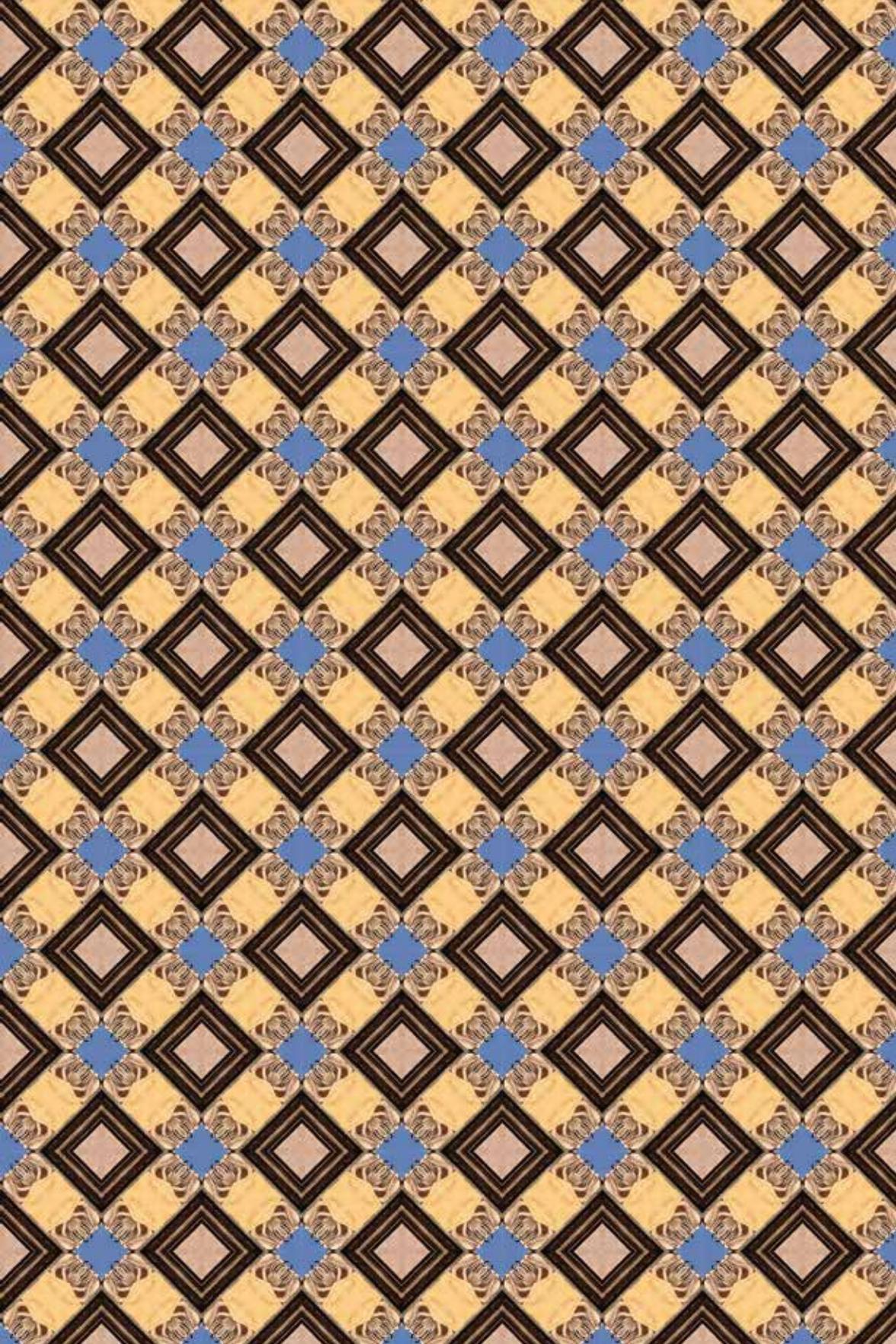
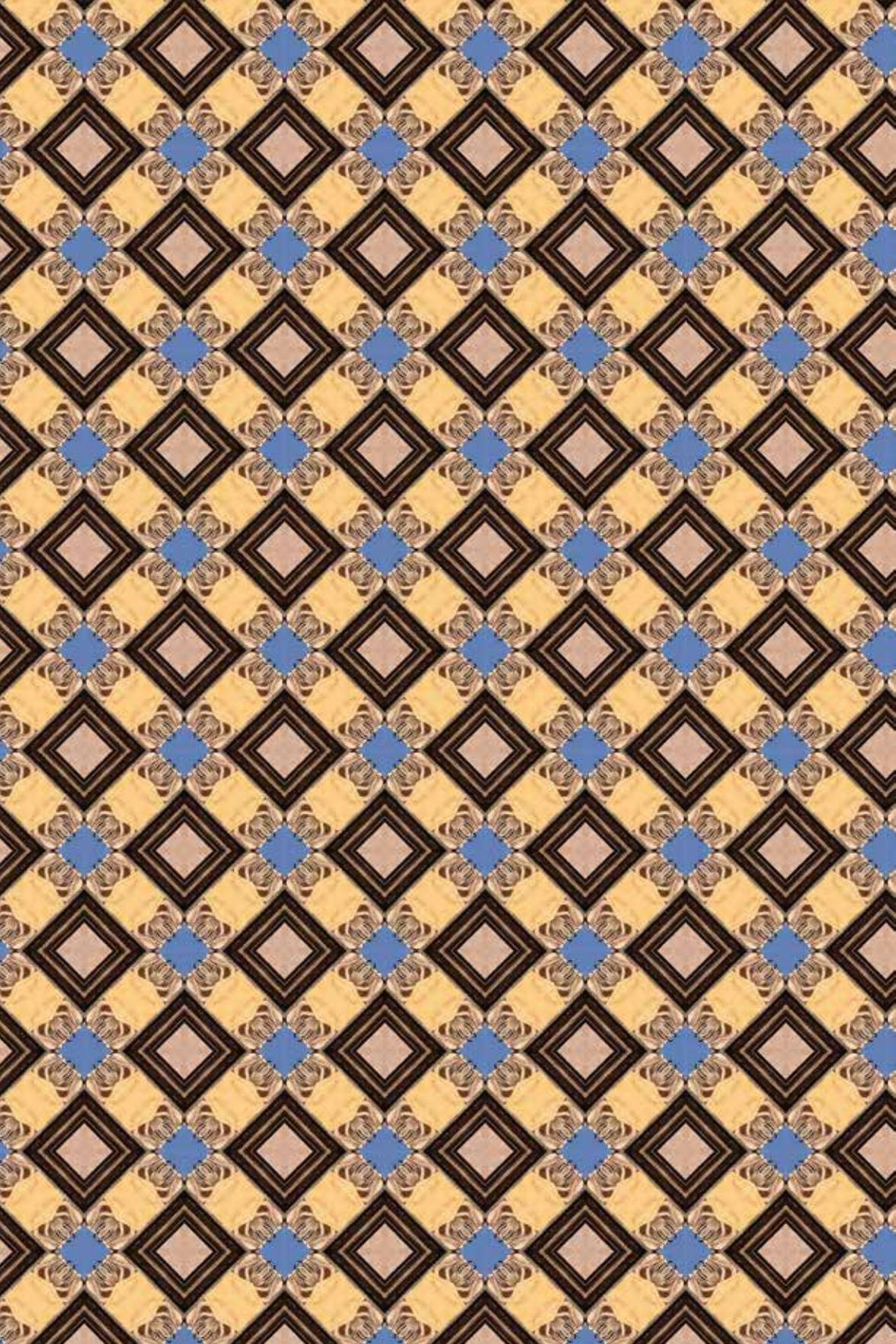


FESTIN DEL DESEO HACIA UNA TEOLOGÍA ALIMENTARIA

Ángel F. Méndez Montoya







FESTÍN DEL DESEO

Hacia una teología alimentaria





DIRECTOR

Juan Manuel Escamilla González Aragón



COMITÉ EDITORIAL

G.G. Jolly, José María Llovet A., Alonso Rodríguez, Diego I. Rosales,
Oswaldo Gallo-Serratos, Stefano Santasilía, Ignacio Quepons, Natalia Stengel



CONSEJO EDITORIAL DE LA BIBLIOTECA DE FILOSOFÍA

Roberto Ochoa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México

Eduardo González Di Pierro, UMSNH, México

Ángel Francisco Méndez Montoya, Universidad Iberoamericana, México

Carlos Mendoza-Álvarez, Boston College, EUA

Ignacio Quepons Ramírez, Universidad Veracruzana, México.

Virginia Aspe Armella, Universidad Panamericana, México

Antonio Ziri6n Quijano, UNAM, México

Juan Carlos Pereda Failache, UNAM, México

Jean Robert, Universidad La Salle, México †

Carlos DÍaz Hernández, Universidad Complutense, España

Diana E. Ibarra Soto, Instituto Tecnol6gico de Monterrey, México

James Alison, Imitatio

Stefano Santasilía, Universidad Aut6noma de San Luis PotosÍ, México.



CONSEJO TÉCNICO

Rosario Rangel, Atilio Bustos González, Margarita Ontiveros



JEFA DE REDACCIÓN:

Tania Yáñez

FESTÍN DEL DESEO
Hacia una teología alimentaria

Ángel F. Méndez Montoya



Ángel F. Méndez Montoya

Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria

© 2022. Todos los derechos reservados por Aliosventos Ediciones AC.

Segunda edición, 2022.

Colección Biblioteca de filosofía

Aliosventos Ediciones AC. Cardenal 32, Zibatá, El Marqués,

Querétaro, 76269. Teléfono: 442 467 8838.

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra –por cualquier medio– sin el permiso previo y por escrito del editor.

Diseño de portada: Ma. Teresa Camacho Sandoval y Juan Antonio García Trejo

Imagen de portada: "El milagro de compartir" de Enrique Carrasco Alcántara

Cuidado editorial: Juan Manual Escamilla y Ximena Peinado Fabregat

Diseño Editorial: Juan Antonio García Trejo

ISBN: 9798443162874

ISBN: 9798443164151

Producido, con amor, en México y Reino Unido.

Impreso en varias latitudes:

México, Estados Unidos, Reino Unido,

Francia, España, Italia, Japón.

CONTENIDO

COMER EL CIELO	7
Juan Villoro	
PREFACIO	13
AGRADECIMIENTOS	15
NOTA DEL TRADUCTOR	19
INTRODUCCIÓN	21
Discurso alimentario: superposición de temas	
CAPÍTULO 1	33
La elaboración del 'mollí' y el proceso de creación de una teología alimentaria	
CAPÍTULO 2	61
Saber/sabor: el sentido del gusto y el eros cognitivo	
CAPÍTULO 3	91
Ser alimentado: la importancia de la cuestión alimentaria	
CAPÍTULO 4	125
Compartir el cuerpo de Cristo y la teopolítica de la superabundancia	
CONCLUSIÓN	167
Notas alimentarias: Los prolegómenos de un discurso eucarístico	
NOTAS	173

COMER EL CIELO

Juan Villoro

En 1929, el escritor y periodista español Julio Camba publicó *La casa de Lúculo o El arte del buen comer*, donde se define como glotón de calidad y revisa los menús de Europa. Ahí comenta: “En realidad, todas las cocinas han tenido un origen religioso, y el más modesto matarife de los que, aquí o en Chicago, directa o indirectamente abaten reses para nuestro consumo, descienden en línea recta de aquellos grandes sacerdotes que se las sacrificaban a la divinidad”. Camba aspiraba a que sus páginas suculentas convirtieran la lectura en una forma de la comunión.

Su plural apetito dependía del ajo, la pimienta y otros condimentos, pero también de la gastrosfía de Jean Anthelme Brillat-Savarin, jurista que en tiempos de la Ilustración demostró que la cocina no sólo es una experiencia física, sino mental. Autor de *Fisiología del gusto o Meditaciones de gastronomía trascendente*, Brillat-Savarin entendió que se come por necesidad (ningún cocinero sazona mejor que el hambre), pero también que uno de los mayores privilegios de la especie humana consiste en beber sin tener sed.

El jurista que decidió legislar el gusto redefinió la gastronomía y hacia 1930 fue homenajeado de una manera que podría parecer pedestre pero tiene profunda significación: un queso fue bautizado con su nombre. En Francia, el queso ha representado la identidad en la diversidad. Si no, recordemos la célebre pregunta del general De Gaulle: “¿Cómo se puede gobernar una nación que tiene 246 variedades de quesos?”

Brillat-Savarin fue primo del utopista Charles Fourier y no es exagerado pensar que algunas ideas sobre el Nuevo Mundo Amoroso surgieron de los convivios familiares donde los guisos se interiorizaban: cada rebanada producía una conjetura; la sociedad soñada por el utopista ya se anunciaba en el sabor de los platillos.

Equipado con la *Fisiología del gusto* y su voraz apetito, Julio Camba supo que algunas ingestas surgen por desesperación (“el primer francés que se

comió un caracol no era, ciertamente, un epicúreo, sino un hambriento”) y otras dependen de sistemas de creencias (“En España, país de moros, de judíos y de cristianos, el cerdo ha tenido, durante mucho tiempo, un carácter tan simbólico como real. [Se prohibía o] se lo comía no sólo para saborearlo sino para hacer una profesión de fe”). Como el cerdo es apetecible, el pecado ha sido tan degustable como la devoción.

En la mesa confluyen los requisitos de la supervivencia y de la cultura. Al comer, el ser humano piensa, comulga. En este sentido, todo banquete es religioso.

Sin embargo, en los albores del siglo XX Camba desconfió del futuro culinario. Su libro apareció entre dos guerras mundiales, en un ámbito de deshumanización que lo llevó a decir: “Preveo que en el transcurso de muy pocas generaciones el arte de comer habrá sido enteramente sustituido por la ciencia de nutrirse”.

Por fortuna, el defensor de la glotonería literaria se equivocó de cabo a rabo. Es cierto que la comida rápida vulgariza lo que nos llevamos a la boca y que los alimentos chatarra atentan contra la salud, pero la gastronomía perdura de muy distintos modos, desde los comales vernáculos que reproducen recetas ancestrales hasta las espumas de los chefs moleculares. Además, se da mayor importancia al origen de los productos y al efecto que tienen en el cuerpo. La demanda de vegetales orgánicos, libres de pesticidas y fertilizantes; de carne sin hormonas ni antibióticos, o de pescados sin mercurio; así como las dietas alternas de la gastronomía vegetariana o vegana, y los alimentos que prescindan de gluten, reflejan la progresiva conciencia respecto al arte de comer.

Nada de esto sería posible sin la conversación pública. Desde hace un par de décadas, los chefs se han convertido en líderes de opinión que debaten en los más diversos foros. Lo que antes era tema exclusivo de la guía *Gault Millau* o los restaurantes con estrellas Michelin, hoy es de interés general. En la Feria Internacional del Libro de Guadalajara pocas conferencias rivalizan con las que se refieren al impacto cultural de los fogones, y, de manera emblemática, el encuentro Mesomérica, convocado por el chef Enrique Olvera, se celebró en el Auditorio Blackberry, que antes sólo llenaban las potestades del rock.

La relevancia actual de la cocina depende del insaciable paladar del ser humano, que se topó con América cuando buscaba una ruta para conseguir especias, y de la comercialización que domina la sociedad de mercado. Pero también estamos ante un triunfo intelectual, fraguado por nutriólogos, cocineros, periodistas y artistas como el catalán Antoni Miralda, creador de piezas comestibles, o su paisano Ferran Adrià, gurú de la cocina molecular que se ha presentado en Documenta, santuario del arte contemporáneo.

La comida siempre ha importado, pero la discusión sobre la comida importa más que nunca. En este estimulante marco aparece *Festín del deseo. Hacia una teología alimentaria*, excepcional libro de Ángel Méndez Montoya.

La formación interdisciplinaria del autor resulta ideal para estudiar un tema que es, en sí mismo, ejemplo de mezclas y combinaciones. En su calidad de bailarín y coreógrafo, Méndez Montoya domina la gramática del cuerpo; como doctor en Teología Filosófica por la Universidad de Virginia y habiendo escrito este libro en calidad de académico en residencia en la Universidad de Cambridge, entiende el significado profundo de la comunión, y en su condición de hermano laico de la Orden de Predicadores, comunica los hallazgos del espíritu. *Festín del deseo* es digno de su título. Una celebración del intelecto y los sentidos, que analiza y despierta el gozo.

En esta obra transdisciplinaria, los saberes se mezclan al modo de los ingredientes que contagian su esencia a fuego lento. Escrita originalmente en inglés, bajo el título de *Theology of Food: Eating and the Eucharist*, se concentra en el momento decisivo de la liturgia católica, la eucaristía, banquete compartido con los fieles, donde el cuerpo de Cristo une simbólicamente a la comunidad.

En *Festín del deseo*, las historias sirven de preámbulo a las reflexiones metodológicas. Quien comparte una receta ejerce la forma más apetitosa del proselitismo. Como buen cocinero, Méndez Montoya ofrece consejos prácticos para preparar platillos y luego se adentra en la teología, que, al igual que la cocina, depende de fases, clasificaciones, divisiones y subdivisiones. Lo que se guisa y lo que se cree tienen un antes, un durante y un después.

De acuerdo con el autor, los ingredientes fundamentales de la teología alimentaria son dos: “El deseo de Dios de compartir la divinidad con la humanidad” y “El deseo del creyente de unirse a Dios en, y a través, de relaciones en la comunidad”.

La Creación merece ser vista como un banquete cósmico. En el “inconcebible universo”, como lo llamó Borges, la degustación representa un vínculo entre lo divino y lo encarnado. Conocemos a través del gusto. Por ello, el teólogo alimentario recuerda que las palabras “sabor” y “saber” tienen un origen etimológico común. Quien mastica, piensa. No es causal que hablemos de “rumiar ideas”.

Ludwig Feuerbach se sirvió de un juego de palabras en alemán para apoyar su filosofía materialista: “*Der Mensch ist was er isst*” (“El hombre es lo que come”). El refrán resulta atractivo por dos palabras que suenan igual, pero se escriben diferente. Sin embargo, la relevancia de la comida no se puede limitar a las vitaminas y proteínas que proporciona. De ser así, no habría otra

literatura sobre el tema que la Información Nutricional en el empaque de los alimentos.

“No sólo de pan vive el hombre”, dijo Jesús, estableciendo la doble gratificación que requiere el ser humano, la material y la espiritual. Durante la pandemia del coronavirus esto se volvió más evidente que nunca. Estar sano no bastaba para estar bien; el encierro y el aislamiento se soportaron gracias a satisfactores simbólicos. “Necesito una libra de arroz para vivir, y flores para saber que vivir vale la pena”, decía Confucio. Vivir en el mundo es inseparable de representar el mundo. La cultura es un vasto proceso de digestión, según confirma el aforismo con el que Paul Valéry resumió la relación entre el individuo y la tradición: “Originalidad: cuestión de estómago”. Ninguna obra surge al margen de otras. Somos tan peculiares y genuinos como lo que sabemos asimilar. Lo propio se alimenta de lo ajeno.

En la mesa confluyen las costumbres, la moral, las tentaciones, la tradición y los discursos de una época. Recordando a Roland Barthes, Méndez Montoya señala que la comida es un sistema de comunicación. Los distintos platillos (también llamados “tiempos”) conforman un relato que relaciona a los comensales. Al compartir el pan y la sal se sella un pacto. Baste pensar en los acuerdos políticos, económicos o matrimoniales que se han logrado gracias a un almuerzo.

“¿Qué significa exactamente ser cuerpo?”, pregunta el teólogo. Su interrogante es tan profunda que, por fortuna, no encontrará jamás una sola respuesta. El pensamiento complejo y transdisciplinario desplegado por Méndez Montoya conduce a un territorio donde la indagación racional roza lo inefable. Nuestro autor interroga el mundo en busca de certezas, pero también de más preguntas.

Esta operación intelectual es tan infinita como el proceso que describe. La comunión vincula lo interior con lo exterior, lo terreno y lo ultraterreno; tiende un puente del ser, entre lo decible y lo indecible. En el camino del individuo hacia Dios hay un “espacio de indeterminación”. La eucaristía busca llenar ese espacio para que la sustancia dialogue con aquello que es al margen de toda sustancia.

De manera convincente, *Festín del deseo* asocia la comunión con la gastronomía, pero en modo alguno se trata de un libro doctrinario. Sus reflexiones son de alto interés para cualquier persona interesada en los efectos culturales de la comida.

La vida interior activada por los sabores no necesariamente conduce a la fe. Un ejemplo son los afrodisíacos, que convierten la ingesta en el prólogo del erotismo; en este caso, la comida es un medio para otro fin, que se sacia corporalmente. Italo Calvino estudia el tema en su relato “Bajo el sol jaguar”

y le da un sesgo diferente: la comida también puede provocar un placer que se satisface a sí mismo, como sugiere el título de este libro.

La historia de Calvino se ubica en un convento de Oaxaca que ha sido transformado en hotel y donde una pared ostenta sugerentes retratos de una monja y de un sacerdote. El narrador viaja con su esposa. Llevan bastante tiempo juntos y pasan por un crepúsculo del deseo; los placeres que obtienen durante la estancia no derivan de la piel sino de la exuberante comida oaxaqueña: “Los primeros días esperé que el ardor creciente del paladar no tardaría en transmitirse a todos nuestros sentidos. Me equivocaba: esta cocina era sin duda afrodisíaca, pero en sí y por sí”. No era necesario pedir más: el estímulo llevaba a la saciedad. Esa experiencia permite que el narrador imagine una historia amorosa, estrictamente gastronómica, entre la monja y el sacerdote retratados en el hotel: ella prepara guisos de una “carnalidad sin límites” que él devora en estado de éxtasis. El afrodisíaco deja de ser un medio y se convierte en un fin, es decir, en un “festín del deseo”.

