**

Casi veinte años después, en el año 1871, ya muerto el pastor, una mujer francesa toca a la puerta de las hermanas en medio de una terrible tormenta. Es portadora de una carta del músico Papin. Las hermanas leen la carta donde Papin, afirmando que nunca ha podido olvidar su amor por Filipa, pide a ambas que den alojamiento a esta mujer. Les informa que ha perdido a su hijo y a su marido en la guerra civil francesa y que, siendo ella misma amenazada de muerte, busca refugio en esas tierras. Babette, de ella se trata, se queda a vivir con las hermanas sin goce de sueldo, a cambio de casa y comida.

Desde el primer momento los espectadores percibimos en ella un misterio. No en vano, al empezar el film, el relator nos hace saber que “la presencia de Babette en la casa de las dos hermanas solo puede explicarse por las zonas ocultas del corazón”. Esas zonas ocultas son las que iremos descubriendo a medida que transcurre la película.

El primer misterio es que no se sabe nada de su vida pasada, sólo que ha debido huir de Francia y que, según dice Papin en la carta a las hermanas: “sabe cocinar”. Atento a ello, Babette queda a cargo de la comida, tanto la de la casa donde ahora sirve a las hermanas, como de la de los enfermos y pobres de la comunidad a las que ellas atienden. Pequeños detalles nos hacen ver que Babette va poco a poco cambiando la vida de las hermanas. En primer lugar, y pese a tener una boca más para alimentar, se encuentran de pronto con más dinero: Babette es una gran administradora. Otra información que nos llega muy sutilmente por conversaciones entre la gente del pueblo es que: “Babette es inteligente”. La mujer es además muy servicial y sonriente, contrastando con la seriedad puritana de la comunidad. La comida

mejora notablemente a pesar de los paupérrimos ingredientes que continúan siendo básicamente los mismos. El secreto reside en que se los elige con cuidado y cariño y se los cocina y combina con arte supremo, añadiendo una nota de dulzura a esa vida tan espartana. Gracias a que Babette se dedica a cocinar, limpiar y servir la vida de las hermanas se suaviza y se hace más comfortable.

Otra nota importante que vale la pena destacar es que Babette habla muy poco, sólo en el transcurso del film se puede ir percibiendo su profundo dolor sufrido en silencio. En una escena de importancia retrospectiva, uno de los hombres del pueblo le pregunta si piensa retornar a Francia. Ella contesta que la única cosa que la une con Francia es un billete de lotería que una fiel amiga le compra todos los años. Su vida es allí en Dinamarca. Así transcurren catorce monótonos años.

Durante ese tiempo la vida en la comunidad fundada por el pastor comienza a desgastarse: hay peleas y recriminaciones entre los miembros; hay fastidio y cansancio. Los pecados de la juventud salen a relucir y muchos los reviven con angustia; la muerte está más cercana y hay temor a la condenación eterna. Todos han envejecido y la vida adquiere una cualidad áspera y seca. Las hermanas no saben cómo poner fin a las rencillas. El anuncio de que próximamente se cumplirán los cien años del nacimiento del pastor parece encender una luz de esperanza con la sola mención del simple festejo que se hará, como siempre, con una austera cena y café a la que invitarán a todos los seguidores.

### **Lotería y preparativos**

Unos meses antes del 15 de diciembre, fecha del aniversario, llega una carta anunciando que Babette ha ganado la lotería. El premio son diez mil francos, una verdadera fortuna. Ante este golpe de suerte, las hermanas consideran inminente que Babette vuelva a Francia y se lamentan en privado. Pero, sorpresivamente, Babette les hace un pedido: desea contribuir al festejo del nacimiento del pastor con una “verdadera comida francesa”. Ella pagará los gastos con el dinero de la lotería. Las hermanas dudan. Finalmente, ante la insistencia de Babette acceden.

Babette viaja hacia la ciudad cercana más importante a fin de encargarse a Francia los ingredientes. Durante su corta ausencia, las hermanas comienzan a vislumbrar lo difícil que les será vivir sin ella si, como piensan, Babette elige volver a su tierra natal haciendo uso del dinero del premio.

Sin saber nada de lo que piensan las hermanas, nuestra protagonista regresa al pueblo y junto con ella empiezan a llegar las vituallas para la fiesta, entre ellas una tortuga viva, codornices y otros ingredientes exóticos, amén de vinos y licores.

En una escena que sirve para mostrar cuán hondo ha calado en la comunidad la espiritualidad puritano-luterana nos anunciamos de que las hermanas ven en estos ingredientes tan poco comunes una impronta demoníaca. “Ahora estamos expuestos a los peligrosos poderes” afirman. Para ellas todo esto tiene la apariencia de “una cena embrujada”. Temerosas, se preguntan qué deben hacer, si seguir adelante con la fiesta o cancelarla.

Consultando con la comunidad, entre todos toman una decisión: aunque asustados por lo que consideran ocasión de pecado asistirán a la comida para no ofender a Babette a quien aprecian. Sin embargo se juramentan comer pero sin gozar: “Será como si nunca hubiéramos tenido el sentido del gusto”, afirman.

## La fiesta

Llega por fin el gran día. El festejo se inicia con una ceremonia religiosa en la que los asistentes cantan una canción cuyo estribillo dice: “jamás le darías una piedra al niño que pide pan”. Lejos están de saber que esto se hará realidad en ellos en más de un sentido. El film puede leerse como una alegoría de la última cena. A continuación, enumeramos seis puntos de contacto que brotan de esta lectura.

1. *Fiesta*. Es una cena en la que, a la manera de la Pascua judía, se celebra una fecha fundacional, en este caso el nacimiento del pastor. Al mismo tiempo es una cena de acción de gracias (*eucharistein*). Esta acción de gracias es doble: la primera y más obvia es la acción de gracias por la vida del pastor, pero la segunda, mas importante y significativa, es la acción de gracias de Babette hacia las hermanas por haberla hospedado todos estos años.

2. *Los doce*. Los comensales son doce, número eucarísticamente significativo y mencionado expresamente en el film. Este número se logra a partir de una circunstancia inesperada. Los invitados originales son once pero Lorens, el oficial sueco que en su juventud se había enamorado de una de las hermanas, es ahora un importante general y se encuentra cerca visitando a su

tía, una de las invitadas. Enterado de la fiesta, pide ser incluido en la celebración y es aceptado.

3. *“He deseado ardientemente comer esta pascua con vosotros”*. La fiesta se ha transformado para Babette en un vehículo de revelación. El film muestra la profunda necesidad que ella tiene de darse a conocer. Cuando las hermanas dudan en autorizar la cena, Babette se pone de pie y les ruega: “¿Alguna vez les he pedido algo? Escuchen mi súplica, viene del corazón.” Así como Jesús termina de revelarse en su misterio pascual, la fiesta dice a la comunidad quién es Babette. En este sentido Babette se asemeja al Maestro en la escena del lavatorio de los pies. Si bien ella no participe de la comida, sino que está detrás de la escena, es el personaje principal, el que hace que la cena sea posible. Babette dirige todos y cada uno de los pasos y siendo servidora es la máxima autoridad.

4. *Última cena*. Babette capta perfectamente la situación de aspereza por la que atraviesa la comunidad. Intuye que el remedio pasa por humanizar la vida. Hacerla más humana es darle un rol a los sentidos, sometidos y anulados con voluntad de hierro por los puritanos. De ella es la idea de la comida “a la francesa” y en un gesto de suprema caridad –amor- gasta todo su dinero en ello. Por ello es verdaderamente una “última cena”. No podrá repetirse.

5. *Transformación*. Babette regala una magnífica comida francesa a personas que no desean recibirla y que no son capaces de apreciarla. El film tiene en este sentido una sensibilidad “juánica” ya que juega con el doble nivel de comprensión. Los espectadores vamos comprendiendo, al contemplar los preparativos y sobre todo –como explicaremos seguidamente- a través de las palabras del General, la verdadera dimensión de la comida. Los miembros de la comunidad en cambio no pueden captar que están degustando prácticamente la mejor comida y bebida del mundo [la francesa] de la mano del mejor chef de su época. Añaden a esta incapacidad, producto de su medio cultural y espiritual, un voto de permanecer insensibles a la comida y bebida alegando razones religiosas: Uno de los comensales sentencia antes de acudir a la fiesta: “Como en el casamiento de Caná la comida no tiene ninguna importancia”. La frase es de por sí irónica ya que es bien patente que en Caná no se habla de la comida despectivamente y por cierto el vino tiene la mayor importancia.