En su ensayo “La mesa y el lecho: Charles Fourier”, Octavio Paz aborda el legado del utopista que, como vimos, fue pariente de Brillant-Savarin. Ahí señala: “El erotismo es la pasión más intensa y la gastronomía la más extensa”. De manera significativa, ambas pasiones se funden “en una experiencia en la que el deseo simultáneamente nos revela lo que somos y nos invita a ir más allá de nosotros mismos para ser *otros*”.

La teología alimentaria se ocupa, precisamente, de ese “ir más allá” y registra las escalas que llevan de la degustación a la espiritualidad: “Desde la perspectiva eucarística, el sentido del gusto reina por encima de los demás sentidos, y también tiene primacía sobre el intelecto, llegando a ser una pre-gustación de la visión beatífica; el sentido del gusto revela la naturaleza profundamente erótico/agapéica de la cognición”, escribe Méndez Montoya. Como señalé antes, no exige que el lector profese la fe católica ni ve su libro como un camino de Damasco para crear conversos. También los agnósticos los ateos y los fieles de otras religiones son convidados a la fiesta. No estamos ante un texto pastoral, sino de conocimiento (eso sí, fundado en firmes creencias religiosas). En su incluyente concepción del saber, el ensayista no vacila en comparar la teología con el mole, que incluye 33 ingredientes y es ejemplo de lo uno y lo múltiple: “una gota de *molli* contiene al mundo en su conjunto”.

Festín del deseo ofrece divertidas anécdotas sobre el origen mítico del mole, protagonizadas por sor Andrea de la Asunción y fray Pascual Bailón en distintos conventos poblanos, analiza la novela *Como agua para chocolate* y establece significativos enlaces entre los alimentos terrestres y la conciencia humana.

Desde siempre, la cocina ha apostado por lo híbrido, por la fusión y la diversidad. Desde el punto de vista cultural, sumar lo diverso es un gesto ético. Esa convicción se demuestra de manera doméstica al combinar ingredientes en cualquier cocina. El proceso es tan insaciable que Ferran Adrià suele decir: “El mejor sabor es que todavía no existe”. Degustamos para saber, pero también para imaginar.

Al igual que las recetas, la alimentación es asunto de medida. El hambre desnute y la gula enferma. La abundancia buscada por la comunión no es la del exceso, sino la de la plenitud. Quien ha estudiado los fogones sabe que el fuego puede entibiar, pero también calcinar, del mismo modo en que las convicciones desprovistas de razón pueden cegar. La gastronomía y la teología conocen la relevancia de los equilibrios y las dosis. La vasta cultura de Ángel Méndez Montoya no lo lleva al empacho y su prosa jamás pierde sazón. La forma de este libro es fiel a su contenido.

Comer y comulgar, un vínculo entre lo profano y lo sagrado, zona de encuentro donde el placer es, en sí mismo, alimento, y donde se ejerce un peculiar misterio de la condición humana: hechos de polvo de estrellas, degustamos el cielo.

PREFACIO

Los alimentos, como todos sabemos, son de gran importancia. Muestran una compleja interrelación entre uno mismo y el otro; entre sujeto y objeto; entre apetito y digestión; entre estética, ética y política; entre naturaleza y cultura; entre la creación y la divinidad. Esta lectura de los alimentos, en particular, puede arrojar luz sobre lo que significa la práctica teológica, sobre por qué es tan relevante que la teología enfoque su atención tanto sobre cuestiones referentes a los alimentos como a la carencia de los mismos. Este libro, escrito desde una perspectiva católica, ve a Dios como superabundancia y como una instancia del compartir intratrinitario de amor, verdad, bondad y belleza que nutren. Dios, además, comparte sus dones con la creación y con la humanidad. La creación es un banquete cósmico, una red interdependiente de signos comestibles que participan del compartir nutricio de Dios. La encarnación es una continuación del compartir kenótico de Dios, que —en el banquete eucarístico— realiza una forma más radical de darse a través de transformarse en alimento con el fin de incorporar a la humanidad en el cuerpo de Cristo, el cual ya de por sí participa en la vida del cosmos y de la comunidad trinitaria. Debido a que los alimentos sí importan, la vocación de la teología es, por ende, ser “alimentaria”, con lo cual se reorienta la interdependencia de las comunidades humanas entre sí y la interdependencia entre la humanidad y la ecología, entre la creación en su conjunto y Dios.

A través de una mirada tanto a algunas prácticas culturales y materiales como a narrativas centradas en los alimentos, este libro crea un diálogo que construye un discurso eucarístico multifacético, argumentando que los alimentos no son “sólo comida”. Sin embargo, considerando que esta investigación ve a Dios como la fuente suprema que nutre la práctica teológica en su conjunto, y que este mismo Dios existe como superabundancia de significados, al final, este trabajo termina rodeado de misterio. Es por este motivo que es tan sólo los prolegómenos de un discurso eucarístico: eternamente abierto a una mayor elaboración, que responde al contacto, sabor y nutrición del superabundante dar de sí mismo de Dios.

AGRADECIMIENTOS

Escribir este libro fue para mí una auténtica experiencia de compartir con otros en torno a la misma mesa. Son muchas las personas a las que deseo agradecer por su apoyo y por haberme dado ánimo; sus sugerencias, su inspiración, y sus plegarias me permitieron seguir avanzando. No me puedo atribuir la totalidad de los créditos por lo que —espero— sea un buen producto final, aunque sí respondo por cualquier error que pudiera quedar.

Aunque presenté una versión previa de este libro como tesis para el doctorado en Teología Filosófica de la Universidad de Virginia, realicé el proceso de escritura en tres lugares diferentes. Escribí algunas secciones en la ciudad de Virginia, otras en la Ciudad de México, y la última etapa de la escritura la hice en la Universidad de Cambridge, en el Reino Unido de Gran Bretaña, en donde fui académico en residencia. De ahí que en primer lugar deseo expresar mi agradecimiento a la comunidad dominica de Charlottesville, Virginia, que me alojó mientras estudiaba mi doctorado. Después pasé unos seis meses en la Ciudad de México, en donde básicamente me concentré en investigar sobre el *molli*. Agradezco a mis hermanos dominicos de la Comunidad de Santa Rosa de Lima, en la Ciudad de México, por su fraterna hospitalidad durante este periodo de investigación. Por último, deseo agradecer a mis hermanos en la comunidad de Blackfriars, en Cambridge, quienes con gran generosidad me abrieron las puertas de su convento, en donde escribí la mayor parte del libro hasta terminarlo. Escribir este libro en el contexto de una comunidad de hermanos me permitió rodearme de un ambiente de oración y prácticas eucarísticas diarias, y también poder compartir alimentos colectivamente, todo lo cual alimentó mis reflexiones al escribir sobre los alimentos y la teología alimentaria.

También deseo expresar mi agradecimiento a varios de los benefactores que con tanta generosidad me dieron apoyo durante el proceso de estudiar, investigar y escribir. Antes que nada agradezco profundamente a los hermanos de mi propia provincia dominica, la Provincia de San Martín de Porres (Provincia de los Dominicanos del Sur, en los Estados Unidos), por su invalua-

ble apoyo y por su confianza. Los hermanos de la comunidad dominica de Austin, Texas, bajo el liderazgo del Padre James McDonough, OP, fueron también incansablemente generosos en el apoyo que me dieron; les estoy eternamente agradecido. No me hubiera sido posible empezar mis estudios de doctorado, menos aún concluirlos, sin el generoso apoyo de las siguientes becas: la beca de doctorado en artes y ciencias de la Universidad de Virginia (*Arts and Sciences Doctoral Scholarship*), y la beca de la Iniciativa Teológica Hispánica (*Hispanic Theological Initiative*), patrocinada por el fideicomiso Pew Charitable Trust. También deseo expresar mi gratitud a Delores Hoyt y Mary Hults por su generoso apoyo y sus incesantes oraciones.

Fueron varios quienes contribuyeron de manera clave a darle forma a mis ideas. Antes que nada deseo agradecer al profesor John Milbank por siempre darme dirección, apoyo, y crítica constructiva de gran utilidad. Tuve el gran placer de reunirme con John, su esposa Alison, y sus hijos en su hermosa residencia en Inglaterra, generalmente, en torno a los exquisitos alimentos que prepara Alison. También hay personas de crucial importancia que leyeron los borradores del libro a quienes deseo expresar mi más profunda gratitud por sus comentarios y sabias sugerencias. Estos maravillosos comensales son: Catherine Pickstock, Larry Bouchard, Peter y Vanessa Ochs, Eugene Rogers, James Alison, Joel Marie Cabrita (la principal correctora de versiones previas del libro), Aaron Riches, Anthony Baker, Mayra Rivera, y Roberto Goizueta.

Cuando estaba en el proceso de escribir este libro en Cambridge, me nutrieron las discusiones con los participantes de un grupo de reflexión bíblica que dirigí en el Centro Católico Fisher's House de la Universidad de Cambridge. En estas placenteras reuniones discutimos sus ideas y sugerencias —siempre innovadoras— sobre las Sagradas Escrituras y las cuestiones que giran en torno a los alimentos. Le agradezco a cada uno de ellos por haberme proporcionado materiales que nutrieran mi investigación.

Considerando que el tema del libro es primordialmente los alimentos, el acto de comerlos y cocinarlos, me esforcé por mejorar mis artes culinarias. Quiero agradecer a aquellos mentores que son excelentes cocineros y me enseñaron las delicias de la cocina y de compartir quien uno es. Son también amigos muy cercanos, un excelente ejemplo de hospitalidad y de amor que nutre: Rodney Adams, Israel Ramírez, Raúl Parrao, Carlos Márquez Peralta, Benito Rodríguez y Vladimir Saavedra.

Mi tesis doctoral se transformó en libro gracias a los ánimos que me infundió Rebecca Harkin de la casa editorial Blackwell Publishing. Le estoy profundamente agradecido a Rebecca y a su equipo —sobre todo a Janet Moth, la administradora de proyectos— por haber aprobado la publicación

de este libro, y por haber contribuido a producir una versión más acabada de esta obra.

Esta segunda edición en español es publicada por Aliosventos Ediciones. Estoy muy agradecido por la confianza y generosidad de Bernardo Domínguez, director de Jus, y de la asistencia de Juan Manuel Escamilla, editor del sello Conspiratio, donde vio apareció por primera vez. También me siento profundamente honrado por las generosas y bellas palabras que Juan Villoro ha compartido en el prólogo de esta publicación. Estoy muy satisfecho por la versión de esta obra en español, que ha sido bella, fiel y muy cuidadosamente traducida por Leslie Pascoe Chalke, a quien deseo también agradecer de todo corazón.

Finalmente, deseo expresar mi más profunda gratitud a los principales proveedores en mi vida que son fuente inagotable de inspiración en mi trabajo: mi padre, Vicente Méndez Domínguez, y mi madre, Ofelia Montoya de Méndez. Aunque no llegaron a ver esta publicación en vida, de alguna manera siempre estuvieron presentes en la materialización de este libro, ya que ambos fueron excelentes cocineros y un extraordinario ejemplo de amor y hospitalidad. Del inolvidable ejemplo de mis padres, aprendí el gozo de cocinar para otros, que —en mi experiencia personal— es una forma de regocijo teológico. Desde el fondo del corazón, les dedico este libro.

NOTA DEL TRADUCTOR

El libro *Festín del deseo: Hacia una teología alimentaria*, escrito originalmente en inglés por Ángel Méndez y publicado bajo el título *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*, por la casa editorial WileyBlackwell, fue traducido al español por Leslie Pascoe Chalke, en íntima colaboración con el autor en un esfuerzo mancomunado de mantener y transmitir el espíritu del texto original.

Uno de los desafíos que enfrenté en el proceso de traducción de esta obra de teología filosófica, fue traducir fielmente el significado de dos conceptos diferentes (*being* y *self*), cada uno con dos permutaciones de sentido (expresadas por el uso de mayúscula o minúscula) que en español corresponden a una sola palabra: ser. Después de ir y venir con este dilema, opté por traducir *Being* y *being* como Ser o ser, mientras que los términos *Self* y *self*, los traduje como “el uno mismo” o “uno mismo” según como se prestara el contexto semántico.

Otro de los desafíos que enfrenté en la traducción de este libro, es el término filosófico y teológico de “gift”, que es uno de los conceptos clave de esta obra. En español, la palabra “gift” se traduce como regalo, obsequio. También se puede traducir como “don” en el sentido de dádiva, presente o regalo, que le atribuye el diccionario de la Real Academia Española. Sin embargo, en español, un significado dominante de la palabra “don” es otra de las acepciones del mismo diccionario: “un bien natural o sobrenatural que tiene el cristiano respecto a Dios, de quien lo recibe” o como “una gracia especial o habilidad para hacer algo”, por lo cual a veces no resulta claro el uso de la palabra don. En el discurso de Ángel Méndez, muchas veces me pareció más atinado usar el verbo dar y hablar de lo que Dios da en vez de intentar traducir la palabra “gift”, de manera que pudiera terminar empañando la luminosidad del texto. Usar el verbo dar y hablar de lo que Dios da, además de estar en resonancia con la dialéctica del dar y el recibir, que es parte de la trama y la urdimbre de la obra, va más allá de la noción cotidiana de regalo material concreto para abarcar una gama más amplia y más profunda de significados.

Como se dará cuenta el lector, la mayoría de las referencias y citas provienen de obras escritas en la lengua inglesa. En la medida de lo posible procuré ocupar traducciones publicadas en español, como la novela de Isak Dinesen, *El festín de Babette*, la novela de Laura Esquivel, *Como agua para chocolate* y el libro de Carolyn Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*. Cuando no encontré traducciones al español, ya sea por que no existen o no estuvieron disponibles, procedí a traducir las citas directamente.

Leslie Pascoe Chalke

INTRODUCCIÓN

Discurso alimentario: superposición de temas

“Comer: nada más vital, nada más íntimo”, nos dice Claude Fischler en *L’Homnivore*.¹ Comer es vital, ya que si nos llegaran a faltar nuestros alimentos, moriríamos. De una forma u otra, todos los organismos vivos necesitan comer o ingerir una sustancia determinada para poder crecer y sobrevivir. Comer —en sus múltiples formas y modalidades, incluyendo beber, absorber una sustancia, y actos semejantes— es una forma de ser ya de por sí incorporada en los ciclos orgánicos de la vida, tanto a nivel micro como a nivel macro. Comer es acto y seña primordial de la vida que evoca el cosmos como un gran banquete cósmico. A la vez que es un acto tan vital, el comer —como lo plantea Fischler— también es una experiencia de extrema cercanía, incluso de gran intimidad. Cuando comemos, de hecho literalmente ‘intimamos’ con los alimentos al acercarlos físicamente al cuerpo, a los labios, a la boca. Las sustancias ingeridas rompen la frontera convencional entre lo interno y lo externo, entre el uno mismo y la alteridad, e impregnan el cuerpo con una miríada de aromas, texturas, sabores y sustancias, hasta que los alimentos ingeridos se incorporan al cuerpo a través de un complejo proceso de metabolización que transforma —transfigura— su consistencia inicial en calorías, vitaminas, proteínas, y demás. Deane W. Curtin atinadamente comenta que: “nuestro cuerpo literalmente es alimento transformado en músculos, tendones, sangre y huesos”.²

El acto de comer transforma los alimentos para que se conviertan en parte vital de nuestro cuerpo y, simultáneamente, el individuo encarnado también se transforma a través del acto de comer. A través de alimentarse o abstenerse de comer, el cuerpo se puede volver fuerte y sano, débil o enfermo. Comer puede energizar al cuerpo; también lo puede enfermar e incluso causar la muerte. Sin embargo, comer no sólo desencadena transformaciones fisiológicas o biológicas, también es un medio de transformación psicológica, afectiva e incluso espiritual. Comer y beber ciertos productos y

sustancias desencadena estados de ánimo específicos, enciende diversos matices de emoción y despierta recuerdos. Un platillo o una bebida pueden traer a colación recuerdos de la familia, el hogar, el país de origen o de una experiencia del pasado. Algunas comunidades cuentan con alimentos para celebrar ocasiones especiales, como banquetes de boda o una fiesta de cumpleaños. También hay alimentos que en algunas culturas sólo se sirven en los funerales por las asociaciones culturales que tienen con el duelo y el lamento.

Se puede considerar que el acto de comer también despierta pasiones y deseos eróticos. En *Afrodita: cuentos, recetas y otros afrodisíacos*, Isabel Allende nos dice que los alimentos literalmente despiertan el erotismo más profundo y sentimientos apasionados.³ Los alimentos no solo se pueden considerar como un carburante que aviva el eros, también se les puede apreciar como un medio para llegar a la más elevada experiencia espiritual del amor de Dios y del amor humano expresado en respuesta al amor de Dios o a la voluntad de Dios. Para los judíos que siguen las reglas de la religión hebraica, la práctica de las normas dietéticas, tanto prescriptivas como proscriptivas, es análoga a la realidad transformadora del Sabbat: lo que se ha de comer o lo que no se ha de comer contribuye a una sensación de vivir conscientes del tiempo y del espacio de la Torá, la ley de Dios como ley a la cual amar. En el Islam también se puede ver una relación análoga entre el acto de comer y la conciencia del amor o de la voluntad de Dios, como en el ayuno de Ramadán y los banquetes que le siguen.⁴ Para los cristianos, los alimentos se pueden considerar como una expresión del ágape. Comer puede ser un medio no solo de efectuar un cambio físico y emocional, sino también de realizar una transformación espiritual. Aunque la Eucaristía es el ejemplo paradigmático, se extiende a la totalidad del calendario de las fechas de las fiestas religiosas. Veremos cómo para estas tradiciones, y sobre todo para los cristianos católicos y ortodoxos (de rito oriental), la narrativa de comer el fruto prohibido en el Libro del Génesis relata los orígenes de una gran transformación que lanzó a la humanidad hacia una era poslapsariana, una vida fuera del Edén; mientras que para otras comunidades cristianas, el acto de tomar parte del banquete Eucarístico es una representación de redención, de discipulado e incluso de deificación a través de la ingesta del cuerpo resurrecto de Cristo Dios hecho carne.

Este libro se refiere al hecho de que la cuestión alimentaria es un tema que sí es importante y que las cuestiones relativas a los alimentos, como el comer y beber, el compartir la mesa, las tradiciones culinarias, la relación entre sabor y saber, la dimensión estética, ética y política de los alimentos y la relación entre la humanidad y la divinidad por medio de los alimentos, son —de hecho— cuestiones vitales e íntimas que muestran complejas interrelaciones

que se han desarrollado con el paso del tiempo y entre múltiples localidades. Los alimentos se pueden considerar como un *locus theologicus*. Según la tesis que sustenta este libro, estas cuestiones interrelacionadas en torno a los alimentos arrojan luz sobre lo que significa vislumbrar una práctica teológica que ‘alimente’ y que sacie el hambre que la humanidad tiene de Dios, quien, según las narrativas cristianas, le ofrece a la Creación una fuente material y espiritual de nutrimento. Desde una perspectiva cristiana —principalmente católica— la cuestión alimentaria tiene una importancia tal que Dios se convierte en alimento para la humanidad: Dios es el pan nuestro de cada día.

Este libro propone una visión de Dios como superabundancia y —a la vez— como el autocompartir intratrinitario de amor, verdad, bondad y belleza que nutren. También sugiere que Dios, al dar de sí mismo, se comparte de manera generosa con la Creación y la humanidad. Desde esta perspectiva, la Creación es un banquete cósmico —una red interdependiente de signos comestibles— que participa del compartir nutriente de Dios. Con base en la lógica del autoderramamiento de amor de Dios o el compartir kenótico del amor de Dios, se puede ver la encarnación como una continuación material de este banquete Eucarístico cósmico. En otras palabras, Dios mismo, al volverse alimento, al incorporar —y, por ende, transfigurar— la humanidad en el cuerpo de Cristo, inicia un proceso radical de donación de sí mismo. Más aún, a través de este dar de sí mismo, Dios introduce a la humanidad al ámbito de la comunidad trinitaria de la divinidad. Debido a que la cuestión alimentaria sí importa, la vocación de la teología es transformarse en alimento: en una teología que no sólo se ocupa de las cuestiones relativas a los alimentos, sino en una teología que en sí misma se construya y se vislumbre *como* alimento. A esta práctica dual, la he denominado *teología alimentaria*. Al volverse ‘alimentaria’, la teología puede profundizar la conciencia de cuestiones referentes a los alimentos, y —a la vez— reorientar la dimensión de la interdependencia entre las comunidades humanas, entre la humanidad y la ecología y entre la creación en su totalidad y Dios. “Compartir el pan es compartir a Dios” es el mensaje que proclama la miríada de voces que conforman el “Proyecto Cero Hambre”, y es también el principal mensaje teológico de este libro.

Si fuera cierta la afirmación de Ludwig Feuerbach de que: “somos lo que comemos”, un teólogo se podría preguntar cuál es exactamente la relación entre la ontología y la alimentación. Con respecto a la investigación de esta noción de la alimentación, Donato Alarcón Segovia marca una útil diferenciación entre la noción de nutrición y la noción de alimentación. Alarcón Segovia explica que —a pesar de ser nociones interdependientes— la nutrición “se refiere tanto a los procesos por los que se incorporan los nutrientes

contenidos en los alimentos como a lo adecuado de éstos tanto cuantitativa como proporcionalmente para la función de un organismo a través del tiempo”.⁵ Alarcón Segovia señala que, en contraposición a la nutrición, “La alimentación, [...] es un acto volitivo y consciente que en el hombre no sólo depende del instinto sino también de factores geográficos, económicos y fisiológicos”.⁶ Agrega que la noción de la alimentación en sí misma implica transformación, un cierto aspecto de constructividad o creatividad; semejante al acto de crear una obra de arte o a cualquier acto creativo en el cual la imaginación desempeña un papel esencial. Implica tanto la conservación de una tradición como la experimentación y la creatividad. Sin embargo, el ser nutrido sobre todo implica estar bajo los cuidados del cosmos, de la tierra, de la familia, de los seres queridos y —según algunas tradiciones religiosas— también implica estar bajo los cuidados de la divinidad. Sí, somos lo que comemos. Esta afirmación nos habla de la realidad ontológica de ‘ser nutrido’. En diálogo con Santo Tomás de Aquino, Sergei Bulgakov, Alexander Schmemmann, William Desmond (y otros), en esta obra propongo que se entienda la ontología como la convivencia entre la superabundancia y el compartir, sin caer en posturas absolutistas ni en exigir total apropiación. Desde una perspectiva cristiano-católica, esta “ontología alimentaria” también implica el compartir universal de la divinidad, considerando a la caritas como principal fuente de sustento individual y colectivo. Desde esta misma perspectiva, se trata de una cuestión profundamente teológica. En su raíz más profunda, la ontología expresa la superabundancia de Dios que nutre todo lo que “es” con una vitalidad alimentaria para manifestar su “ser”. Es desde este territorio que espero persuadir al lector de que una de las principales tareas que enfrenta el discurso teológico contemporáneo es ser lo que come; es decir que al hacer teología, que es un verdadero “arte culinario”, se nutra de la caritas divina y así se transforme en una forma de alimento para los demás. Reflexionar sobre los alimentos nos confronta con una gran complejidad. Revela nuestras concepciones individuales y grupales de lo que es o no es comestible, por ejemplo; cuando se recomienda o incluso se ordena lo que se puede y lo que no se puede comer, cuándo se deben evitar los alimentos; cuáles son los principios para considerar que un alimento es sano o poco sano. La alimentación implica un discernimiento tanto individual como colectivo sobre los alimentos, y esto implica un cierto grado de negociación social. Existe una relación entre las “expresiones alimentarias” (o “foodways” como las denomina Carole M. Counihan)⁷ y cómo se entiende el uno mismo y el otro: un entendimiento que es —a la vez— histórico, contextual y diacrónico. Aunque la alimentación es una experiencia de gran inmediatez, también

es un acto de mediación; ya que media entre uno mismo y el otro, entre el ser interno y el ser externo, entre el signo, el significador, y el significado.

La mediación que se realiza en la nutrición se relaciona íntimamente con la dinámica de construir significados, que además es análoga a estudios de lingüística y semiótica. Siguiendo tanto a Claude Lévi-Strauss como a Roland Barthes, esta investigación ve los alimentos como un sistema de significación y de comunicación. Tanto para Lévi-Strauss como para Barthes, hablar de alimentos requiere ver los alimentos como red y sistema de significados. La comida, nos dice Barthes, “no sólo es una colección de productos, merecedores de estudios estadísticos o dietéticos, es también y al mismo tiempo un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, de situaciones y de conductas”.⁸ Los alimentos, en sí mismos, ya presentan una gramática compleja, “un rico alfabeto simbólico a través de la diversidad de sus colores, texturas, aromas y sabores; su capacidad de ser elaborados y combinados de maneras infinitas; y su inmersión en normas que rigen tanto los modales como su preparación culinaria”.⁹ Cuando Massimo Montanari se refiere al arte culinario, por ejemplo, sugiere una cercana analogía con el lenguaje. Montanari explica que la gastronomía, como el lenguaje, posee “vocablos (los productos, los ingredientes) que se organizan según reglas gramaticales (las recetas, que dan sentido a los ingredientes transformándolos en platos), sintácticas (los menús, o sea, el orden de los platos) y retóricas (los comportamientos sociales)”.¹⁰

Asimismo, para Lévi-Strauss, ver los patrones de alimentación y de preparación culinaria de los alimentos, en última instancia, nos puede permitir llegar a saber quiénes somos, ya que hablan de la estructura básica de nuestros sistemas de significación. Esto es análogo a un análisis del lenguaje que revela una estructura básica de significado, la cual —según Lévi-Strauss— en última instancia nos habla sobre la estructura de la mente humana.¹¹ Sin embargo, y haciendo eco de las inquietudes de los posestructuralistas, se podría cuestionar si el enfoque estructuralista de Lévi-Strauss realmente revela una estructura “universal” que se aplica a toda especificidad y todo lugar, en todos los contextos y todas las épocas. Más allá de esta discusión y, sin ninguna intención de universalizar, este libro sustenta el principio básico de que los alimentos y ‘lo que nutre’ son expresión de complejos sistemas de significación. Nuevamente se trata de una especie de mediación que es análoga a la mediación del lenguaje, aunque no necesariamente se aplica u observa en todos los contextos. Y si carga significado, prefiero considerarlo más como un significador móvil que incluso va más allá de lo significado. En este libro, argumento que tal es el caso de los signos eucarísticos. Quizás la analogía con el diálogo y el discurso funciona aquí para articular en qué medida importa

la cuestión alimentaria. Con base en lo que plantea Graham Ward, diálogo y discurso se entienden aquí como actos de expresión que no se basan exclusivamente en la expresión verbal o escrita, sino en otras formas de comunicación compuesta, como “la música, la pintura, la arquitectura, la liturgia, la expresión dancística, y de hecho cualquier acción social”.¹² Por supuesto que debemos incluir la alimentación en la lista. Como discurso y como acto expresivo, la alimentación es inseparable de símbolos, narrativas y prácticas concretas, tanto materiales como culturales.

Se pueden ver nuestras expresiones alimentarias como narrativas de cómo la sociedad construye las nociones del uno mismo y de comunidad, y la relación que tienen con el mundo; estas nociones pueden incluir la creencia en entidades o realidades espirituales, invisibles y trascendentes. La antropóloga cultural Mary Douglas atinadamente señala que nuestras formas de clasificar los alimentos no deben ser vistas tan sólo de manera aislada, separadas de otras categorías, ya que todas las categorías —de una forma u otra— reflejan otras categorías precedentes o ya combinadas.¹³ Cuando se habla sobre los alimentos, se encuentra una realidad de categorías y nociones superpuestas. Douglas tiene un interés particular en los símbolos que se reflejan en las expresiones alimentarias y que son como un microcosmos de la sociedad en general. Lo que sucede en una comida en familia, por ejemplo, es reflejo de una miríada de discursos y narrativas en interacción, como la preparación de los alimentos, la presentación de los mismos, los patrones, protocolos y normas para comer, los roles sociales y de género, las creencias religiosas, etcétera. Para Douglas, la familia refleja y escenifica los valores de la cultura y de la sociedad a nivel microcósmico. Douglas explora el territorio de los tabúes de la sociedad, los cuales, a su parecer, muestran este tipo de compleja red de codificación y control, a menudo relacionándose íntimamente con la reglamentación del cuerpo, como lo socialmente convenido en torno a la alimentación, la sexualidad y la excreción.¹⁴

Haciendo eco de los hallazgos de Douglas, esta investigación también sugiere que cuando se habla de cuestiones alimentarias, inevitablemente se encuentran categorías y nociones que no solo se relacionan entre sí, sino que además están superpuestas. Si vemos expresiones alimentarias específicas y la relación que guardan con categorías como “naturaleza” y “cultura”, por ejemplo, no tardamos en descubrir que el ver cada categoría de manera aislada tan solo ofrece un entendimiento mínimo de cómo se representan y practican estas categorías. De hecho, esta forma de clasificar en categorías tan diferenciadas —aunque es útil para fines heurísticos— podría también obstaculizar el reconocimiento del grado de interconexión existente entre las categorías.

Hemos encontrado que las categorías “naturaleza” y “cultura” se relacionan directamente con una dimensión de “expresión somática”. La experiencia y concepción del cuerpo y el enmarcamiento de las experiencias somáticas también están implícitas en categorías como “naturaleza” y “cultura”, aunque no se limitan a estas dos categorías. De hecho, esta dimensión somática también se relaciona con nociones clasificadoras de la sociedad, como la sexualidad y el género, y otros aspectos como la edad y la ubicación geográfica. Más aún, estos últimos también podrían implicar concepciones de raza, etnicidad, identidad nacional o de grupo, que además implican cuestiones de poder, clase social y distribución de la riqueza. Además, muchas de estas cuestiones pueden implicar —de manera directa o indirecta— una creencia religiosa y una tradición de fe. Cuando hablamos de alimentos, nos encontramos entonces en medio de un tapiz intrincado y complejo de lenguajes, gramáticas, narrativas, discursos y tradiciones, todos los cuales están íntimamente entrettejidos; como parte de la trama y la urdimbre, se superponen e incluso se “contradicen” entre sí.

De manera deliberada, he optado por discutir temas y nociones superpuestos con el propósito central de mostrar la complejidad de la cuestión alimentaria. Sin embargo, esta superposición de temas también sirve como un mecanismo heurístico para reflexionar sobre la teología desde diferentes perspectivas y contextos. Espero que esta superposición consistente de temas genere diferentes resultados “alquímicos”, que dependerán del contexto específico en los que se planteen. Se podría comparar el efecto que estoy buscando al usar este enfoque con el uso de ciertas especias en una ensalada que crea un sabor distinto cuando se usa la misma cantidad de las mismas especias en una sopa o en un guisado. Presento esta retórica, en particular, en el capítulo uno, en el cual exploro el significado teológico de un platillo mexicano tradicional —de raíces prehispánicas— que se llama *molli*, que es paradigmático de esta superposición de temas y categorías en el territorio de la alimentación. Más aún, sostengo que el *molli* puede llegar a ser un modelo para el arte de hacer teología. En su conjunto, esta investigación desea estimular a que se produzca en el lector un efecto análogo al de degustar y consumir un platillo tan extravagante como el *molli*.

Así como los alimentos son la manifestación de una diversidad de ingredientes —tanto materiales como temáticos— superpuestos entre sí, asimismo este libro se dirige a una diversidad de públicos. Una de las principales intenciones de la investigación es interactuar con una diversidad de discursos, prácticas y disciplinas colectivas. Por su énfasis en la Eucaristía, mi compromiso primordial es —antes que nada— con la teología católica y con los lectores de esta fe. Exploro formas de conservar la tradición y ensayo nuevas

formas de articular la teología doctrinaria; me adhiero de manera persistente a un proceso de *metanoia* (en primera instancia desde el interior mismo de una tradición católica). Espero que este libro esté en resonancia con otras tradiciones de fe: tanto dentro del cristianismo mismo como de otras tradiciones religiosas no cristianas. Considerando que la alimentación es una materia tan elemental, es mi esperanza que este escrito también les hable a los lectores que no profesan ninguna fe en particular. Me dirijo a mis lectores como a quienes comparten una misma mesa: primero hablo como *cocinero dirigiéndome a otros cocineros* (es decir, colegas teólogos dentro de mi propia tradición o cercanos a ella, y también colegas teólogos en otras tradiciones, a quienes aliento a crear diferentes tipos de teologías alimentarias); también como *cocinero me dirijo a los que participan de este banquete* (es decir, a lectores de esta teología alimentaria, participen o no de la tradición católica); y también como *anfitrión que se dirige a sus invitados* (es decir, como maestro y fraile dominico que ofrece esta teología alimentaria a quienes la puedan recibir y disfrutar de manera compartida en una especie de fraternidad Eucarística, en donde el papel que desempeño se transmuta de ser discípulo o incluso maestro, a llegar a ser un hermano que comparte alimentos en la misma mesa). En otras palabras, espero y deseo que se vea de manera consistente el proceso de hacer teología como un acto de partir, repartir y compartir pan, como un discurso interdisciplinario que nutre.

También estoy consciente de que esta retórica de la superposición de realidades bien puede ser producto de mi particular ubicación teológica y cultural. Como mexicano que nació en una ciudad fronteriza en Baja California, México, y que vivió unos años en los Estados Unidos y en el Reino Unido, mi teología es un híbrido de diferentes escenarios culturales. Como latinoamericano, he heredado preocupaciones semejantes a las de comunidades de teólogas y teólogos latinos en los Estados Unidos quienes —siguiendo algunas tendencias de la teología de la liberación en Latinoamérica— acentúan la dimensión de la práctica inmanente y la búsqueda de nuevas formas de desencadenar una transformación individual y social. A la vez, mi trabajo teológico refleja la influencia del debate de John Milbank sobre la trascendencia. Se incluyen aquí algunas de las voces de la plataforma de la ‘ortodoxia radical’, plataforma que busca recuperar la riqueza de temas doctrinales que conforman el tema —ya de por sí mezclado— de la teología filosófica. Es una decisión deliberada mezclar ingredientes de manera tan ‘extravagante’, cual *molli* híbrido. Ya que, sin negar ni afirmar la victoria de un ingrediente sobre otro, esta investigación explora formas creativas de evocar la intermediación entre trascendencia e inmanencia. El lector podrá, con justa razón, observar que este trabajo no se enfoca en un teólogo en particular o en una escuela es-

pecífica de pensamiento teológico. En vez de esto, al hibridizar una diversidad de teólogos y de enfoques teológicos, el principal enfoque de este trabajo es la alimentación y la Eucaristía. Con este híbrido espero demostrar que las cuestiones que tienen que ver con la alimentación son reflejo de un aspecto del compartir trascendental de Dios que lejos de anular la inmanencia, la intensifica. Más aún, esta superposición de diferentes ángulos teológicos también es reflejo del hecho de que soy fraile dominico, “hermano cooperador”, como se nos llama. Como miembro de la Orden de los Predicadores, mi trabajo es un híbrido de contemplación y práctica tal que las cuestiones tanto intelectuales como pastorales se constituyen y se desafían entre sí. El lector también observará que mi trabajo mezcla diversos textos de teología filosófica con un profundo compromiso con las Sagradas Escrituras —una tradición tanto hermenéutica como homilética que se encuentra en el corazón de la Orden de los Predicadores. Con base en Santo Tomás de Aquino, hago eco de una tradición dominica en la cual la fe y la razón, la teoría y la práctica, se nutren entre sí.

Como metodología general, empiezo cada capítulo con una exploración de prácticas y narrativas concretas referentes a la alimentación, que llevan a una reflexión filosófica-teológica. En el capítulo uno, uso el *molli* como paradigma de la riqueza de complejidades del arte de hacer teología, que se puede comparar con el arte culinario. En el capítulo dos, parto con una narrativa erótica de la novela *Como agua para chocolate* de Laura Esquivel y exploro formas en las que esta novela evoca la relación entre saber y sabor; una relación que habla sobre una dimensión de participación en lo conocido. Considerando que uno de los ingredientes más importantes de la teología alimentaria es tomar conciencia de la unión entre el deseo divino y el deseo humano, en el capítulo tres, proporciono una pregustación de una contraontología de la alimentación que está en resonancia con un previo gesto culinario eucarístico y “sofíanico”, que se podría encontrar sugerida en una lectura de tanto la narrativa del Génesis de la ingesta del fruto prohibido, como de la representación de Sofía como anfitriona de un banquete, quien a su vez se transforma en alimento (por ejemplo, en los Salmos, Proverbios, el *Cantar de los Cantares*, o en el *Libro de la Sabiduría*). Por último, en el capítulo cuatro argumento que el cuerpo de Cristo como símbolo del acto de compartir, nos habla sobre la intrínseca dimensión política del maná de Dios que nutre a su pueblo; un “don” divino paralelo al del *Festín de Babette* de Isaak Dinesen. Todos los capítulos llevan a reflexionar sobre la Eucaristía y evocan esta reflexión. Sin embargo, un discurso eucarístico de manera consistente regresa, una y otra vez, a estas prácticas concretas para ‘nutrir las teológicamente’. En otras palabras, tanto las prácticas culturales y

materiales como las narrativas alimentarias crean un diálogo que construye un discurso eucarístico multifacético.

Debido a las complejidades de la alimentación, en este libro argumento que la alimentación no es “sólo comida”. Espero que esto quede más claro cuando reflexionemos sobre la superposición de discursos sobre cómo los alimentos pueden proporcionar mayor consciencia de ser parte del banquete Eucarístico, y cómo un discurso sobre la Eucaristía —desde una perspectiva de la teología ‘alimentaria’— nos puede disciplinar y guiar en nuestras prácticas alimentarias cotidianas, que, a su vez, nos desafían a mejorar la forma en que nos nutrimos los unos a los otros. Sin embargo, considerando que en este libro vislumbramos a Dios como la fuente última que nutre cualquier práctica teológica, y que Dios mismo existe como superabundancia de significados, esta obra termina rodeada de misterio. Los capítulos que siguen son sólo los prolegómenos de un discurso eucarístico, eternamente abierto a una mayor elaboración, que responde al contacto, sabor y nutrición del superabundante dar de sí mismo de Dios.

FESTÍN DEL DESEO



CAPÍTULO 1

La elaboración del 'mulli' y el proceso de creación de una teología alimentaria

La receta de doña Soledad para preparar mole poblano —un platillo mexicano tradicional— contiene un total de 33 ingredientes. Después de preparar los ingredientes, estos se muelen finamente hasta quedar como café molido; el mole en polvo se puede conservar en el congelador por mucho tiempo. De hecho, como en un buen vino tinto, el sabor es mejor cuanto más añejo sea el mole. Fue doña Soledad misma, una abuela de 60 años de edad que vive en la Ciudad de México, quien me enseñó a preparar este complejo platillo. Fue su madre quien le enseñó a doña Soledad a hacer mole, y esta —a su vez— había aprendido de su madre, remontándose esta cadena muchas generaciones hasta la época de los mexicas, antes de la invasión europea. El hijo de doña Soledad, Israel, que es chef profesional, también fue mi mentor en el aprendizaje de cómo preparar esta receta. Además de tener la intención de aprender cómo hacer mole, yo también deseaba compartir el mole con mis amistades en un gran festejo o banquete. Inicialmente, planeábamos hacer mole para unas 20 personas. Sin embargo, terminamos preparando mole en polvo para 100 personas, por lo que decidimos dividir el mole en polvo en partes iguales para guardarlo y usarlo para futuras fiestas.

El proceso de preparación de este platillo nos llevó unas 12 horas, desde la compra los ingredientes hasta la obtención del producto final. Después de un largo día de trabajo, colocamos todos los ingredientes preparados en un molino industrial hasta que quedó un polvo fino. Posteriormente, pusimos el mole en polvo a “reposar” en el congelador. Dos semanas después, compartimos por primera vez el mole preparado con la receta de doña Soledad con amistades en una cena de despedida realizada antes de que yo partiera para Cambridge, Inglaterra. El mole en polvo que quedó, posteriormente, lo preparé en Inglaterra para compartirlo con los frailes dominicos de mi comunidad en Blackfriars en Cambridge, y —seis meses después— con una comunidad de dominicos en Berlín. Cada vez que preparé mole, fui refinan-

do mi capacidad para encontrar el equilibrio perfecto entre todos los ingredientes, cuya interacción crea un verdadero placer gastronómico. A través de la experiencia de preparar y compartir mole con mis amistades, me di cuenta de la analogía que se podría sugerir entre preparar y compartir este platillo y el arte de hacer teología, que también es una especie de cocreación de un “producto culinario” (que involucra tanto a Dios como a la humanidad).

Al tomar el mole como metáfora, y como una práctica cultural, material y concreta, el principal propósito de este primer capítulo es explorar lo que significa la práctica teológica, en general, y el comulgar en el banquete Eucarístico, en particular, ya que ambos son híbridos alimentarios excéntricos que sacian nuestra hambre. En este capítulo se sientan los cimientos del argumento central de este libro: la vocación de la teología es llegar a ser una forma de nutrir al pueblo. Al hacerlo imita el gesto nutriente del compartir de Dios.

Por lo tanto, aquí veo la preparación de los alimentos (en este caso, del mole) como un paradigma del involucramiento en el acto de hacer teología; asimismo, disertó sobre la teología en tanto alimento a compartir.

Al territorio de la interrelación entre los alimentos y la teología, elementos que, además de interactuar entre sí, se constituyen el uno al otro, le llamo “teología alimentaria”. Hablo desde mi propia experiencia como católico, y como una persona que ha transitado en tres culturas (México, EUA e Inglaterra). Espero que mi perspectiva específica alimente las reflexiones de individuos de diversas prácticas religiosas y culturales, y las de aquellos que reflexionan sobre cómo la imaginación religiosa puede ser transformadora y nutriente.

Es evidente que el mole y la teología no son idénticos, por lo que puede que esta comparación suene algo forzada. No es mi intención colapsar las diferencias y las distinciones claras que existen entre ellos. Tan solo deseo ampliar la imaginación teológica con respecto a pensar y hablar de Dios, así como a practicar la Eucaristía, la cual —creo firmemente— tiene que ver no sólo con la razón, la fe, y la doctrina, sino que también es resultado de conjuntar elementos o ingredientes complejos, como el cuerpo y los sentidos, la materialidad y el Espíritu, la cultura, la construcción de significado, y una mezcla divina-humana de deseos.