Pero ocurre una verdadera conversión (*metanoia*). Estas personas que arrastran viejos rencores y rencillas se transforman. Hacia el final de la cena comienzan a admitir sus faltas pasadas y a pedirse perdón mutuamente. Las conversaciones podrían rondar lo caricaturesco sino tuvieran como trasfondo la “infancia espiritual” (cfr. Lc 18,17). Cada uno de ellos se vuelve como niño y este tema culmina cuando salen afuera en plena noche, tropezando en la nieve, y tomándose de la mano comienzan a hacer una ronda y a cantar.

### **El General como “evangelista”**

El general cumple un rol fundamental durante la cena. Los miembros de la comunidad que habían acordado comer sin gozar también habían acordado *no hablar* sobre la comida. Esta negación al habla es sorprendente y a la vez profundamente perceptiva del poder de las palabras. Antes de la comida concuerdan en que no dirán *ni una palabra sobre la comida o la bebida*. Una de las mujeres de la comunidad resume lo que piensan: “La lengua, ese extraño pequeño músculo, ha hecho grandes cosas, pero también es fuente de maldad y veneno. Usaremos nuestras lenguas para rezar y dar gracias por todo lo que significó [el pastor] para nosotros”.

El general, que ha conocido el mundo y ha comido en grandes restaurantes, sirve de “voz” para los que no se permiten expresarse y de “traductor” hacia el espectador de los magníficos manjares. Como no forma parte de la comunidad y nada sabe del pacto secreto entre ellos, va describiendo los platos y los ingredientes profundamente impresionado por la comida. Asimismo, también puede apreciar la calidad de las bebidas en su justa dimensión. Los demás simplemente gozan en silencio. Imposible no hacerlo. El clímax llega con el plato principal. Allí, ante un plato llamado “codornices en sarcófago” el general revela haberlo comido en París, en el *Café Anglais* relatando que la chef era una mujer, una consumada artista en la cocina “capaz de transformar una comida en un asunto amoroso que no hace distinción entre el apetito corporal y el espiritual.” Él es entonces quien, de algún modo, descubre para los demás el sentido que tiene esa comida: dar amor, dando lo mejor de sí mismo.

En el misterio pascual, la cruz y las palabras de la última cena están unidas intrínsecamente. Sin las palabras pronunciadas sobre el pan y el vino, la cruz sería una ejecución romana más; una de las tantas que había en la época de Jesús. Y sin la cruz, las palabras no tendrían peso ni comprensión. Los evangelistas unen ambas cosas y se convierten así, en portadores de un

*euangelion*, una buena noticia. Algo similar ocurre aquí. Sin las palabras del general, los miembros de la comunidad no hubieran terminado de captar el misterio de esa cena ni el don que les ha hecho Babette.

Pero el rol del General no se limita a eso. A través de lo que dice, va traduciendo a palabras los sentimientos y sentidos de los comensales juramentados al silencio. Precisamente su rol parece en cierta forma el de un “logoterapeuta”: un auténtico sanador por la palabra. Al final pide pronunciar pide pronunciar un pequeño discurso. Comienza repitiendo uno de los salmos favoritos del pastor, versículos que ahora cobran nueva vida: “La piedad y la verdad se han encontrado. La justicia y la dicha se abrazarán entre sí” (Sal 85, 8) pero luego le agrega su propio pensamiento que de alguna manera resume toda su vida: “Sabemos lo que es el miedo, pero nuestra elección no tiene importancia. Llega el momento en que nuestros ojos son abiertos y nos damos cuenta de la piedad infinita, que debemos aguardar: La piedad no impone condiciones, todo lo que hemos elegido nos ha sido concedido y hemos recibido hasta lo que hemos rechazado”.