1. El mole de doña Soledad

Ingredientes

100 g. ajo picado	500 g. chile ancho
150 g. cebolla picada	1.25 kg. chile mulato
250 g. almendras	1.25 kg. chile pasilla
250 g. avellanas	80 g. semillas de las tres especies de chile
125 g. piñones	50 g. hojas de aguacate
125 g. pistaches	20 g. hojas de laurel
250 g. cacahuates pelados	20 g. mejorana
250 g. nueces de la India	50 g. raíz fuerte o rábano picante
250 g. ciruela pasa picada	180 g. chocolate amargo picado
250 g. calabaza cruda, pelada y picada	200 g. azúcar morena
250 g. pasitas	400 g. mole en polvo (como el que se describe arriba)
8 cucharadas de semillas de anís	250 g. jitomates pelados y picados
50 g. canela molida	2.5 litros de caldo de pollo
500 g. ajonjolí	140 g. chocolate amargo en trozos sal, pimienta y azúcar morena al gusto aceite para freír
2 cucharadas de clavo de olor	20 g. tomillo fresco picado
4 cucharadas de comino molido	100 g. pan molido
250 g. semillas de cilantro	100 g. tortillas de maíz
2 cucharadas de pimienta negra en grano	Aceite de girasol o de maíz para freír
2 cucharadas de pimienta negra molida	Sal al gusto
50 g. jengibre fresco, pelado y picado	

Cómo preparar el mole en polvo

- Retire las venas y la mayor cantidad posible de semillas de los chiles.
- Coloque los chiles en una charola, rocíe ligeramente con aceite y colóquelos en el horno durante 10 minutos a 150° C.
- Coloque las avellanas, los cacahuates, las nueces de la India y las semillas de los chiles en una charola, rocíe con un poco de aceite y hornee 10 minutos para que suelten su sabor.
- Usando una pequeña cantidad de aceite, fría las especias (el anís, la canela, el ajonjolí, el clavo de olor, el cilantro, la pimienta negra y el jengibre con el ajo y la cebolla picados) hasta que se doren.
- Una vez que los ingredientes estén tostados y fritos, agregue sal al gusto y muéloslos junto con el resto de los ingredientes en un molino manual o industrial hasta obtener un polvo fino y bien mezclado.

Cómo cocinar el mole (para 10 personas)

- Saltee los jitomates en un sartén y agregue parte del caldo de pollo. Cuando rompa en hervor, reduzca la llama y cueza a fuego lento durante 5 minutos (o hasta que desaparezca la acidez de los jitomates).
- Agregue el resto del caldo y vaya agregando el mole en polvo gradualmente, hasta que se disuelva por completo. Agregue el chocolate y, por último, la sal, la pimienta y el azúcar al gusto. Debe adoptar la consistencia de una salsa espesa.
- Para obtener un mejor sabor, prepare el mole un día antes de servirlo para que repose y aflore el sabor.
- Para servir, deje que el mole rompa en hervor y sirva caliente sobre pollo cocido, pasta, arroz o verduras.

Un viernes, muy temprano, alrededor de las 6 por la mañana, me encontré con Israel (el hijo menor de doña Soledad, quien, como ya mencioné, es chef profesional) en la frenética Ciudad de México —una ciudad con unos 20 millones de habitantes. Nos dirigimos hacia la Central de Abastos, un mercado de 304 hectáreas en la periferia de la ciudad, donde se vende todo tipo de abastos al mayoreo, incluyendo alimentos, muebles, ropa, plantas, etcétera.¹ La mayoría de los comerciantes en la Ciudad de México y poblaciones vecinas obtienen sus productos ahí porque los precios son considerablemente bajos. Como Israel deseaba encontrar los mejores ingredientes para el mole, nos tomó cerca de dos horas comprar todo lo que necesitamos y cargarlo al auto. Decidimos hacer suficiente mole para unas 100 personas (ya que su sabor mejora con el tiempo), así que algunas de las bolsas de mandado que tuvimos que cargar eran muy grandes y pesadas.

Sin embargo, la fase de trabajo más ardua fue abrir cada uno de los chiles de las tres especies diferentes para retirarles todas las venas y semillas (el primer paso del proceso de preparación). ¡Eran cientos de chiles! Para realizar esta tarea, tuvimos que ponernos guantes de hule para proteger nuestras manos del picor y la acidez de los chiles. Entre cuatro realizamos esta tarea: doña Soledad, Israel, Rodney —un amigo de los Estados Unidos que estaba de visita y se ofreció a ayudarnos— y yo. Sólo preparar los chiles nos tomó unas dos horas. Una vez concluida esta tarea, pasamos al segundo paso de la receta (freír, tostar y sazonar los ingredientes). En el proceso de realizar este segundo paso, resultó fascinante observar el cambio de textura y color de los ingredientes: algunos se oscurecieron, mientras otros adquirieron un color pálido; unos ingredientes se suavizaron, mientras otros se endurecieron. Este paso del proceso resultó verdaderamente “coreográfico”: mientras se freían y se tostaban, los ingredientes danzaban al compás de una especie de música. Sin embargo, resultó más fascinante aún tomar conciencia de cómo —poco a poco— se iba intensificando el aroma conforme las múltiples especias e ingredientes comenzaban a soltar sus aromas. El aroma que inundó la casa se volvió demasiado fuerte, llegando a ser prácticamente insoportable. Cuando pusimos los chiles en el horno, tuvimos que abrir todas las ventanas y puertas; hubo momentos en los que tuvimos que salir, ya que el olor de los cientos de chiles en proceso de tostarse no sólo penetraba nuestras fosas nasales, sino que lo sentíamos en la piel y en los ojos también.

Una vez listos los ingredientes, colocados en grandes cazuelas, procedimos a pasarlos por el molino. Como Israel insistía en molerlos muy finamente para que se integraran bien, molimos los ingredientes siete veces. Ya eran casi las siete de la noche cuando finalmente obtuvimos nuestro preciado mole en polvo. Procedimos a empacarlo en bolsas de plástico que colocamos

en el congelador para que el mole reposara y los sabores se mezclaran entre sí. A esta altura, lo que yo más anhelaba era un buen descanso.

Dos semanas después, el mole estaba listo para ser preparado por primera vez. Israel también me guió en la realización de este tercer paso. Nos reunimos un día antes de la fiesta para preparar el mole y dejarlo reposar un día completo antes de servirlo. A esa altura, la tarea más agotadora era disolver el mole en polvo en el caldo de pollo hirviendo (previamente mezclado con jitomates y otros ingredientes para sazonar). Hay que verter el mole en polvo en el caldo muy lentamente hasta que se disuelva por completo. Gradualmente, el caldo va tomando un color café rojizo oscuro. Conforme se va vertiendo el mole en polvo en el caldo y se va meneando la mezcla, el mole se va espesando y poniendo más oscuro. Conforme se va calentando el mole, el aroma de todas las especias e ingredientes penetra primero la cocina, y, después, toda la casa. Realizar esta tarea fue una experiencia corporal parecida a repetir un mantra: verter el mole en polvo de manera constante, dejar que se disuelva, y menear el mole. Incluí también la repetición de una oración a San Pascual Bailón —parecida al rezo del rosario— (posteriormente hablaré más sobre él) para pedirle su ayuda espiritual para hacer un mole verdaderamente exquisito. Después de preparar suficiente mole para veinte comensales, el mole finalmente estaba listo y tenía un aroma exquisito. Apagamos el fuego de la estufa y, después de dejarlo reposar unas cuantas horas hasta enfriarse, lo refrigeramos.

Al día siguiente, preparamos la fiesta de despedida en la casa de un amigo. Varios amigos llegaron temprano por la tarde para ayudar con los preparativos. Israel y yo cocinamos piernas y muslos de pollo. Una vez listos, colocamos las piezas de pollo en el mole, y lo dejamos calentar muy lentamente. Habíamos preparado una sopa de hongos como primer plato. El mole fue el segundo plato, el plato principal, y lo servimos con arroz blanco y tortillas de maíz hechas en casa. De postre, servimos helado de vainilla bañado en licor de menta irlandés (como veremos más adelante, servir mole te permite jugar con el sincretismo, por lo que incluir crema irlandesa en el postre le dio un cierto toque internacional a la cena). También decidimos acompañar la cena con un muy buen tequila, servido en vasos pequeños.

Todo estaba listo cuando los invitados comenzaron a llegar alrededor de las siete de la noche. La gran mesa — con espacio para 20 comensales— estaba puesta, decorada con flores y velas. Como el clima era muy agradable —estábamos a mediados de primavera— habíamos decidido poner la mesa en el jardín. Nos sentamos a cenar alrededor de las ocho y media de la noche, dándoles tiempo a los invitados para llegar, socializar y tomarse unas copas antes de cenar. Como todos los invitados eran amigos cercanos —la mayoría eran

bailarines y coreógrafos profesionales de mis años mozos cuando yo bailaba profesionalmente en la Ciudad de México, algunos de los cuales yo no había visto en años, el grupo de amigos era amigable, relajado y feliz de encontrarse con otros amigos. Una vez reunidos en torno a la mesa, un amigo propuso un brindis y una oración pidiendo bendiciones para mí, ya que me iba a Inglaterra a escribir mi tesis doctoral. Después de ésto, comenzamos a cenar.

Citando el cuento de Isak Dinesen, *El festín de Babette*, de lo que ocurrió en la cena, sólo puedo decir que “nada puede consignarse aquí”.² Sólo puedo decir que los comensales se deleitaron cada vez más en comer y beber, sobre todo al probar el mole, que resultó verdaderamente exquisito con su equilibrio armónico de sabores. Y digo ésto con cierto orgullo y modestia a la vez. Hacer mole es una tarea laboriosa que exige mucho tiempo y energía. El excelente resultado no se debe sólo a mi propio trabajo, ya que tuve la bendición de contar con doña Soledad misma y con su hijo Israel quienes me guiaron en la elaboración de este platillo tan complejo. Ver el placer de los comensales (expresado tanto en los gestos que hacían como en los sonidos que emitían) conforme inhalábamos el aroma del mole preparado según la receta de doña Soledad y consumíamos el mole mismo, me llenó de una singular alegría.

Incluso se podría decir que esta experiencia de comer mole entre amigos fue una “religiosa” o “divina”. Esta afirmación, aunque pueda sonar exagerada, contiene una profunda verdad. Después de todo, muchas culturas y tradiciones, a lo largo de los siglos, han expresado la conexión entre comer, beber y experimentar lo sagrado.³ El mole, en particular, tiene una larga tradición de estar asociado con las fuerzas divinas y ultramundanas. Voy a pasar ahora a explorar las múltiples capas de lo “divino”, así como de lo humano, en la preparación y elaboración del mole.

2. Un milagro gastronómico

Sor Andrea de la Asunción, una monja que vivía en el convento dominico de Santa Rosa de Lima, tenía mucha prisa. Estaban a fines del siglo XVII (alrededor del año 1680) en la ciudad de Puebla de los Ángeles, México, en ese entonces Nueva España. Sor Andrea de la Asunción andaba a las carreras y se sentía muy ansiosa, ya que, en tanto cocinera del convento, se le había encomendado la difícil tarea de preparar un esplendido banquete en honor a la visita de “don Tomás Antonio de la Cerda y Aragón, marqués de la Laguna y conde de Paredes, virrey de México y esposo de doña María Luisa Manrique de Lara, novia espiritual de sor Juana Inés de la Cruz”.⁴ En su

apuro y ansiedad de tener un invitado tan distinguido, Sor Andrea tuvo una visión gastronómica: mezclar todo tipo de ingredientes y especias, incluso combinar elementos contrastantes como una variedad de chiles y chocolate, para crear una succulenta y extravagante salsa que habría de cocinar con carne de guajolote (pavo). Al resultado de la providencial y excéntrica creación culinaria de Sor Andrea se le bautizó como mole, ya que, según cuenta la historia, Sor Andrea se la pasó muele y muele una variedad de especias para lograr el sabor y la consistencia del platillo que le proporcionó un verdadero éxtasis gastronómico a todos los comensales que se sentaron a su mesa y a todos los que habrían de degustar este platillo a partir de entonces.

Paco Ignacio Taibo I señala que los orígenes de esta historia yacen en la lírica popular.⁵ Sin embargo, hay otra historia popular, igualmente ubicada en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Una vez más, nos adentramos en el mundo monástico del México barroco colonial. Al igual que Sor Andrea, Fray Pascual Bailón era también el cocinero principal de su monasterio.⁶ Fray Pascual también tenía prisa, ansioso por la inminente visita al monasterio de un arzobispo muy importante. En el México colonial, los conventos y monasterios (que abundaban, sobre todo en Puebla) eran conocidos por su sofisticada cocina y sus inventos gastronómicos —una especie de *nouvelle cuisine* del llamado “Nuevo Mundo”. Preparar y comer un banquete era, como en la mayoría de las fiestas mexicanas, un acontecimiento de central importancia. El éxito o fracaso de un festejo dependía de lo gastronómicamente impresionante (o no) que hubieran sido los alimentos ofrecidos en la reunión. Está de más decir que el fraile cocinero de nuestra historia cargaba una gran responsabilidad sobre los hombros.

La historia narra que mientras Fray Pascual Bailón preparaba el platillo principal, por la prisa y ansiedad que tenía, accidentalmente tiró un gran pedazo de jabón en la cazuela donde estaba cocinando, echando a perder la comida de manera irreversible. Fray Pascual Bailón se molestó tanto consigo mismo por tan catastrófica distracción que, en un estado de furia, comenzó a echar en la cazuela donde estaba cocinando el guajolote, ingredientes y especias de todo tipo, incluyendo chocolate y una variedad de chiles. Sin embargo, inmediatamente después de su ataque de furia, le invadió un repentino arrepentimiento. Cayó de rodillas y —con todo el corazón— le rogó a Dios que lo perdonara y le ayudara. La historia narra que se le concedió un milagro. Este milagro dio a luz al mole poblano, un extravagante adobo preparado con una sinfonía de sabores que deleitó no sólo al huésped honorable de esa ocasión en el monasterio, sino también —como dice la leyenda— llegó a ser uno de los logros culinarios más gloriosos en Puebla, en México en su conjunto, y en el mundo entero. El éxito del mole fue tal que la iglesia beatificó

a Fray Pascual Bailón, a quien ahora se le conoce como el santo patrón de los cocineros: un santo que, en vez de encontrarse en las nubes de los cielos más elevados, se encuentra en las cazuelas, el fuego, las especias, los aromas y sabores de la cocina. Cuando llega el momento de ponerse a cocinar, muchos en México (incluyéndome) le seguimos rezando la siguiente plegaria al santo chef, para lograr preparar una comida deliciosa: “Pascualito muy querido / mi santo Pascual Bailón / yo te ofrezco mi guisito / y tú pones la sazón”.^{7,8}

Uno de los “orígenes” del mole se encuentra, entonces, en la imaginación popular: cuentos alegóricos que se transmiten oralmente de una comunidad a otra. Estas historias también incluyen recetas que son parte de la tradición culinaria de conventos y monasterios, familias, pueblos, regiones geográficas, que posteriormente fueran transformadas por otros, cada una de las cuales le da un toque individual al mole. La cantidad de ingredientes de un mole varía según la región y el gusto personal. Algunos moles tan sólo llevan cinco ingredientes, mientras otros, como la receta de doña Soledad, llevan más de treinta. Hay un número infinito de moles, ya que el mole, en sí mismo, es un híbrido que cambia, se transforma, y se adapta según la tradición, el gusto y el antojo de la persona que lo prepara. A algunos, les gusta más condimentado y picante; otros, prefieren saborear la dulzura del chocolate, de la canela o del anís; puede que otros se sientan inclinados a intensificar el sabor de las almendras, las nueces o los pistaches. Sin embargo, la hibridez del mole no es meramente resultado de la combinación de las especias y demás ingredientes, también lleva un toque personal. El mole es además un híbrido cultural, una mezcla de múltiples perspectivas y cosmovisiones culinarias.

3. Molli: el alimento de los dioses

Recientes investigaciones históricas y antropológicas señalan el hecho de que el mole ya era parte importante de la cocina prehispánica.⁹ Para propósitos de este capítulo, me voy a concentrar en las tradiciones alimentarias y culinarias en la región mesoamericana.¹⁰ Con lo que respecta al término “cocina”, aquí lo uso en un sentido amplio: como el desarrollo de técnicas culinarias, la combinación de productos alimenticios e ingredientes, una serie de tradiciones y prácticas relacionada con los alimentos y la alimentación que difieren de una región a otra, según el sentido del gusto, la construcción social específica en torno a los alimentos, las prácticas rituales centradas en los alimentos, etcétera. La cocina es una categoría que se relaciona con lo que Carole M. Counihan llama “expresiones alimentarias” (*foodways*, en inglés), a las cuales define como “las creencias y comportamientos que rodean la produc-

ción, la distribución, y el consumo de los alimentos”.¹¹ En otras palabras, se entiende el término “cocina” como una forma de comunicación alimentaria, lingüístico-discursiva y simbólica que le da forma a las comunidades y a las culturas, y que además va cambiando según el lugar y el tiempo.

El sistema mesoamericano de producción alimentaria era extremadamente complejo. Héctor Bourges Rodríguez argumenta que la cocina mesoamericana gozaba de una gran reputación como resultado de “su gran desarrollo, complejidad y sabiduría, ya que tenía raíces milenarias”.¹² También sugiere que la cocina mesoamericana tenía una “excepcional sensibilidad estética y un buen equilibrio nutricional, lo cual sugiere la existencia de un conocimiento nutricional especializado”.¹³ Bourges Rodríguez no está de acuerdo con la manera en la que comúnmente se describen las prácticas nutricionales mesoamericanas como desequilibradas y, específicamente, carentes de proteína animal. Muestra que la cocina prehispánica —de hecho— era rica en proteínas tanto de origen animal como no animal, que se obtenían principalmente a través de la caza tanto de animales como de aves y de la pesca, así como de la recolección de una variedad de insectos, reptiles, frijoles y semillas. Además de las proteínas, la dieta de los pueblos mesoamericanos “en gran medida se basaba en vegetales, frutas, fibras en abundancia, una pequeña cantidad de grasas y grandes cantidades de energía”.¹⁴

Las técnicas de preparación de alimentos también eran importantes para conseguir un equilibrio nutricional adecuado e incluían moler, hervir, ahumar, asar y cocinar los alimentos al carbón o bien en hoyos cavados en la tierra. No se freían los alimentos, ya que freír fue una importación posterior de los españoles. Es probable que una de las técnicas de preparación de los alimentos más innovadoras utilizadas en Mesoamérica haya sido el uso de *tenextli* o cal, que permitía la preparación del *nixtamal*: cocer maíz en agua con cal. Esta técnica le da una textura al maíz cocido que permite hacer las tortillas, las cuales se usan “simultáneamente como plato, envoltura, cuchara y alimento”.¹⁵ Bourges Rodríguez señala que esta técnica permite una absorción más efectiva de los nutrientes, en particular de la niacina y el calcio y, a la vez, conserva la fibra del maíz.¹⁶ Los banquetes preparados para Moctezuma, el emperador mexica, son reflejo ejemplar del rico sentido de variedad estética de la cocina mesoamericana.¹⁷ Los primeros historiadores españoles reportaron estupefactos que en los banquetes de Moctezuma todos los días se preparaba una espléndida presentación de alrededor de 300 platillos diferentes de los que él podía escoger.¹⁸ La belleza, la variedad y el equilibrio nutricional son los elementos constitutivos de esta cocina milenaria.

Las expresiones alimentarias en Mesoamérica también tenían un profundo significado religioso. En su libro, *Gracias a Dios que comí*, Maximiliano

Salinas Campos analiza el papel central que desempeñaban los alimentos en las tradiciones prehispánicas y muestra cómo estas tradiciones estaban ligadas a símbolos y rituales religiosos. La vida y la muerte, las relaciones comunitarias, así como las relaciones de los pueblos con sus deidades estaban profundamente entrelazadas con prácticas y símbolos alimentarios.¹⁹ En esta misma línea de pensamiento, David Carrasco argumenta que la cosmología mesoamericana —particularmente en el mundo mexica— estaba profundamente enraizada en la simbología de los alimentos y de la alimentación. Carrasco comenta:

[Los mexicas] desarrollaron una cosmología sofisticada del acto de comer en la cual los dioses se comían a los dioses, los humanos se comían a los dioses, los dioses se comían a los humanos y a sus pecados sexuales; en el inframundo, un árbol divino amamantaba a los infantes, los dioses en el inframundo se comían los restos de los humanos, y los adultos en el inframundo, ¡comían tamales podridos! También es importante notar que en determinados momentos de su historia sagrada, los mexicas concebían a los seres celestiales como bocas devoradoras y a la tierra como fauces abiertas.²⁰

Según Carrasco, la cosmovisión mexica considera el acto de comer como parte importante de una economía sagrada que transforma todo en alimento, y que tal transformación es un medio de divinización tanto cósmica como humana.²¹ Esta cosmovisión mexica concibe la tierra y el cuerpo humano como alimento; como reza una de sus cantos míticos: “nosotros nos comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros”.²² Representa a la tierra como una gran boca y al cosmos como un sistema digestivo sagrado. Los dioses crearon a la humanidad del maíz; y, cuando mueren, los humanos nutren a los dioses. La muerte no se ve como un final, sino como una transformación en una fuente de energía cósmica hasta convertirse en nutrimento para satisfacer el hambre de los dioses. El corazón y la sangre de los humanos se consideran fuentes importantes de combustible para el reciclaje de la energía cósmica. En este contexto, el sacrificio humano —y la dramática extracción del corazón— no se conciben como un mero acto de crueldad, sino más bien como un ritual, un acto litúrgico altamente venerado que contribuye al reciclaje de la energía y a la conservación del sustento cósmico.²³

El mole llegó a ser un arquetipo de este alimento cósmico-divino. El mole no fue creado, como se ha planteado comúnmente, como parte de la tradición culinaria monástica o conventual del siglo XVII, una receta que supuestamente se tomó prestada de España (que, como veremos más adelante,

es —de por sí— una mezcla híbrida de culturas y tradiciones culinarias). La invención original del mole se remonta al mundo mexica, a la cocina de los llamados mexicas de la ciudad de Tenochtitlan (ubicada en el centro de México).²⁴ De hecho, la palabra mole viene del náhuatl, *molli*, que significa salsa, mezcla o guiso.²⁵ Por lo menos, esto es lo que los conquistadores españoles pensaron que significaba la palabra. Sin embargo, antes de este significado, que evidentemente tiene que ver con la interpretación de los españoles, *molli* de hecho significa alimento: alimentación o nutrimento.²⁶ El *molli* de los mexicas era una salsa espesa hecha con una gran variedad de chiles y especias, a la que, por lo común, se le agregaban diferentes tipos de carne, sobre todo de *huexolotl*, lo que conocemos en español como guajolote o pavo.²⁷ Se le atribuía un gran valor a los chiles y al chocolate (como cacao) ya que simbolizaban, al igual que el *huexolotl*, deidades mexicas. Por lo tanto, comer *molli* cuyos ingredientes simbolizaban diversas deidades, era una forma de alimentarse de los dioses, quienes a su vez —como lo señala Carrasco— se comían a los humanos en el momento de su muerte.

Como uno de los platillos más populares en la civilización prehispánica, el *molli* principalmente se servía en fiestas importantes y se consumía en rituales religiosos. El *molli* también era un deleite gastronómico en los banquetes del emperador Moctezuma y de los dirigentes sociales y religiosos de Tenochtitlan. Los mexicas preferían servir el *molli* con frijoles y tortillas de maíz. Los frijoles y el maíz eran altamente valorados ya que se les veía como diferentes representaciones de deidades mexicas que simbolizan el sustento divino. Este es sobre todo el caso del maíz, al que se le reverenciaba como una de las deidades más importantes dentro de la mitología olmeca, maya y mexica, y al que también se le consideraba como el ingrediente material esencial de la creación de la humanidad.²⁸ Debido a sus principales ingredientes, chiles y chocolate, además de los elementos del maíz y los frijoles, y el hecho de ser preparado con guajolote, el *molli* mexica no era tan sólo un platillo común y corriente, sino que más bien era un alimento de los dioses, una alimentación divina.²⁹

4. La hibridación alimentaria y el insaciable deseo de consumir especias

Debido al profundo significado religioso, social, y cultural del *molli*, no es sorprendente observar que haya sobrevivido el exterminio sistemático del *encubrimiento* europeo de América —para usar el término de Enrique Dussel.³⁰ De hecho, una de las prácticas culturales y socioreligiosas que les costó más trabajo erradicar a los conquistadores españoles fueron las costumbres

alimentarias de los equivocadamente llamados “indios”.³¹ Sin embargo, durante los años de la colonia, fue inevitable que se intercambiaran y transformaran los hábitos alimenticios. Esta transformación, además, se dio tanto en el Mundo Nuevo como en el Viejo. Lo interesante del periodo colonial barroco en México es la hibridación resultante, el mestizaje no sólo de razas, sino también de las costumbres y prácticas culturales, sociales, políticas y religiosas heredadas. Los constructos culinarios de los habitantes originales tanto del continente americano como de Europa, no son una excepción de esta hibridación de visiones del mundo que muchas veces chocan entre sí. Desde la perspectiva de la alimentación, esta compleja mezcla constituye lo que José N. Iturriaga llama “hibridación alimentaria”. Esta “hibridación alimentaria” es la forma en la que los continentes y las culturas “mestizaron sus comidas”.³² No debemos olvidar que además de este mestizaje, también hubo un mulataje alimentario, resultado de la presencia africana tanto en las Américas como en el Caribe.

Si examinamos ésto de cerca, podríamos decir, con Iturriaga, que el mestizaje alimentario del periodo colonial de alguna manera incluyó a *todos* los continentes. Antes del arribo de los españoles al continente americano, la cocina medieval española ya disfrutaba de una impresionante tradición culinaria internacional. Las cosmopolitas expresiones culinarias españolas eran producto de la influencia cristiana romana y de la influencia árabe musulmana. Xavier Domingo explica que las cosmovisiones culinarias cristiana y musulmana ansiaban una rica variedad de especias y aromas.³³ Este exceso de especias constituye lo que Domingo llama “el sabor de la Edad Media”.³⁴ La ocupación islámica de España del siglo VIII al siglo XV intensificó esta tradición culinaria sincrética y su gran apertura tanto a la comida como al placer gastronómico.³⁵ Era tanto sincrética como híbrida, ya que las tradiciones culinarias cristiana romana y árabe musulmana eran, a su vez, resultado de anteriores exploraciones e intercambios históricos con los continentes asiático y africano.

La elaboración compleja de alimentos y el gusto por las especias ya eran aspectos centrales de la cocina española antes del arribo de los españoles al continente americano. De hecho, como lo muestra la investigación interdisciplinaria, uno de las razones principales que motivaron las exploraciones de Cristóbal Colón —que finalmente lo trajeron al continente americano— fue el apetito europeo por las especias “exóticas”.³⁶ George Armelagos también muestra que el deseo insaciable de los europeos por las especias los impulsó a realizar su exploración transatlántica. Este apetito, argumenta, era incluso mucho mayor que su codicia por “bienes suntuarios, como el oro”.³⁷ Efectivamente, en el continente americano hallaron un verdadero paraíso de

delicias gastronómicas, particularmente con productos como chiles, chocolate, maíz, jitomates, papas, frijoles, etcétera. La exportación de productos del continente americano al Viejo Mundo tuvo una influencia sobre la cocina y las costumbres alimentarias de los europeos.³⁸

5. El *molli* subversivo

Es significativo que las historias de la “primera” creación del mole se ubiquen en las cocinas de conventos y monasterios. Estas narrativas muchas veces adoptaban una forma colonizadora, arrasando con toda la historia de las culturas y sistemas de creencia prehispánicos, incluyendo las tradiciones alimentarias y gastronómicas indígenas. Desde el barroco hasta la fecha, la narrativa que conocen la mayoría de los mexicanos sobre los orígenes del mole fue la que se construyó durante la Colonia. El recuerdo de los antiguos orígenes prehispánicos fue borrado de la memoria y de los conocimientos de los mexicanos. Sin embargo, de manera subversiva, persistieron las tradiciones alimentarias de los habitantes originales. Con tenacidad, las tradiciones culinarias de los ancestros se volvieron prácticas de resistencia a la colonización.³⁹ Aunque en la práctica de hacer mole hay un proceso de trasgresión y transformación, también hay un poderoso sentido de continuidad y determinación, a pesar de la subyugación. Fue precisamente en los monasterios y conventos, con la reinención de ese híbrido gastronómico que es el mole, que el encuentro y el choque, la subyugación y la subversión adoptaron su forma más extravagante. En el mole no sólo se reúnen una pluralidad de culturas y de tradiciones culinarias, especias e ingredientes alimenticios (muchas veces en conflicto entre sí), sino también dioses y diosas prehispánicos. Si bien, en los tiempos prehispánicos, el *molli* era expresión material de la alimentación divina, en el periodo colonial y postcolonial se intensifica su presencia divinizadora de manera más excéntrica. De una forma u otra, el *molli*, a lo largo de los siglos, logró seguir siendo una “alimentación espiritual”, pero de manera más estridente, incluso más condimentada, más picante.

Durante la época barroca en México, la mayoría de las invenciones culinarias fueron creadas por mujeres, con muy pocas excepciones, como Fray Pascual Bailón. En una sociedad dominada por hombres, en la cual a las mujeres no se les permitía adoptar roles de liderazgo en espacios públicos, los esfuerzos de las mujeres por empoderarse y expresarse a menudo surgían en la cocina (tanto en conventos y monasterios como en hogares).⁴⁰ En la época colonial, un fuerte sentido de jerarquía, incluyendo el control de las clase, las razas, y los géneros, delimitaba y manipulaba el espacio, tanto geográfico

como arquitectónico.⁴¹ En un mundo colonial patriarcal, como el de México en esa época, la cocina y el refectorio eran prácticamente los únicos espacios donde las mujeres se podían expresar.⁴²

Tal es el caso, por ejemplo, de Sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695), la famosa y erudita monja mexicana.⁴³ Desde la más tierna infancia (por ahí de los tres años de edad), Sor Juana aprendió a leer y escribir.⁴⁴ Durante la infancia e inicios de la adolescencia, Sor Juana logró “engañar” al sistema de su época, dominado por hombres: vestida de niño, se infiltró en la escuela para obtener una educación, en ese entonces exclusivamente diseñada por y para hombres. A los 18 años, ingresó en el convento de San Jerónimo en la Ciudad de México donde inició una prolífera carrera de escritora, lo cual generó gran controversia y escándalo público. La jerarquía eclesiástica le llegó a prohibir escribir y visitar la biblioteca y las salas de lectura, que tanto adoraba. Posteriormente, se le envió a la cocina de castigo, ya que era el lugar donde se suponía que “debían estar las mujeres”.

Sin embargo, de una forma u otra, Sor Juana sobrevivió la experiencia y transformó la cocina en un espacio de creatividad y liberación. Hay un libro de cocina mexicana que se le atribuye a Sor Juana, quien consideraba que las artes culinarias son una forma de conocimiento y sabiduría superior a la filosofía y a la teología tradicionales. En una ocasión, Sor Juana comentó que si Aristóteles hubiera cocinado, hubiera escrito mucho más.⁴⁵ En su libro de cocina, Sor Juana incluyó su propia receta de un mole llamado clemole de Oaxaca. La percepción que tenía Sor Juana de la correspondencia entre los alimentos y el conocimiento sugiere —como veremos en el siguiente capítulo— que hay una relación entre el sabor y el saber. Quizás la cocina y la biblioteca están, de hecho, unidos por el mismo deseo espléndido —el deseo tanto de saborear como de saber. Sor Juana, en verdad, encarna lo que Roberto Goizueta describe como una cosmovisión religiosa del barroco mexicano: una experiencia “sensualmente rica”, una experiencia de cercanía con lo divino como algo profundamente encarnado.⁴⁶ En este mundo orgánico y simbólico, tanto el intelecto como el afecto, tanto lo racional como lo sensual, tanto lo humano como lo divino, están íntimamente conectados entre sí. Ada María Isasi-Díaz atinadamente señala que el empoderamiento de las mujeres en medio del desempoderamiento ha sido posible debido a que “transforman su encierro / los espacios que se les asigna [a las mujeres] en espacios de creatividad / de liberación”.⁴⁷ El ejemplo de Sor Juana demuestra cómo en el *molli* no sólo encontramos una armonía que sugiere una realidad festiva, sino también lucha y subversión. Está condimentado, ¡pica! Gracias a las mujeres, se ha conservado y recreado el arte culinario que es el mole mexicano, aunque a costa de dolor, sufrimiento y lucha.

6. La elaboración del *molli* y el proceso de creación de una teología alimentaria

Como vimos en las secciones anteriores, el *molli* es resultado de múltiples interacciones de ingredientes, narrativas y tradiciones que coexisten en un solo platillo. Usando el *molli* como paradigma, me gustaría acuñar el término de teología alimentaria, una teología abierta a las múltiples capas contenidas e implicadas en el acto de hacer teología. Esta es una teología que no sólo se acerca más a cuestiones relacionadas con los alimentos y el nutrimento, sino que también aborda las múltiples formas en las que éstas pueden relacionar, inspirar e informar la reflexión teológica. Más importante aún es ver la teología como nutrimento: ver la alimentación como teología y la teología como alimentación. La teología alimentaria vista como alimento para la reflexión, se dirige a algunas de las necesidades espirituales y físicas no satisfechas en el mundo, y busca formas de nutrir.

Por esta misma razón, la teología alimentaria ve la teología como un arte culinario que no es sólo estético, sino que además señala la necesidad de integrar una ética y una política que cuestionen nuestros sistemas de intercambio global. La teología como alimento para la reflexión no es una abstracción desencarnada, sino una experiencia que aumenta la conciencia del cuerpo, permitiendo que la experiencia corporal y material sea fuente primordial de reflexión. La teología alimentaria encarnada se enraíza en una visión multi-dimensional del cuerpo, que incorpora al cuerpo individual, al cuerpo social, al cuerpo político, al cuerpo humano, al cuerpo ecológico, al cuerpo cósmico, y al cuerpo divino. Así como finalmente se aprende a hacer un buen *molli* después de horas, días, años de preparación y práctica, así también la teología practicada como arte culinario solamente se aprende en la preparación misma, en un constante proceso de refinamiento. Al igual que cocinar, la teología alimentaria es una teología en proceso de creación, una experiencia que involucra tanto contemplación como acción. La teología alimentaria, sin embargo, como el buen *molli*, no se trata tan sólo de la hábil creación de un don, de un regalo, de una *poiesis*. El *molli* y la teología alimentaria son regalos a compartir bajo la forma de nutrimento entre comunidades concretas. Al igual que la elaboración de un platillo complejo, se puede decir que la teología alimentaria es un “arte culinario” complejo: una vocación teológica que es, a la vez, dar y recibir, preparar y compartir, contemplar y consumir, materialidad y trascendencia, humano y divino.

A continuación (tanto en lo que resta de este capítulo como en el resto del libro), voy a explorar lo que significa la teología alimentaria, los ingredientes que la constituyen, las implicaciones que tiene y por qué considero que el *molli* es paradigmático de ver la teología como alimentación.

Como ya hice notar, el *molli* es el resultado de la confluencia de muchos ingredientes, elementos y realidades. Si vemos la teología como un arte culinario, también podemos estar conscientes de la analogía con la extravagancia culinaria del *molli*. La teología vista como nutrimento trae una mayor atención a la multiplicidad de ingredientes que convergen y de procesos involucrados en hacer teología: la revelación, la tradición, la fe, la historia, el trasfondo cultural, las prácticas, devocionales populares, etcétera. Además, y al igual como se hace el *molli*, esta forma de entender la teología alimentaria también tiene conciencia del contexto situacional o la localidad (el *locus*) inherente que contribuye al proceso de hacer teología; o para ser más precisos, la teología alimentaria está consciente de las muchas situaciones y diferentes localidades que desempeñan un papel significativo en el proceso de hacer teología.

Aunque sean muchos los ingredientes que se necesitan para hacer tanto *molli* como teología, unos ingredientes predominan sobre otros. Tanto cuando se hace *molli* como cuando se hace teología alimentaria, no es que se pueda incluir cualquier ingrediente. En el *molli*, por ejemplo, los chiles y el chocolate son indispensables. Desde una perspectiva católica, la articulación específica que hago de la teología alimentaria contiene dos elementos indispensables: el deseo de Dios de compartir la divinidad con la humanidad (a través de la creación, el tiempo y el espacio, la encarnación, la cruz y la resurrección, la Eucaristía, el don del Espíritu Santo, etcétera), y el deseo del creyente de unirse a Dios en, y a través de, relaciones en la comunidad.⁴⁸ La confluencia de estos dos deseos (el divino y el humano) desempeña un papel importante en el proceso de hacer teología alimentaria: son “los chiles y el chocolate” de la práctica teológica. Esta mezcla de deseos, al igual que en el *molli*, no crea meramente homogeneidad, sino que más bien crea un ambiente de unidad heterogénea. Esta unidad crea amor entre Dios y la humanidad, en la cual —en palabras del Papa Benedicto XVI— ambos “siguen siendo ellos mismos y, sin embargo, se convierten en una sola cosa”.⁴⁹

Así como el *molli* es un punto de contacto entre diferentes elementos, asimismo la teología alimentaria comunica esta realidad de intermediación, un discurso híbrido del encuentro entre lo divino y lo humano. Es discursivo ya que es un acto de comunicación entre Dios y la creación, y la comunicación expresada entre individuos. Sin embargo, estoy de acuerdo con Graham Ward, quien comenta que la “discursividad” significa mucho más que la expresión escrita y verbal. Parafraseando la reflexión de Ward sobre la dimensión discursiva de la teología, la teología alimentaria que estoy articulando es un discurso híbrido que también incluye una gran variedad de expresiones (actos de expresión) que comunican, por ejemplo, “música, pintura, arquitectura, liturgia, gestos, danza, de hecho, cualquier acción social”.⁵⁰ Y cier-

tamente estas diferentes formas de comunicación deben incluir la comida, la preparación y consumo de alimentos, y la digestión de los mismos. Como en el caso del *molli*, los múltiples elementos en estos actos de expresión pueden ser reflejo de una lucha más que de una conjugación o fusión armónica. ¿De qué se trata exactamente este deseo entre Dios y la humanidad? ¿De quién es esta voz? ¿Estamos hablando de la autoridad de quién? ¿Quién está incluido o excluido en este discurso híbrido? Más que ofrecer soluciones fáciles, esta forma de entender la teología puede —en vez— abrir otras preguntas, críticas y un espacio de discursos inacabados e irresueltos que están en conflicto entre sí. La teología alimentaria nos expone a un espacio de indeterminación, fragmentación y ambigüedad. Estas cuestiones no resueltas a menudo crean una experiencia de frustración. Para mí, esta experiencia de irresolución en la teología, por lo general, trae una sensación de perplejidad, similar a la experiencia de probar un *molli* en el cual no queda claro qué ingrediente se está saboreando. ¿Qué es lo que estamos “saboreando” en un trabajo teológico? Al igual que comer *molli*, esta experiencia de degustar en la teología frecuentemente es una experiencia plural, una red compleja de ingredientes que interactúan entre sí sin un punto final semiótico.

Debido a la enorme complejidad del *molli*, resulta difícil clasificarlo en una categoría clara. ¿Acaso es un platillo, una expresión intercultural, una mezcla de cosmovisiones, una cacofonía interreligiosa o la manifestación gastronómica de una lucha de poder basada en la raza, el género, y la clase social? Incluso a nivel del sabor y del gusto, jamás depende por completo de la identificación de un ingrediente específico por parte del paladar. No tarda el paladar en detectar el sabor de un ingrediente, cuando de repente se le presenta otro sabor, y luego otro, y así sucesivamente. Sin llegar a una síntesis final, siempre hay más sabores que identificar, más sabores que descubrir y experimentar. Es como si el *molli* actuara como un significador móvil que se mueve más allá de lo significado. Es como si fuera un sistema de signos continuamente desplazados, ya que apuntan a otros signos sin una estasis semiótica final. En el *molli*, hay una experiencia no tanto de exclusión (tipo “esto *versus* aquello”), sino más bien de la esfera de la inclusión (tipo “tanto esto como aquello”). Mejor aún, en el *molli* hay un sentido dinámico de intermediación en una multiplicidad de niveles. El *molli*, en su continua recreación, se vuelve un ejemplo paradigmático del término “hibridación alimentaria” de José N. Iturriaga. Tal excentricidad gastronómica (de dimensiones incluso míticas) es lo que hace que el *molli* sea tan asombrosamente lúdico, generando perplejidad y placer a la vez.

Cuando se habla de Dios, parece inevitable llegar a esta experiencia de perplejidad, pues, en última instancia, Dios es exceso, es superabundancia.

Dios va más allá de cualquier discurso (incluyendo los discursos “oficiales”). El significado no alcanza las dimensiones de los signos significados, ya que Dios —de manera perpetua y dinámica— desplaza la esencia divina de cualquier signo. Al igual que la semiótica no estática del *molli*, las significaciones de Dios son igualmente un exceso y una extravagancia. Sin embargo, ésto no quiere decir que la significación de Dios sea una perpetua postergación del significado que —en última instancia— nos deja insatisfechos o con hambre. La plenitud de Dios y la superabundancia de sus dones alimentan los signos de Dios.⁵¹ Aquí, sobre todo desde la esfera de acción tanto de la encarnación como de la Eucaristía, el signo y el cuerpo coemergen de manera dinámica en un gesto que alimenta.

El *molli* es, a la vez, producto de la creatividad humana, y un platillo cuyo propósito central es no ser fetichizado, sino nutrir y ser compartido en comidas comunitarias. La teología, en general, y la teología alimentaria, en particular, son también algo encarnado, hecho por humanos, y, en tanto tal, no sólo se esfuerza por evitar ser un fetiche que convertiría a Dios en un ídolo estático, sino también por ser el resultado de una dinámica búsqueda de Dios por parte de los humanos, una respuesta humana al deseo inicial de Dios de acercarse a la humanidad. La teología como alimentación es un discurso que expresa y esperamos que también satisfaga el hambre que tiene la humanidad de bondad, verdad, justicia, y belleza. En esta forma de teologizar también resalta una dimensión comunitaria, ya que inicia un complejo *tropos* comunitario, que es para ser compartido en el espacio público, evitando siempre la tentación de tener propósitos demasiado exclusivistas e individualistas.