El General que ayuda a la transformación de la comunidad resulta él mismo transformado. Su vida actual, exitosa pero mundana, lo ha ido llenando de un hastío existencial. Cuando está preparándose para la comida, el film lo muestra en diálogo con su yo de la juventud. Allí pronuncia la sentencia del Cohelet: “Vanidad, todo es vanidad”. Y a continuación le dice a su yo joven: “He encontrado todo lo que soñaste y dejé satisfecha tu ambición. Pero ¿con qué objeto? Tendrás que demostrarme que mi decisión fue la correcta”. Durante la cena, el general comprende que ha recorrido el arco completo de las posibilidades y que Dios, en su misericordia – misteriosa, por cierto- le ha dado “hasta aquello que había rechazado.”

Y al final, al despedirse una vez más y tal vez para siempre dice a su amada: “Cada minuto de la vida estaré con Ud. Cada día que me sea concedido, cada noche estaré con Ud., no con mi cuerpo, eso no tienen importancia, pero sí con mi alma. *Porque esta noche he aprendido que en este hermoso mundo nuestro todo es posible*” (el subrayado es mío). Parece proponerle un misterioso desposorio espiritual.

### **La tempestad calmada**

Hacia el final de la cena el general le dice a su tía a quien había acompañado: “Buena comida tía, ¿no?”. Y ella, que es anciana y sorda le responde: “Sí, se calmó la tempestad”, en una síntesis a la vez irónica y genial

de la transformación profunda operada en los corazones de los comensales. La atmósfera de la comunidad ha cambiado: por primera vez los asistentes se permiten mostrar sus sentimientos. Los enemigos se reconcilian y los matrimonios se reencuentran en un ambiente de gran ternura. Terminada la cena, los miembros de la comunidad salen afuera y bajo el cielo estrellado, hacen una ronda y cantan una de las canciones religiosas que tanto gustaban al difunto pastor. De algún modo es como si se hubiera gestado una refundación de la comunidad.

Al quedarse solas, las hermanas por lo general absolutamente indiferentes al paisaje y a la naturaleza comentan mirando el cielo estrellado: “Las estrellas se acercaron. Quizás lo hagan todas las noches.” Es una unión cósmica, unión con la creación producto de la felicidad que sienten al ver a la comunidad unida. Y agregan: “quizás no habrá nieve este año”. Todo parece posible, aún en Dinamarca en pleno invierno. Al entrar a la casa, sin embargo, comienza a nevar. No habrá milagros. Lo único verdaderamente importante es el amor.

### **¿Católico?**

Hasta donde he podido saber no hay indicios de que la autora del cuento, Karen Blixen, haya tenido especial apreciación por el catolicismo. Pero sin duda en su crítica implícita al luteranismo hay un destello de apreciación por la forma de vida católica. Es importante resaltar que la fiesta está preparada por Babette, una chef parisina y aunque el film no lo afirma expresamente, católica, ya que, aunque pasan los años Babette nunca participa de las celebraciones litúrgicas de la comunidad y por otro lado en todas las escenas siempre luce en su pecho una cruz muy simple de madera, lo que hace de ella una “papista”.

Hay una escena muy reveladora del choque de las dos cosmovisiones religiosas, la católica y la luterana que se produce cuando llegan los ingredientes desde Francia, y Babette está en la cocina ordenando las provisiones. Martina, una de las hermanas, se acerca horrorizada y le señala una botella: “¿Es vino?”, le pregunta. A lo que Babette contesta que sí y muy orgullosa menciona el nombre del vino señalando la cosecha y la bodega, datos que obviamente no significan nada para Martina pero que muestran que Babette es completamente inocente respecto de la visión puritana hacia el alcohol que tiene la comunidad.

En el marco de la piedad luterana, lo que llama poderosamente la atención a la mirada católica, es la ausencia de vida sacramental. En particular, hay una escena en la que las dos hermanas intentan convencer a una pareja de ancianos que sus pecados de juventud les han sido perdonados. Allí se ve con patente claridad la falta de un signo eficaz de la gracia. La escena lleva a suponer que previamente la pareja ha “confesado” a las hermanas alguna falta grave. La hermana que conversa con el hombre le habla de la misericordia de Dios. La otra hermana que está con la mujer la invita a contemplar “el cielo” y leer allí el signo de su perdón. Ambas hermanas transmiten devoción y piedad, pero sin embargo la escena desnuda una gran nostalgia por el sacramento de la reconciliación. La escena reveladora, a su vez, del poder de este sacramento tan poco comprendido en nuestra cultura actual.