Para que un banquete teológico exprese el propio exceso de Dios (una inefabilidad divina que va más allá de tanto la apófasis como la catáfasis) se necesitan discursos tanto apofáticos como catafáticos. Mientras que, por un lado, el exceso de Dios jamás se podrá reducir a lenguaje, símbolos, conceptos, etcétera, por el otro, Dios también es encarnativo, y se encuentra en las relaciones amorosas, al igual que en el lenguaje, la liturgia, y las prácticas cotidianas —a pesar de los límites y las parcialidades con los que inevitablemente nos encontramos. Tanto el silencio como la palabra, nutren la vocación teológica.⁵² Sencillamente, hablar sobre el *molli* no equivale a la auténtica experiencia de consumirlo. Hablar de Dios desde una distancia segura con tal de conservar la “pureza” de Dios debido a que Dios está “más allá” de las situacionalidad, en realidad sólo nos deja vacíos y desnutridos. Dios también es personal, amoroso y compartido, y recorre junto con la humanidad la peregrinación de la historia, lo que la fe cree y espera que sea la orientación de Dios hacia un futuro escatológico. La extravagancia de la teología es convertirse en alimentación —en teología alimentaria. Debe satisfacer el hambre

de los humanos, tanto el hambre física como espiritual. Por esta razón, la teología alimentaria también se ocupa y se involucra de manera íntima con lo concreto de la vida cotidiana, así como con las mediaciones analógicas: el lenguaje, el cuerpo, la materialidad, etcétera. Sin embargo, esta situacionalidad *no* es toda la historia. Aunque no llega a trascender la situacionalidad, debido a su participación en el exceso del deseo divino, la teología alimentaria está también perpetuamente abierta e inacabada. Siempre hay más que degustar, más sabores aún por descubrir.

Hacer *molli* no es tarea fácil y le pido al lector que recuerde la descripción de este proceso laborioso que ofrecí a inicios de este capítulo. Hacer *molli* toma tiempo, disciplina y compromiso personal. Es más que tan sólo seguir una receta, aunque las recetas son muy útiles en tanto que nos guían y conservan las tradiciones. Sin embargo, más que una receta, es una creación meticulosa que se podría comparar con una forma de arte, un arte culinario.⁵³ Como cuando se hace arte, hacer *molli* involucra el compartirse a sí mismo: quien hace *molli* pone su esencia misma en el platillo, la cual comparte posteriormente en el banquete comunitario. La teología alimentaria asimismo toma tiempo y esfuerzo; a menudo toma también gran disciplina y sacrificio.⁵⁴ Mientras que, por un lado, la teología alimentaria busca conservar las tradiciones e instituciones (y aquí se podría hacer una cierta analogía con las recetas), por otro lado, también está abierta a ser transformada por los ingredientes frescos (diferentes formas de retroalimentación), tales como los diálogos interreligiosos e interdisciplinarios, por ejemplo. Más aún, al igual que la experiencia de preparar *molli*, la teología alimentaria exige un autoinvolucramiento, y produce una sensación de autosatisfacción. Compartir el producto genera un gran júbilo (por lo menos en mi propia experiencia). Se trata de un “deleite kenótico”, un regocijo desapegado que surge al alimentar al otro concreto —en contraposición al otro abstracto.

7. Cuerpo y carne: encarnación y alimentación

Anteriormente propuse que la teología es un discurso híbrido de deseos divinos y humanos. Aunque esta fusión de deseos activa el intelecto y el espíritu —al igual que cocinar y comer— no deja de ser una experiencia y una práctica enraizada profundamente en el cuerpo.

Cultivar alimentos, cocinarlos y consumirlos son experiencias somáticas o corporales intensas que generan conocimiento. Lisa M. Heldke plantea que este conocimiento somático, a diferencia de las categorías epistemológicas modernas que colocan a la mente por encima y en contra del cuerpo, de he-

cho constituye un “conocimiento corporal” más amplio y no dualista que se realiza en las prácticas alimentarias.⁵⁵ Espero que esta reflexión sobre el *molli* pueda aumentar la conciencia de la necesidad de que la teología le ponga más atención a la realidad del cuerpo, tanto a nivel individual como comunitario.⁵⁶ El cuerpo es parte constitutiva de nuestro ser. Estamos en el mundo en tanto seres materializados en un cuerpo. El hecho de estar encarnados en un cuerpo es un elemento importante que subraya la experiencia que tenemos de nuestro ser interno y externo. Como argumentan, con justa razón, George Lakoff y Mark Johnson, jamás nos divorciamos por completo de la realidad de nuestra materialización en un cuerpo.⁵⁷ Sin cuerpo es imposible tener ningún tipo de experiencia; ningún proceso de pensamiento humano se realiza en una mente sin cuerpo.

Sin embargo, ¿qué significa exactamente ser cuerpo? ¿Acaso todos somos semejantes ontológicamente debido a esta realidad de la encarnación en cuerpo? El cuerpo no es una mera entidad biológica presocial o absolutamente determinada, sino —como el *molli*— es una entidad construida, configurada e incluso “inventada” por la sociedad. El cuerpo se “socializa” a través de una serie de constructos sociales como género, raza, clase, edad, etcétera. Corporalmente nos comportamos según estos constructos sociales, que son relativos a localidades específicas; por ende, el cuerpo no tiene un carácter universal o esencial. En tanto constructo social, también se podría ver al cuerpo como un *símbolo* de la sociedad, el cual actúa como un microcosmos de esta. Comunidades y grupos sociales específicos construyen símbolos y conceptos que se refieren de manera explícita al cuerpo: con nociones como masculino/femenino, sagrado/profano, naturaleza/cultura, sano/discapacitado, etcétera. De ahí que teologizar a la luz de la noción de la alimentación significa hablar desde esta compleja realidad del cuerpo: yo encarno mi propia teología en mi cuerpo y la teología también le da forma a mi propio cuerpo.

En la teología cristiana, se vincula la realidad de por sí compleja del cuerpo con la noción de “carne”, tal cual aparece en San Juan 1:14, que pregona que “*el Verbo se hizo carne*”. Este texto es tanto la esencia de la teología de San Juan como la base de la teología cristiana. La carne es el sentido más primordial de la encarnación del ser mismo en cuerpo. Se encuentra dentro de la esfera de la experiencia de extrema cercanía al *pathos* de la humanidad, el cual —como lo describe Michel Henry— es “afectividad pura, impresión pura, aquello que de manera radicalmente inmanente es afecto por sí mismo”.⁵⁸ La encarnación de Dios adopta esta carne humana en su materialidad primordial para divinizarla, desde adentro y no desde afuera. En este acto, lo divino-humano conjuga lo que parece ser una ontología recíprocamente excluyente de

la divinidad y de la humanidad y maximiza una nueva ontología que siendo no dualista, es participativa y se relaciona de manera recíproca. Es una nueva ontología que se revela como *relacionalidad*.⁵⁹ En tanto organismo viviente, la carne realiza en el cuerpo un compartir con la vida misma; la carne ya es de por sí divinizada, aunque de manera tal que no violenta ni trasciende la propia condición humana, sino que más bien intensifica y celebra su humanidad. Esta realidad de la carne deleitándose en un abrazo divino plantea la diferencia no como indiferencia, sino como compartir y practicar la gratitud recíproca. Más aún, desde una perspectiva cristiana, debido a que la carne de Cristo no es indiferente a la carne como tal, se podría conjeturar que este abrazo divino (la encarnación) nos deja ver una dimensión de *afectividad y afinidad* como algo previo a la diferencia misma.

La carne de Cristo se alinea con el cuerpo humano. En la carne, Cristo fusiona los deseos de Dios con los deseos de la humanidad. Como el *molli*, la carne de Cristo muestra una dimensión del mestizaje entre lo divino y lo humano, un mestizaje profundamente incorporado en la cultura. Nace, crece, tiene sed y hambre, ama y llora, se cansa, sufre, y muere —dentro de la realidad de la carne y dentro de una particular cosmovisión simbólico— cultural.⁶⁰ Dios no es indiferente, sino que comparte la divinidad en el interior y en la esencia de la carne de los humanos. Desde el interior, Dios continuamente anda el *pathos* histórico de la humanidad y más aún lo transforma en una historia presente y futura de resurrección y deificación. En virtud de la encarnación de Cristo, la carne está en un fluir perpetuo; es intermediario de la relacionalidad entre lo divino y lo humano. En esta visión, se invita a la humanidad a transformarse en cocreador de esta *poiesis* humano-divina (una creación que es también una acción, una práctica creativa).⁶¹

La dimensión estética de la carne genera una exigencia ética, ya que representa lo bello como bueno (aquello que es amado y deseado). Es totalmente incluyente. Sin embargo, el hecho doloroso es que en la sociedad humana (y los grupos sociales católicos y cristianos no son una excepción) se rechazan y segregan algunos cuerpos debido a que su corporeidad es considerada por aquellos en el poder como “imperfecta” y/o “impura”: cuerpos negros y morenos, cuerpos de mujer, cuerpos discapacitados, etcétera.⁶² A pesar de este rechazo humano, Cristo se identifica con los excluidos (Mateo, 25): a los que Dios desea y acoge con amor y sin rechazo alguno. Cristo transforma un ciclo social de violencia y revela que el uno mismo y el otro se constituyen el uno al otro en virtud de la *kenosis* divina. Cristo revierte este ciclo y habla de paz y reconciliación en un mundo de violencia, exclusión y destrucción.

La narrativa católica pregona que en la “encarnación” de Cristo, el mundo alcanza su clímax y se representa en la Eucaristía en la cual Dios se

transforma en alimento y bebida en, y a través de, la materialidad. Como exploraremos en el siguiente capítulo, al comer este alimento divino, la sensualidad —sobre todo los sentidos del tacto y del gusto— se intensifica de forma tal que lo material jamás es totalmente eliminado. La teología católica ve la Eucaristía como el cuerpo de Cristo que, en el acto de compartirse, ofreciéndose como alimentación, transforma a los comulgantes de la Eucaristía en el cuerpo mismo de Cristo, y los invita a satisfacer el hambre, tanto física como espiritual.

La Eucaristía, como el *molli*, es un híbrido alimentario, una interacción compleja de narrativas múltiples.⁶³ El cuerpo eucarístico (híbrido de la humanidad y de Dios, de la materialidad y de la divinidad) muestra su propia corporalidad como un compartir de diferencias a través del cual no se elimina la diferencia, sino que se le celebra: individuos de todas las razas, clases, géneros y orientaciones sexuales, sanos y enfermos, se unen todos a través del perpetuo amor divino único y excesivo que nutre cuerpo y alma.⁶⁴ Anteriormente comenté que una gota de *molli* contiene al mundo en su conjunto, ya que unifica diferentes naciones, culturas y razas. De igual manera, el cuerpo eucarístico nutre a través de compartir y celebrar las diferencias. La catolicidad del cuerpo celebra una realidad corporal al unir tanto los cuerpos locales como los universales que coinciden en el cuerpo singular de Cristo. Bajo esta construcción eucarística, ya no se rechaza el “otro ajeno”, sino que se le incluye. De manera aún más desafiante, el otro deja de ser ajeno. En la Eucaristía, no se juxtaponen el uno mismo y el otro, tampoco se colapsan el uno en el otro. La diferencia, sin embargo, se conserva en una etapa de constitución recíproca. Este es el desafío que presenta la Eucaristía, sobre todo a aquellos que pertenecen a la Iglesia católica. Con dolor me doy cuenta de que aún hay mucho que aprender en este territorio.

8. El pan nuestro de cada día y el hambre nuestra de cada día

A través de sus palabras y de sus obras, Jesucristo —a quien le gusta comer y beber con los excluidos— nos enseña sobre un Dios que nutre y celebra el amor y la solidaridad con la humanidad en el contexto de una mesa compartida.⁶⁵ Nos enseña a llamarle a Dios *Abba* con ternura, y en tanto hijos de Dios, a pedirle a nuestro Padre amoroso que nos dé nuestro pan comunitario de todos los días, *pan para todos*.⁶⁶ Jesucristo (el Dios-humano) es el “maestro del deseo”, que encarna el propio deseo de Dios de saciar toda hambre física y espiritual, y que promete que el reino de los cielos será un espléndido banquete, una gran fiesta.⁶⁷ Sin embargo, este festejo no esperará hasta

que llegue el escatológico día final prometido. La narrativa cristiana pregona que, después de la ascensión de Jesús al cielo, Dios envió al Espíritu Santo como *donum*, la procesión de un don divino que es un deseo de practicar la reciprocidad dentro de un festejo comunitario incluyente (una práctica ya anticipada en la comunidad intratrinitaria). En y con el Espíritu Santo, el cristianismo aprende que *imitatio Dei* es, de hecho, *imitatio Trinitatis*. En y con el Espíritu Santo, la comunidad ya se realiza aquí en la tierra, en el *locus* de una mesa colectiva que ofrece solidaridad a todos, sobre todo a aquellos que sufren más hambre en el mundo, tanto física como espiritualmente.

La teología, en general, y la teología alimentaria, en particular, no pueden permanecer indiferentes ante el hecho de que hay tantas personas en el mundo que sufren desnutrición e incluso mueren de hambre. Frei Betto atinadamente insiste en recordarnos el gran número de cuerpos humanos que mueren de hambre y desnutrición. Y este horrendo hecho es reflejo de la indiferencia y del egoísmo que existen en el mundo:

Según la FAO, 831 millones de personas actualmente viven en un estado crónico de desnutrición. Cada día, 24,000 personas mueren de hambre; esta cifra incluye la muerte de un niño o niña de menos de 5 años cada minuto. ¿Por qué es que hay tantas campañas en torno a otras causas de muerte prematura, como cáncer, accidentes, guerra y terrorismo, sin que se haga lo mismo en torno al hambre, que produce un número mucho mayor de víctimas? Sólo se me ocurre una explicación, y es una explicación cínica: que, a diferencia de estas otras causas, el hambre respeta a las clases sociales. Es como si nosotros, los que estamos bien alimentados, dijésemos: 'Que los miserables se mueran de hambre; no nos afecta'.⁶⁸

Como se explora en el capítulo 4, el hambre tiene una dimensión física y existencial, así como una dimensión ético-política. Los humanos somos seres con hambre, ya que si no comemos nos morimos de hambre. Sin embargo, el hambre también es reflejo de la ética y la política, ya que involucra relaciones de poder, y el compartir (o no compartir) los dones de Dios.

Desde esta dimensión ético-política, el hambre es reflejo de la práctica de la sociedad de desempoderar a ciertos grupos y de la falta de una visión comunitaria, de virtud y de *cáritas*.⁶⁹ ¿Por qué es que el hambre se relaciona predominantemente a cuestiones de etnicidad, raza, género, sexualidad, y clase social? Patricia Hill Collins aboga por ponerle una mayor atención a las posiciones de las feministas negras como un ejemplo de un pensamiento que tiene presente a estos factores que están correlacionados. Hill Collins también argumenta que el pensamiento feminista de las negras contribuye

al desarrollo de lo que ella llama una “política del empoderamiento”, precisamente porque cuestiona el pensar desde la perspectiva de las relaciones de poder justas e injustas, con vistas a desarrollar una epistemología.⁷⁰ Este cuestionamiento debe ir más allá de la epistemología para integrar una visión teológica de la alimentación y del compartir comunitario como *locus* de la autoexpresión divina.

El pan y la falta de pan tienen que ver con el poder de compartir y con la potencial negativa de compartir. Se trata, por ende, de una cuestión profundamente teológica, ya que —en última instancia— tiene que ver con el don de Dios y con compartir este don entre sí (o con rehusarse a compartirlo). Por eso el proyecto “Cero Hambre” es un acto de compromiso que expresa la voz de docenas de denominaciones religiosas (cristianas y no cristianas) bajo la convicción compartida de que “el hambre resulta de la injusticia y representa una ofensa en contra del Creador, ya que la vida es el mayor regalo de Dios”. También expresa la creencia de que “compartir el pan es compartir a Dios”⁷¹ ya que, como veremos de manera más detallada en el capítulo 3, la creación no está desprovista del compartir de Dios. Esto implica que, sin Dios, no existe posibilidad alguna de vencer el hambre. Intrínseco —mas no extrínseco— a la creación *está* Dios cuyo compartir (escenificado en comunidades humanas concretas) nutre. Esta es otra razón por la cual la teología alimentaria podría ser una práctica contrasecular en medio de un mundo desprovisto de Dios que sufre hambre.

Más aún, así como el *molli* está compuesto por el toque personal de numerosos individuos, comunidades y tradiciones, así también la teología alimentaria nos invita a incluir nuestro propio ser entre los ingredientes, nos invita a agregar nuestras propias “especies” para así hacer que esté más “condimentado”. Los teólogos deberían ofrecer su propia contextualidad, su género, orientación sexual, raza, etnicidad, cultura y clase social. La preparación de este *molli* teológico también debe incluir testimonios de esperanza, sufrimiento y lucha. La condimentación con especias es un tipo de subversión: su agudeza es picante: hace que nos pique la lengua y la boca; nos despierta. Los alimentos condimentados nos ponen en estado de alerta, de atención, nos permiten la capacidad de responder, de ser responsables. De ahí que incluir nuestras propias especias en el *molli* teológico también implica la adquisición de una voz picante o profética. Esta “teología profética condimentada” nos impulsa a levantar la voz para señalar los casos concretos en los que la comunidad no logra satisfacer el hambre de su gente, en donde se rehúsan a aceptar la otredad (tanto humana como divina) en el festejo comunitario.

Hacer *molli* y hacer teología alimentaria no es un esfuerzo por colapsar todas las diferencias y fronteras bajo la categoría homogenizante de la *nouvelle cousine*.⁷² En el *molli*, y en el acto de hacer teología alimentaria, se acoge y celebra la diferencia armónica. Esta noción de la diferencia armónica es semejante al argumento de John Milbank a favor de la construcción de un “complejo espacio gótico” que permita la intersección e incluso la superposición de vínculos, formas de vida, e identidades.⁷³ Además del espacio complejo, la teología alimentaria integra la noción de Talal Asad del tiempo heterogéneo, que incluye:

...prácticas encarnadas enraizadas en múltiples tradiciones, de las diferencias entre los horizontes de las expectativas y los espacios de experiencia —diferencias que continuamente desarticulan el presente del pasado, el mundo como se vive del mundo como se anticipa, diferencias a las que invita a revisar y reconectar. Estas temporalidades simultáneas abarcan tanto a los individuos como a los grupos en complejidades que implican más que un simple proceso de tiempo secular.⁷⁴

En vez de construir un medio de absoluta diferencia con una tendencia o potencial para desarrollarse en indiferencia total, antagonismo extremo e incluso violencia, una perspectiva cristiano-católica visualiza el cuerpo eucarístico eclesial como un *locus* comunitario concreto, una compleja interacción de tiempo y espacio que permite que coexistan las diferencias en paz y armonía continua (parecido a la forma en que interactúan los ingredientes en el *molli*). Como veremos en los capítulos que siguen (sobre todo los capítulos 3 y 4), el cuerpo eucarístico visualiza a todos los seres humanos y a la creación no como entidades autónomas aisladas entre sí —e incluso antagónicas entre sí— sino más bien como expresiones diversas de un heterogéneo banquete divino y cósmico.

Esta noción de espacio y tiempo heterogéneos no implica que la teología alimentaria sea un nuevo tipo de religión hecha de todas las religiones. Tampoco es una teología hecha de todas las teologías guisadas en una misma cazuela. En vez, es un intento por pensar la complejidad de los alimentos y de la falta de los mismos en el mundo. Y los alimentos no son “sólo comida”, sino que son expresión de una multiplicidad de conexiones en el interior de nuestro cuerpo, de la tierra, de las economías locales y globales, y, finalmente, de Dios. Los alimentos también son una construcción de las identidades de los individuos: de identidades nacionales, políticas, económicas, sociales, culturales, religiosas, somáticas, sexuales, etcétera. La teología alimentaria, por lo tanto, ve la teología como alimento y el alimento como teología: ya

que tanto la teología como los alimentos ejemplifican la necesidad de una práctica comunitaria del deleite y de compartir.⁷⁵ Como ya lo señalé, no es de sorprender que los alimentos hayan sido uno de los símbolos más paradigmáticos en muchas prácticas religiosas tanto antiguas (el *molli* entre los mexicas, por ejemplo) como actuales.⁷⁶ Más importante aún, la teología alimentaria es una invitación a unir el deseo de los individuos de erradicar la desnutrición, tanto material como espiritual, que una vez más tiene que ver con el cuerpo: individual, comunitario, ecológico.

Esta es una cuestión profundamente enraizada en las prácticas cotidianas de compartir y rehusarse a compartir. Atender y cuidar del otro no sólo nos exige reflexionar sobre la relacionalidad y la reciprocidad entre individuos y sociedades; también nos exige tomar conciencia de la relacionalidad de la humanidad con los animales, las plantas y los recursos del planeta, en general.⁷⁷ La teología alimentaria tiene una postura crítica ante cualquier forma de poder que se ejerza como subordinación violenta de los otros y también ante el poder ecológico a través del cual la humanidad explota el resto del orden creado. Al decir esto, no estoy implicando que la humanidad no tenga un lugar especial en la creación, incluso por encima de los ángeles, como nos enseñan las narrativas bíblicas y la tradición cristiana. Mi intención al decir esto es más bien denunciar el ejercicio del poder como coerción y aniquilamiento y, por ende, como la traición de la vocación de la humanidad de ser buenos guardianes de la creación y de promover relaciones armónicas y pacíficas, incluyendo relaciones respetuosas de la ecología. La humanidad debe de ser parte de un cuerpo ecológico más amplio, ya que no es un “otro” para nosotros. Estoy consciente de que a lo largo de la historia, los católicos y los cristianos han recurrido a este poder coercitivo.⁷⁸ Debido a esta realidad, la teología alimentaria insiste en la *metanoia*, un proceso continuo de conversión encarnado en prácticas cotidianas de *cáritas* que debe empezar desde el interior mismo de la iglesia.

Veo la teología alimentaria como una práctica de poder que no es coercitiva, sino comunitaria, enraizada en cuidar los unos a los otros de manera nutriente y amorosa, imitando el propio gesto radical de amor de Dios. Espero que esto nos lleve más allá de una práctica social de mera “tolerancia” recíproca para abrirnos a una materialización ecológica de la comunión —simultáneamente local y global— expresada como hospitalidad y nutrimento recíproco. El nutrir a otros materializa la *cáritas* para todos. Esperemos que el hacer teología alimentaria puede llegar a ser un verdadero compartir de alimentos para la reflexión, para el alma y el cuerpo: el regocijo humano en el autocompartirse de Dios.

Al igual que para hacer *molli*, para hacer teología alimentaria se requiere de fe, creatividad, imaginación, y de la inspiración de Dios, como la que llevó a Sor Andrea y a San Pascual Bailón a crear el mole barroco. La teología alimentaria integra el don de Dios que rebasa el cálculo, y se abre para siempre a la trascendencia, la materialización de Dios en la superabundancia, en el exceso. La teología alimentaria, al igual que la preparación de un exquisito *molli*, no es para nada pasiva, sino que es un compromiso activo y una apertura a la inspiración divina. Además es interesante notar que tanto a Sor Andrea como a San Pascual Bailón se les ocurrió la idea del *molli* en un contexto de gran presión y ansiedad, incluso de caos. La teología alimentaria, asimismo, muchas veces resulta de acciones no calculadas, un “evento” repentino que surge de un donante divino (el abundante compartir de Dios); y a veces incluso hasta de contextos caóticos, como nos recuerdan los historiadores de la Iglesia. Con la recepción de la inspiración divina, no sabemos la plena implicación de lo que ha sido inspirado. Esto, sin embargo, requiere de un profundo discernimiento en la fe, y también de una continua práctica de caridad, situada dentro del territorio de la esperanza.

En el proceso de elaboración del mole, siguiendo la receta de doña Soledad, nada resultó más satisfactorio que el momento en el que finalmente compartimos el mole en un gran convivio entre amigos. Como les constó a muchos de los comensales en mi fiesta de despedida, la experiencia de saborear este antiguo platillo conduce a un verdadero estado de éxtasis. Me gustaría agregar que para mí, en particular, la experiencia de preparar, compartir y comer *molli* aumentó mi conciencia del sentido comunitario del éxtasis, ya que realmente abre el horizonte a nuevas formas de entenderse uno mismo y de entender al otro.

Desde la perspectiva de la teología alimentaria, me gustaría explorar más esta noción del entendimiento y argumentar que hay una conexión especial entre el saborear y el saber. Esta conexión se vuelve más evidente a través del acto de comer. Si esto es así, se podría argumentar que el conocimiento exploya una dimensión de participación en lo conocido a través de los sentidos, sobre todo del tacto y del gusto, en el momento de comer y beber. Y ¿qué hay con crecer en el entendimiento de Dios? ¿Se podría también decir que conocer a Dios implica una dimensión de “degustar”, que podría entonces también implicar un aspecto de participación en Dios? Esta forma de conocer se podría parecer a las experiencias místicas de Dios que a menudo han resultado ser intensamente somáticas, incluso “eróticas”. Esta alquimia de entendimiento divino, este “eros cognitivo”⁷⁹ es, entonces, un aspecto que la teología alimentaria explora en el capítulo que sigue.

CAPÍTULO 2

Saber/sabor: el sentido del gusto y el eros cognitivo¹

Pedro la escuchaba [a Tita] desde la sala experimentando una nueva sensación para él. El sonido de las ollas al chocar unas contra otras, el olor de las almendras dorándose en el comal, la melodiosa voz de Tita, que cantaba mientras cocinaba, habían despertado su instinto sexual. Y así como los amantes saben que se aproxima el momento de una relación íntima, ante la cercanía, el olor del ser amado, o las caricias recíprocas en un previo juego amoroso; así estos sonidos y olores, sobre todo el del ajonjolí dorado, le anunciaban a Pedro la proximidad de un verdadero placer culinario.

Tita, la heroína de la novela de Laura Esquivel, *Como agua para chocolate*, tiene un don único: conocimientos y sabiduría en cuestiones que tienen que ver con los alimentos. Los conocimientos de Tita son encarnados y de una profunda sensualidad; se transforman en un poderoso medio lingüístico de comunicación, particularmente con Pedro, el amor de su vida. En esta narrativa, los amantes crecen en el conocimiento del amor que se tienen a través de ver, oler, tocar y saborear los placeres culinarios que prepara Tita. Los alimentos son el medio a través del cual se da la cognición erótica del amado. Este conocimiento está íntimamente relacionado con la cocina:

Tita supo en carne propia por qué el contacto con el fuego altera los elementos, por qué un pedazo de masa se convierte en tortilla, por qué un pecho sin haber pasado por el fuego del amor es un pecho inerte, una bola de masa sin ninguna utilidad.

El don de Tita evoca la relación entre el saber y el sabor, o el saber como una forma de saborear. Es por eso que en este capítulo presento una

reflexión sobre las diferentes maneras en las que la novela de Esquivel evoca esta relación entre saber y sabor, que se encuentra íntimamente ligada con el cuerpo, en general, y con los sentidos, en particular. La relación entre saber y sabor, es una relación paradigmática de los actos de comer y beber (aunque no exclusiva de estos dos actos). Con esto señalo que la Eucaristía también es paradigma tanto de una epistemología culinaria como de una ontología culinaria.

Etimológicamente, las palabras *saber* y *sabor* provienen de la raíz latina *sapio* o *sapere*, que significa tanto degustar, saborear, como entender. *Sapientia*, posteriormente traducida como sabiduría, significa tener conocimientos o sabiduría del mundo, pero también significa degustar cosas en el mundo. De igual manera, la palabra *sapiens* significa ser sabio, y también se deriva de *sapere*, saborear y/o saber.⁴ Mientras que los actos de comer y beber involucran otros sentidos, como el olfato, el tacto, la vista e incluso la escucha, pero es el sentido del gusto el que predomina. Comer y beber, por ende, proporcionan un medio culinario para la cognición que está conectado con el cuerpo y los constructos del mundo. De ahí que a través de mis reflexiones sobre la novela de Esquivel, procuro demostrar que conocer algo es precisamente saborear lo que se sabe y, de igual manera, saborear es crecer en conocimientos y en sabiduría. “Saber” algo es también tomarle el sabor; la cognición de un objeto es intensamente erótica: una participación íntima y sensorial en el objeto conocido.

Para Sor Juana Inés de la Cruz, la filosofía y la cocina no son incompatibles.⁵ La cocina puede ser un complemento de la filosofía; como escribe Sor Juana, “Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito”.⁶ La reflexión de Sor Juana puede sonar también como un lamento por la falta de interés del filósofo griego en los alimentos, los sentidos, y el cuerpo. Sin embargo, si vemos el curso que ha tomado la filosofía en los últimos veinte años, es probable que ya no sea necesario lamentar esta aparente falta de interés.⁷ Después del surgimiento de la fenomenología y de su influencia sobre pensadores de diversas disciplinas —como la sociología, la antropología, la teoría cultural, y la teología— se ha volcado una mayor atención a la percepción corporal y a los medios somáticos de cognición y de construcción de significado. Sin embargo, aunque los pensadores actuales parecen inclinarse más a incluir el cuerpo y los alimentos en sus investigaciones, también hay filósofos y teólogos que no consideran que este tipo de filosofía o teología sea suficientemente “serio”.⁸ En este capítulo, hago eco de la visión de Sor Juana y busco demostrar que hay mucho por explorar y aprender de la relación entre los alimentos y el cuerpo, y su impacto sobre la cognición, la hermenéutica, la experiencia de existir en el mundo y la interacción de Dios con la creación.

Al explorar la relación entre el *saber* y el *sabor*, en contraposición a una perspectiva de la cognición como meramente desencarnada y apática, el objetivo principal de este capítulo es demostrar cómo la cognición es un medio de comunicación fuertemente ligado a los sentidos. También es un paradigma del conocimiento en tanto participación. Esto nos lleva a una discusión sobre la Eucaristía, el banquete divino de los cristianos. Desde una perspectiva eucarística, se podría argumentar más enfáticamente que saber no significa meramente lanzar una mirada distante desde “fuera” del territorio de lo que se sabe, sino que más bien significa participar a través de saborear de manera íntima lo que se sabe, de lo conocido. En la sección final de este capítulo, la noción de participación nos lleva a una reflexión sobre la Eucaristía. Planteo que, desde una perspectiva eucarística, el sentido del gusto reina por encima de los demás sentidos, y también tiene primacía sobre el intelecto, llegando a ser una pregustación de la visión beatífica; el sentido del gusto revela la naturaleza profundamente erótico/agapéica de la cognición.⁹

La perspectiva de lo que llamo teología alimentaria (ver el capítulo 1), a la luz de esta narrativa eucarística de la cognición, ve el conocimiento como participación del deseo divino: Dios se comparte a sí mismo kenóticamente (dándose sin posesividad) como pan (cuerpo) y vino (sangre) para ser conocido; pero también para amar y ser amado, para integrar al ser amado al dinámico intercambio de recibir, consumir y participar del acto de Dios de darse. Así como Tita y Pedro se deleitan en conocer su amor recíproco a través de degustar esplendidos manjares, así también, en el banquete eucarístico, crecer en el conocimiento significa crecer en el amor a Dios quien comparte su divinidad con la humanidad. A través de comer y beber en el banquete eucarístico, ya no vemos el conocimiento como algo abismalmente distante, sino como unión íntima. Oliver Davies nos dice que en el banquete eucarístico, los comulgantes “ya no son meros observadores externos... sino que son parte intrínseca de la comunicación [de Dios]”.¹⁰ Saber es tomar conciencia (a través de saborear) del ser como participe del acto de Dios de comunicarse y compartirse. Tal es el aspecto ontológico de la epistemología (enraizado en la teología).

1. Los alimentos como medio sensual de comunicación

Como agua para chocolate narra cómo, para Tita, cocinar es la vocación de su vida. Habiendo nacido en la cocina, Tita desarrolla “un inmenso amor por la cocina... la mayor parte de su vida la pasará en ella, prácticamente desde que nació”.¹¹ La cocina es el territorio donde reina Tita, y aunque no fue a

la escuela ni aprendió a leer ni a escribir, tiene conocimientos avanzados en las artes culinarias: “se las sabía de todas todas respecto a la cocina”.¹² Es tal su conocimiento y amor por las artes culinarias que Tita desarrolla “un sexto sentido en todo lo que a comida se refiere”.¹³ Tita ve la vida a través de la experiencia en la cocina, incluso “confundía el gozo del vivir con el de comer”.¹⁴ A cada una de las comidas que tan meticulosamente prepara, le añade, como parte de los ingredientes, sus sentimientos, emociones, esperanzas, temores, sueños, gozos, y sufrimientos. Las comidas que prepara son infusión de sus propios sentimientos, y tienen un poderoso efecto sobre las emociones de los comensales.

A pesar de su arte, Tita no logra encontrar la felicidad. Pedro es el amor de su vida, el hombre que ella desea tomar como esposo. El obstáculo es su propia madre, llamada Elena, que ya enviudó y le impide casarse por ser la menor de sus hijas y por su exigencia de que Tita continúe con la tradición mexicana de la familia; siendo la menor de tres hermanas, su deber de hija menor es permanecer soltera, con el fin de cuidar de la madre en su vejez hasta su muerte. La historia se ubica en el contexto histórico de la revolución mexicana, que estalló a inicios del siglo XX. La novela muestra este periodo como un momento de vertiginosos cambios sociales, políticos, morales, y económicos. Por temor a que se debilite la tradición, tanto la vida en familia como, sobre todo, la vida de las mujeres, cada vez más se sujetan a restricciones espaciales. De hecho, es tan compulsivo el temor de su madre a romper la tradición familiar que hace los arreglos para que Pedro se case con Rosaura, la hermana mayor de Tita. Sorprendentemente, Pedro, que le corresponde afectivamente a Tita, acepta este acuerdo, pero sólo porque quiere estar cerca de Tita, su verdadero amor.

Imposibilitada para comunicarse con su amado a través de los medios convencionales, la comida que prepara Tita se vuelve lo que Carole M. Counihan llama “un medio sensual de comunicación”.¹⁵ En sus reflexiones sobre la novela de Esquivel, Counihan argumenta que la gran contribución de esta historia es su visión de los alimentos como “poderosos, ya que están íntimamente conectados con nuestro ser físico, con nuestro ser sensual, con nuestras sensaciones más intensas de hambre, deseo, ambición, deleite, placer, satisfacción”.¹⁶ También hay que agregarle frustración y congoja a la lista, ya que cuando la madre obliga a Tita a preparar el pastel para la boda de Pedro y su hermana Rosaura, inconscientemente le infunde melancolía y frustración al pastel de bodas. Tita pasa horas preparando el pastel en las vísperas de la boda. Está desecha y, como llora sin parar, derrama sus copiosas lágrimas en la masa del pastel. Cuando los invitados empiezan a comer el pastel en la fiesta de bodas, “una inmensa nostalgia se adueña de todos los presentes”,

y no pueden dejar de llorar por los ataques tan agudos de melancolía y frustración... “añorando cada uno el amor de su vida”.¹⁷ Esto echa a perder la fiesta de bodas, ya que todos terminan llorando y vomitando por la poderosa e “intoxicante” congoja generada por las propias lágrimas de Tita.

La cocina de Tita no sólo tiene el poder de comunicar frustración, sino también amor e incluso erotismo. En una ocasión en que Pedro le regala unas rosas a Tita, la madre de Tita le ordena tirarlas a la basura. En un arranque de desobediencia, Tita decide, en vez, usar los pétalos para cocinar un aromático y extravagante platillo: “codornices en salsa de pétalos de rosa”. La narrativa de la novela nos anuncia que se trata de una “receta prehispánica” que Tita “parecía haber oído” de una voz proveniente de Nacha, su adorada y —a esa altura de la historia— difunta maestra de arte culinario.¹⁸ Las diestras manos de Tita se vuelven una extensión de los conocimientos y experiencia de Nacha. Tita sacrifica las codornices criadas en su propia granja y las prepara como si Nacha le estuviera dictando a su cuerpo con gran precisión cómo “desplumar las aves en seco, sacarles las vísceras y ponerlas a freír”.¹⁹ Tita sigue cada uno de los pasos con impecabilidad: les ata las patas a las aves “para que conserven una posición graciosa” que permite dorarlas en mantequilla, sal, y pimienta; aplica uno de “los innumerables secretos de la cocina que sólo se adquieren con la práctica” que recomienda desplumar las aves en seco en vez de ponerlas en agua hirviendo, para que la carne tenga mejor sabor;²⁰ finalmente, deshoja los pétalos de las rosas.²¹ Es al realizar este último paso que Tita, en un torbellino de emoción y ansiedad, se pica los dedos con las espinas de las rosas y mezcla su propia sangre con el platillo, sin notar la advertencia en la receta que “aparte de alterar el sabor del platillo, puede provocar reacciones químicas, por demás peligrosas”.²² De hecho, el haberle añadido sangre de Tita resultó ser una combinación de lo más explosiva, haciendo que el platillo fuera una experiencia afrodisíaca potente.²³ La narradora le dice al lector:

Tal parecía que en un extraño fenómeno de alquimia su ser se había disuelto en la salsa de las rosas, en el cuerpo de las codornices, en el vino, y en cada uno de los olores de la comida. De esta manera penetraba en el cuerpo de Pedro, voluptuosa, aromática, calurosa, completamente sensual.... Pedro no opuso resistencia, la dejó entrar hasta el último rincón de su ser sin poder quitarse la vista el uno del otro.²⁴

Los platillos que prepara Tita no sólo nutren el cuerpo de quienes los come, también comunican sentimientos muy poderosos, volviéndose un

medio sensual de comunicación que reduce cualquier brecha que la separe de su Pedro amado.

Roland Barthes atinadamente señala que “la comida no es sólo una colección de productos que se puede usar para estudios estadísticos y nutricionales, es también, y al mismo tiempo, un sistema de comunicación, un cuerpo de imágenes, un protocolo de usos, situaciones y comportamientos”.²⁵ Siguiendo la línea de pensamiento de Barthes, los alimentos, como un lenguaje de comunicación creado entre Tita y Pedro, van más allá de un simple uso instrumental utilitario y se transforman en un medio, un puente mágico que reduce la brecha impuesta en la relación entre ellos. A través de los alimentos y de la cocina, Esquivel ofrece un rico cuerpo de imágenes que expresan deseo, erotismo, sensualidad, y la trasgresión de límites.

El deseo no consumado de Tita y de Pedro de realizar su amor en el plano físico, encuentra una oportunidad para materializarse. Al degustar y consumir las codornices en salsa de pétalos de rosa, Tita no sólo reduce la brecha física existente entre ella y Pedro, sino que evocativamente “entra” en el cuerpo de Pedro, hasta penetrar “las esquinas más recónditas de su ser”. Observamos el choque de las estructuras ya establecidas que rigen la comunicación entre ellos, ya que el protocolo de comunicación que se espera entre ellos como cuñados es saboteado por una nueva posibilidad de “contacto” e intercambio entre ellos (tan sensual como subversiva). Paradójicamente, se trasciende la intimidad evadida, llevándose la totalidad del otro al “interior” del propio cuerpo, corazón, y alma. Es como si los alimentos proporcionaran un *locus* para una intimidad más profunda en medio de una represión del contacto corporal impuesta desde el exterior.

Así es como los alimentos se transforman en un lenguaje de intimidad entre los dos; un lenguaje no sólo de los sentidos, sino también del alma y el corazón. Este texto evoca el comer como un acto a través del cual uno mismo pierde su centro y avanza hacia el otro sólo para volver a uno mismo, ya transfigurado por ese encuentro extático. El comer se transforma en un medio para que uno habite en el interior del otro. Sin embargo, en este acto de éxtasis, el “yo” conserva algún tipo de testimonio propio, ya que el “yo” se deleita en este intercambio sensual. La paradoja aquí es que el deleitarse en uno mismo requiere que uno vaya más allá de uno mismo, para experimentar una pérdida de identidad. Es el éxodo de uno mismo el que lleva al conocimiento del otro, así como a un conocimiento transfigurado, de un nuevo “yo”.

Es así como la novela evoca la conexión entre *saber* y *sabor*. La experiencia de degustar alimentos proporciona un conocimiento más profundo del amor entre Pedro y Tita. Sabor es saber, y saber es sabor. Pedro no sólo

conceptualiza el amor de Tita a nivel racional, sino que también lo *siente* y lo *degusta* conforme va penetrando su cuerpo. Aquí, el conocimiento o la cognición se ve como algo holístico, ya que involucra la totalidad de uno mismo: el cuerpo, la mente, el alma, el corazón y el espíritu.²⁶ Es una experiencia de conocimiento tanto corporal como intelectual y afectiva; conocimiento no como distancia, sino como intimidad. Y los alimentos son el medio. Tanto Pedro como Tita experimentan el amor del otro en la materialidad concreta de los alimentos, en su apariencia, textura, olor, y sabor. Cada uno de los ingredientes y elementos en las codornices en salsa de pétalos de rosa es un signo que apunta más allá de sí mismo, ya que estos signos apuntan hacia la realidad del amor del otro. Y este ir más allá de sí mismo de la significación, lleva a una toma de conciencia de la divinidad, de la trascendencia: “Pedro... sin poderse contener, al saborear el primer bocado del platillo, exclamó, cerrando los ojos con verdadera lujuria: ‘¡Éste es un placer de los dioses!’.”²⁷ Al comer este exquisito platillo, la cognición se vuelve un juego hermenéuticamente erótico de interpretar los signos del amor y del deseo a través de ingerirlos; los signos se transforman en alimento. El llegar a conocer es un proceso erótico/agapéico de llegar a *amar* a través de signos comestibles.

2. La cognición corporal y la construcción de significado

Hay un conocimiento que se adquiere en el acto de preparar y comer alimentos. La novela de Esquivel explora este conocimiento corporal y su relación íntima con los alimentos, el amor, y el deseo en un estilo narrativo evocador. Más adelante, en este mismo capítulo, me refiero a estos temas que están conectados entre sí. Antes, sin embargo, voy a reflexionar brevemente sobre la importancia del conocimiento corporal en relación con los alimentos y las prácticas alimentarias. La atención a los sentidos, en general, y al sentido del gusto, en particular, es uno de los aspectos de esta discusión. También permite entender cómo es que el acto de Pedro de comer la comida que Tita le cocina es —de hecho— un poderoso encuentro erótico entre los dos.

La filósofa Lisa M. Heldke muestra un mayor aprecio por el conocimiento corporal que se adquiere cuando se cocinan alimentos. Como vimos en el capítulo 1:

El conocimiento involucrado en la elaboración de un pastel está “contenido” no sólo “en la cabeza” sino en las manos, las muñecas, los ojos y

la nariz, también. La frase “conocimiento corporal” no es una metáfora. Es un reconocimiento del hecho de que yo *conozco* literalmente con el cuerpo, de que yo, “en tanto” mis manos, sé cuando la masa del pan ya ha sido amasada suficientemente y de que yo, “en tanto” nariz, sé cuando ya está lista la tarta. 28

Heldke critica la separación cartesiana entre cuerpo y mente a través de la cual la experiencia corporal se considera como un dato somático meramente externo que necesita la conducción de la función cognitiva de la mente interna que produce “objetos de conocimiento”.²⁹ Heldke explica que la cognición que se efectúa al preparar y comer alimentos es conocimiento encarnado, ya que el cuerpo y los sentidos, lejos de ser algo externo a la cognición, son parte integral de ella, el medio a través del cual se adquieren conocimientos antes del control de la razón, y muchas veces más allá del control de la misma. Ésto no presupone que la cognición corporal sea irracional; Heldke más bien va más allá de la separación dualista entre cuerpo y mente (una posición que, por lo general, hace caso omiso del cuerpo a favor de la función intelectual “superior” usada por la razón), y —en vez— argumenta a favor de un tipo de conocimiento que no descarta el cuerpo.