Por otro lado, observamos que la comida y la bebida son, en cambio, signo eficaz de la gracia, gracia que transforma y libera al modo del pan y el vino en la eucaristía. Un mensaje central del *film* es precisamente que las “cosas”, los bienes materiales, son buenos en su dimensión ontológica y pueden servir de vehículo de la gracia, son capaces de ser signo eficaz de la gracia. En este sentido hablamos de sacramentalidad de las cosas, es decir que el mundo invisible se deja conocer a través de las cosas visibles. O más precisamente, como afirma Menke, sacramentalidad significa que dos realidades distintas están relacionadas entre sí de tal manera que la segunda expresa la primera en la medida en que ella, la segunda, es ella misma.

### **Un banquete escatológico**

Desde el principio, hay una nota escatológica que se deja traslucir sobre todo en las canciones que canta la comunidad: las mismas hablan de la Jerusalén Celestial y la mirada parece puesta más en la vida eterna que en la presente. Lo escatológico se potencia en la cena. La superabundancia y prodigalidad propia de los tiempos mesiánicos está presente en la comida. Cuando las hermanas se enteran que vendrá el general, se acercan preocupadas a Babette ya que no saben si alcanzará la comida. Ella les dice que no se preocupen, que alcanzará para todos. Lo que sigue recuerda las palabras de Isaías: *El Señor de los ejércitos ofrecerá a todos los pueblos sobre esta montaña un banquete de manjares suculentos, un banquete de vinos añejados, de manjares suculentos, medulosos, de vinos añejados, decantados* (Is 25,6). Y también: *Todos comieron hasta saciarse y se recogieron doce canastas* (Mc 6, 42-43).

Otra nota en este sentido viene dada por lo exótico de los ingredientes, por ejemplo, uvas frescas ¡en el invierno en Dinamarca! Por último, al mejor estilo de Caná, el vino tampoco se acaba.

**Conclusión: Habiendo amado a los suyos los amó hasta el fin**

Podríamos preguntarnos qué es lo que transforma: ¿es el amor de Babette y su entrega? ¿es su arte exquisito? ¿es la comida? ¿es la fiesta entendida como encuentro de los corazones? Es todo eso y más también.

El sentido profundo del film se nos revela recién al final cuando luego de la cena las dos hermanas tienen una breve conversación con Babette. Allí le agradecen la comida y le dejan saber que ellas comprenden que Babette regresará a Francia haciendo uso del premio. Entonces se produce el siguiente diálogo:

Babette: En París, yo era chef del *Café Anglais*... [muchos comensales acudían a cenar] Allí yo era capaz de hacerlos felices dando lo mejor de mí misma.

Hermanas: ¿Cuándo partes para Francia?

B: Ya no regreso a París. Nadie me espera allá. Están todos muertos y no tengo dinero.

H: ¿Y los diez mil francos?

B: Los gasté todos.

H: ¿Cómo es posible?

B: En el *Café Anglais* una comida para diez costaba diez mil francos...

H: ¡No debiste darnos todo lo que tenías!

B: No lo hice sólo por ustedes...

H: Ahora serás pobre el resto de la vida.

B: Una artista nunca es pobre. Achille Papin solía decir: “A través del mundo suena un profundo llanto del corazón del artista que dice: «Denme la oportunidad de ofrecer lo mejor de mí mismo»”.

H: Pero este no es el fin Babette, ¡en el paraíso serás la gran artista que Dios quiso que fueras! (Las hermanas la abrazan). ¡Cómo encantarás a los ángeles! (Se deja abrazar).

El gesto de Babette reviste en sí mismo una entrega profunda de lo mejor de sí. Y no hay duda de que su entrega artística, de por sí generosa y ejecutada con absoluto virtuosismo, está acompañada por el gesto magnífico –magnificencia como virtud– de acompañarlo con el gasto de todo el dinero. *Esto último es lo que le da al gesto su carácter absoluto, ya que no hay ninguna posibilidad de repetirlo.* En este sentido, y siempre continuando con

*Luisa Zorraquín*

la lectura alegórica, este gesto es similar al de la entrega en la cruz: una vez y para siempre.

Babette ha amado hasta el fin.