Además de integrar el cuerpo como un medio de cognición, Heldke también plantea que la elaboración de los alimentos contiene un conocimiento emocional y erótico que puede servir como una alternativa a la noción tradicional del conocimiento como “objetividad neutra”. Heldke sugiere que en la preparación de los alimentos:

...la objetividad neutra, que es la norma en la investigación científica, no es lo ideal en la cocina; la buena cocina es buena en parte debido al apego emocional que se tiene con aquellos para quienes se cocina, con los instrumentos que se usan y con los alimentos que se cocinan.³⁰

La cocina no es solamente una práctica cognitiva que ofrece información sobre la experiencia subjetiva de cocinar y comer, sino que, como argumenta Heldke, también se conecta con objetos y personas en el mundo y lleva la atención hacia la construcción de significados tanto sociales como comunitarios. Heldke también señala que la tradición filosófica no le ha puesto mucha atención a los sentidos, en particular a los sentidos relacionados con el acto de comer (el olfato, el tacto, y el gusto), en gran medida por una actitud que considera que el cuerpo es una forma “inferior” de conocimiento.

Carolyn Korsmeyer, en su libro *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, explora el posicionamiento de la percepción corporal en una jerar-

quización del conocimiento. Desarrolla un argumento que explora la importancia cognitiva y simbólica de los sentidos, en particular, del sentido del gusto, que es el sentido más directamente involucrado en los actos de comer y beber.³¹ Korsmeyer coincide con la lectura que hace Heldke de la tradición filosófica occidental (iniciada por Platón y Aristóteles) que considera a los sentidos del tacto, del olfato, y del gusto como formas inferiores de conocimiento, mientras que ubica el sentido de la vista y de la escucha en la cúspide de esta jerarquía.³² Esto no quiere decir que desde la antigüedad, la filosofía griega clásica no le ponía atención al cuerpo ni lo apreciaba. Korsmeyer es consciente de que los filósofos griegos, como Platón y Aristóteles, sí apreciaban a los sentidos ya que pensaban que arrojaban luz sobre el “deseo natural” de los humanos de conocer. Sin embargo, señala que también se sospechaba de los sentidos, ya que se consideraba que distorsionaban el conocimiento de la “verdad de las cosas”.³³ Y los sentidos del olfato, del tacto y del gusto se consideraban los sentidos con una mayor propensión a producir distorsiones que los sentidos “superiores” de la vista y la escucha.

Korsmeyer señala que una de las razones que explican esta jerarquización epistemológica es el entendimiento tradicional de que la vista y la escucha, en tanto sentidos, guardan “distancia” con respecto al objeto percibido.³⁴ Esta perspectiva mantiene que esa distancia permite una construcción más objetivadora y científica de los objetos percibidos, ya que llevan la atención *externamente* hacia los objetos percibidos, más que *internamente* hacia la experiencia sensorial o corporal. La tradición filosófica considera que el olfato, el tacto y el gusto son sentidos más “íntimos”, incluso más “corporales” (que la vista y la escucha) en su relación con el objeto sentido, de ahí que sea más probable que proporcionen una perspectiva subjetiva que una perspectiva objetiva. Según Korsmeyer, este punto de vista tradicional considera el sentido del gusto como “un sentido *subjetivo* que dirige la atención al estado corporal de uno más que al mundo circundante; que sólo proporciona información sobre el que percibe: las preferencias por el que percibe no se pueden debatir de manera contundente”.³⁵ Korsmeyer argumenta que la razón más fuerte por la que se sospecha que el sentido del gusto es el sentido “inferior a todos” es que se considera que está más íntimamente conectado con la tendencia de la humanidad a orientarse hacia los vicios, y —por lo tanto— tiene una gran necesidad de escrutinio y control, ya que “puede dar placeres que nos tientan a entregarnos a los apetitos de comer, beber y tener sexo”.³⁶ La equiparación del gusto con los placeres sexuales carnales alcanza su punto culminante en los intentos de Kant de elevar la estética a nivel de categoría universal, y así excluir la sexualidad de su esquema. En esta equiparación kantiana: “sólo la vista y la escucha califican como sentidos estéticos” y el tacto y el gusto son

consideradas categorías inferiores.³⁷ Incluso hoy en día, este legado de lo que se ha llamado “visualismo occidental” es resultado del papel primordial que juega la “mirada” en la cultura occidental (particularmente en relación con las imágenes visuales en las sociedades de consumo modernas), que, en general, descuida o ignora a los “otros” sentidos.³⁸

Además de la lectura deconstructiva que realiza Korsmeyer de una tradición filosófica que se muestra intensamente sospechosa del sentido del gusto, también presenta una perspectiva alternativa que considera que el gusto es un elemento cognitivo importante para el conocimiento, tanto del mundo como del cuerpo, y también para una mayor comprensión de las complejidades de la construcción del significado.

Para sustentar su argumentación, Korsmeyer primeramente se basa en la investigación científica que considera que tanto el olfato como el gusto son “sentidos químicos”. La importancia de estas investigaciones radica en que permiten comprender los complejos mecanismos y operaciones involucrados en la relación entre los órganos de los sentidos (como el sentido del gusto) y las sustancias, que echa a andar una serie de reacciones químicas que estimulan a los neurotransmisores a enviarle “mensajes al cerebro y a producir sensaciones”.³⁹ Si esta condición es prelingüística, parecería ser una realidad fija que se puede aplicar universalmente a todos los seres humanos. A veces parece como si Korsmeyer quisiera defender tal fijeza fisiológica con el fin de anclar la experiencia gustativa en lo que ella explica como los “factores fisiológicos que suministran y restringen la capacidad del gusto”. Añade que, “estos factores son, por así decir, parte de la estructura misma del individuo y no están sujetos a modificaciones. Consisten en ciertas disposiciones universales básicas al gusto así como diferencias individuales inmutables”.⁴⁰ Korsmeyer, por lo tanto, está tratando de trascender una tradición filosófica que ve el sentido del gusto como una experiencia “interna” o meramente “subjetiva”, y —en vez— argumenta a favor de una versión más objetiva y universal.

Un problema potencial con esta postura es que puede intensificar la subjetividad en vez de revertirla, ya que apunta a la mecánica o estructura física de todos los individuos, y así nos habla más de la constitución misma del cuerpo que del objeto percibido. Sin embargo, Korsmeyer insiste que también hay una experiencia “externa” cuando degustamos un objeto. Una cocinera que prueba un guisado que está cocinando o un catador que prueba un vino, los dos prueban las propiedades del producto, más que tan solo examinar el estado de su lengua o de su sentido del gusto.⁴¹ La constitución física del sentido del gusto, por ende, nos expone a una realidad dual: tanto la realidad del cuerpo como la de las propiedades de los objetos percibidos. Tanto el sentido del olfato como el del gusto, plantea Korsmeyer, nos hablan

de la constitución química de los objetos, aunque los elementos constitutivos sean “digeridos” o filtrados a través de los órganos del cuerpo, y, por lo tanto, nunca se transmitan plenamente en forma no mediada. Es importante tomar conciencia de la función vital que tienen los órganos de los sentidos del cuerpo en el contexto de un mayor entendimiento de los objetos que se perciben con los sentidos.

El conocimiento que se adquiere a través de oler, tocar, degustar, y digerir alimentos no es sólo un conocimiento del mundo químico y de la mecánica de los órganos corporales del sentido; también nos proporciona conocimientos sobre la construcción del significado. Korsmeyer, por lo tanto, no está defendiendo un entendimiento “mecánico” del sentido del gusto, también tiene conciencia de las múltiples complejidades, como los hábitos alimenticios y los factores culturales, que desempeñan un papel crucial en las diversas formas de cognición relacionadas con los alimentos y los sentidos. Korsmeyer explica que “el gusto por alimentos específicos en gran medida lo inculca la cultura; se aprende a través de la experiencia, y se escoge según la predilección individual”.⁴² La noción de lo que es o no es comestible, por ejemplo, no es una mera reacción biológica y/o fisiológica que se pueda aplicar universalmente, sino que está enraizada en interpretaciones culturales específicas y en regulaciones sociales e incluso religiosas. Esto también se aplica al desarrollo de nociones como “buen gusto y mal gusto”, y “alta cocina y cocina popular”.⁴³ Es, por lo tanto, importante incorporar las investigaciones académicas en el campo de lo étnico, lo cultural, lo social, y lo antropológico—entre otras disciplinas— para poder entender mejor las complejidades de la construcción de significado y la relación entre el cuerpo, los sentidos, y la cognición.⁴⁴

Con el fin de sustentar su visión de los alimentos y la construcción del significado, Korsmeyer integra el discurso de Nelson Goodman de lo que él llama “tipologías simbólicas”.⁴⁵ Mientras que Goodman desarrolla una hermenéutica del arte y de la estética, en general, el objetivo principal de Korsmeyer es aplicar estas categorías a los alimentos para mostrar las funciones cognitivas y simbólicas asociadas con el acto de comer. Es decir, el proyecto de Korsmeyer es explicar cómo es que los alimentos pueden apuntar a algo que está más allá de los alimentos mismos, mientras que, paralelamente, muestran una red compleja de construcción de significados. No puedo aquí hacerle justicia a la amplitud de los ejemplos que da Korsmeyer; en vez, ofrezco un breve resumen que resalta algunas de las formas en las que tipologiza los alimentos.

1. Los alimentos y la *representación*: los alimentos apuntan a algo que está más allá de sí mismos y simbolizan o representan otra cosa. Las cala-

veras de azúcar en la fiesta mexicana del Día de Muertos, representan más que un objeto de consumo, ya que cada calavera tiene el nombre del difunto inscrito sobre la frente como recuerdo del difunto (por lo general, un miembro de la familia o un ser querido).

2. Los alimentos también *ejemplifican* las cualidades o propiedades contenidas en el objeto, así como algunas estructuras de la construcción cultural del significado. Para algunos grupos o culturas, por ejemplo, la avena es un ejemplo de un alimento que se come en el desayuno. El enfoque estructuralista (siguiendo básicamente la obra antropológica de Lévi-Strauss) defiende fuertemente la ejemplificación. Con una perspectiva menos universalista que Lévi-Strauss, la antropóloga cultural Mary Douglas ve los alimentos como un “sistema de comunicación”. El valor de la investigación de Mary Douglas radica en que crea una mayor conciencia de las prácticas alimentarias como ejemplos o ilustraciones de las codificaciones y relaciones sociales, como los conceptos de clase y barreras sociales. En tanto tal, las prácticas alimentarias cargan significado.⁴⁷
3. Los alimentos también pueden ser expresivos. Con esto, Korsmeyer alude al aspecto metafórico de los alimentos. En el cuento de Blanca Nieves, por ejemplo, se puede hacer una lectura de la manzana como algo “siniestro”, por el veneno que contiene y por el papel que desempeña en la historia. En palabras de Korsmeyer, “hay numerosos casos en los cuales ciertas propiedades expresivas del contexto específico de la historia se incrustan en los alimentos, pero también hay casos más ordinarios en los cuales los alimentos llegan a expresar ciertas propiedades debido a las circunstancias tradicionales o rutinarias de su preparación”. Con respecto a este último “caso ordinario” de la expresividad de los alimentos, Korsmeyer da el ejemplo del caldo de pollo (como se prepara popularmente en los Estados Unidos), un caldo cuyas propiedades implícitas en algunas culturas se asocian con adjetivos como “calmante” y “reconfortante” y que se usa como remedio casero para curar enfermedades menores como un resfriado.
4. Los alimentos y el papel que desempeñan en ceremonias y rituales proporciona otra ilustración importante de las prácticas alimentarias como construcción de significado. Aquí nuevamente los alimentos apuntan a algo que está más allá de ellos, y sirven a un propósito más amplio que tan sólo nutrir. Por ejemplo, la Eucaristía, para muchos

católicos, es un elemento de la práctica sacramental ritual-litúrgica regida por la creencia que —con el propósito de compartir divinidad con la humanidad— Dios se transforma en alimento (pan que representa el cuerpo de Cristo y vino que representa su sangre). Otro ejemplo es la ceremonia del té, descrita por el maestro Takuan, del budismo zen, como la encarnación de toda una filosofía y de toda una tradición en la cultura japonesa. Las prácticas alimentarias en ceremonias y rituales, tienen algo de “epifánico”, ya que buscan expresar lo inexpresable: el misterio, y alcanzar una experiencia de trascendencia, activada de alguna manera en la ceremonia que se realiza en torno a los alimentos.

A esta lista, se le podrían agregar muchas más tipologías. Lo importante a subrayar en estas tipologías es que los alimentos y las prácticas alimentarias pueden ser sistemas lingüísticos de comunicación que arrojan luz sobre la experiencia corpórea del conocimiento, la construcción de significado, los sistemas de valoración, etcétera.

Las recetas son otro ejemplo importante de la construcción de significado ya que se transmiten de un individuo a otro, de una familia a otra y de una tradición cultural a otra, a través del tiempo y el espacio. A veces, estas tradiciones se transmiten en forma escrita por medio de notas, o incluso de libros.⁵⁰ *Como agua para chocolate* es un ejemplo de una novela construida en torno a recetas y remedios caseros transmitidos de una generación a otra. En otros tiempos, estas tradiciones culinarias no se transmitían por escrito, sino verbalmente, e iban acompañadas de historias. Este es el caso del mole barroco mencionado en el capítulo 1, que fue una tradición que primero se transmitió oralmente al interior de las comunidades religiosas y después fue parte de las tradiciones culinarias del pueblo, generalmente acompañadas de historias de la lírica popular sobre cómo se inventó. En estos conocimientos heredados, el tiempo y el espacio son elementos muy importantes, como se ve en el caso del *molli*. Durante la época del barroco en el México colonial, monjas y monjes incorporaron la sabiduría culinaria de los tiempos prehispánicos, y así fue como posteriormente se adaptó el *molli* original, el cual se volvió a crear y se sincretizó en un tiempo diferente y un espacio también diferente.

Además, hay recetas que involucran muy pocas instrucciones e incluso instrucciones no verbales. Muchas recetas se aprenden “preparándolas”. Se tienen que “realizar” las acciones corporales una y otra vez para lograr una destreza refinada, así como para obtener el producto final que se desea.⁵¹ Nuevamente, esta forma de aprender a través de la implementación práctica,

se relaciona con el cuerpo. Por cuerpo no sólo nos estamos refiriendo a una serie de movimientos mecánicos del cuerpo, sino (entre otras cosas) también a un sentido desarrollado del olfato, una conciencia de la textura que se aprende a través de tocar y manipular los productos alimenticios, y un sentido del gusto que se adquiere a través de degustar alimentos y platillos. Las prácticas alimentarias, como el acto de cocinar, demuestran el papel que desempeña la realización (que es intrínsecamente corpórea) en la construcción de los conocimientos, lo que implica, como atinadamente señala Graham Ward, que el conocimiento es “inseparable de la experiencia y de la socialización”. Ward explica que el conocimiento es siempre “interactivo”, ya que echa a andar toda una red de relaciones sociales “transcorpóreas”:

El conocimiento se vuelve una escenificación que demuestra que uno sabe el cómo de las cosas, pero también es sólo relacional. Es decir, esa escenificación se realiza dentro del contexto de otras escenificaciones. El conocer, entonces, está implicado en la economía o en los movimientos de respuesta, de intercambio y de declaración. Está continuamente atrapado en comunicar y en la comunicación de otros. Incluso cuando duerme, el cuerpo con alma comunica a través de cómo está acostado, da vueltas, gime, ronca o sencillamente permanece quieto. Comunica con respecto al otro, en respuesta al otro, como declaración al otro. No soy un centro monádico de mi conocer y de mi conocimiento; estoy inmerso en un intercambio transcorpóreo de conocimiento en el cual sentir es siempre simultáneamente sensibilidad. Estoy atrapado en un conocer interactivo que surge de micro actos de interpretación concernientes a aquello con lo que el cuerpo está en contacto y que se vuelven necesarios, inevitables, ya que estoy colocado dentro de intrincadas redes de comunicación.⁵²

A través de prácticas alimentarias, el cuerpo representa y desarrolla información de manera interactiva, y también nos da acceso a redes de conocimiento, a experiencias estéticas, y a una sabiduría que complementa la mente y la razón, mientras que también “acelera la conciencia del ser físico mismo”, en el cual el sentido del gusto —subraya Korsmeyer— “nos lleva a las regiones más íntimas de estos fenómenos”.⁵³ El sentido del gusto y la intimidad son, entonces, el siguiente aspecto de los alimentos que voy a explorar; un aspecto central en la construcción que hace Esquivel de la relación gastro-erótica de Tita y Pedro.

3. La cognición como relacionalidad, intimidad y participación

...desde ese día [poco después de nacer Tita], Tita se mudó a la cocina y entre atoles y té creció de lo más sana y rozagante. Es de explicarse entonces el que se le haya desarrollado un sexto sentido en todo lo que a comida se refiere. Por ejemplo, sus hábitos alimenticios estaban condicionados al horario de la cocina: cuando en la mañana Tita olía que los frijoles ya estaban cocidos, o cuando a mediodía sentía que el agua ya estaba lista para desplumar a las gallinas; o cuando en la tarde, se horneaba el pan para la cena, ella sabía que había llegado la hora de pedir sus alimentos.⁵⁴

La cognición tiene que ver con la *relación* entre sujeto y objeto, entre el perceptor y lo percibido, entre el individuo y el mundo en el que vive. En estas redes de relacionalidad, el cuerpo desempeña un papel muy importante. El problema, como lo lamentan George Lakoff y Mark Johnson, es que las nociones desencarnadas de la cognición, por lo general, sufren “un abismo ontológico infranqueable entre ‘los objetos’ que están ‘allá fuera’, y la subjetividad, que está ‘aquí adentro’”.⁵⁵ Las versiones extremas del objetivismo (una perspectiva que escinde más aún el esquema de objeto-sujeto) y del subjetivismo (y la intersubjetividad, que sólo se refieren a los constructos sociales del mundo; y dejan el mundo intacto) son resultado de este tipo de perspectivas dicotómicas. Para trascender esta dicotomía, Lakoff y Johnson proponen el “realismo encarnado”, el cual, según explican, “se basa en el hecho de que estamos asociados al mundo a través de nuestras interacciones encarnadas. Nuestros conceptos directamente encarnados (por ejemplo, los conceptos básicos, los conceptos aspectuales, y los conceptos espaciales-relacionales) pueden corresponder con toda confiabilidad a aquellas interacciones encarnadas y a las interpretaciones del mundo que surgen de ellas”.⁵⁶ Esta postura también hace eco de la atención que le dedica Korsmeyer al cuerpo y a los sentidos, en general, y al sentido del gusto, en particular, como estrategia para resolver la crisis de una epistemología desencarnada (y no sensualizada). También está en una posición que evita el error de crear una brecha abismal entre el “mundo externo” y la esfera de lo interno. La encarnación insiste en la intermediación, mediada siempre por el cuerpo, y que también conecta con los constructos sociales y lingüísticos. Incluso las expresiones de lo que en un primer momento pudiera sugerir una noción de “desencarnación pura” (como el alma, el espíritu, o la trascendencia), en el contexto humano, también se relacionan íntimamente con el cuerpo.

El sentido del gusto, precisamente por su cercanía corpórea y su relación con el mundo (incluso, se podría decir, su intimidad con el mundo), puede llegar a ser un paradigma de la cognición encarnada en tanto una instancia de la intermediación o del aspecto relacional del conocimiento. El acto de degustar —realizado a través de comer y beber— es una experiencia sensorial y sensualmente rica que literalmente requiere llevar el objeto a la boca y al cuerpo. Constance Classen explica que el sentido del gusto es una forma de tocar, sólo que es más intenso. De hecho, como señala Classen, el origen de la palabra que se usa en inglés para expresar el acto de degustar, *taste*, es “la palabra del inglés medio *tasten*, que quiere decir sentir, y se deriva del latín *taxare*, que quiere decir sentir, tocar con dureza, juzgar”.⁵⁷ Classen explica que fue alrededor del siglo XIV en el que la palabra *taste* (degustar con el paladar) se asoció con la palabra *savoring* (degustar el sabor). En consecuencia, el sentido del gusto describe el conocimiento como algo “saboreable”, por lo que conocer algo, en cierta medida, significa paladear, degustar, sentir, tocar, y establecer una relación con el objeto de conocimiento.

La etimología de *taste*, la palabra inglesa que se refiere al uso del sentido de gusto, tiene una dimensión afectiva que hasta muy recientemente estaba perdida. La novela de Laura Esquivel es tan evocadora precisamente porque reintegra el sentido del gusto a la afectividad, la sensualidad, y el erotismo. Al mismo tiempo, la etimología también indica que se tiene discernimiento de correcto orden, la capacidad de juzgar de qué se trata el degustar. El sentido del gusto, por lo tanto, no está totalmente desconectado del discernimiento intelectual, estético e incluso ético. Nuevamente esto trae a colación lo que dije anteriormente con respecto a la relación entre las palabras *saber* y *sabor*, ya que saber es haber probado y discernido la verdad de lo que se sabe, de manera tal que no ignora al cuerpo, sino que más bien intensifica la sensualidad encarnada. El conocimiento no es un acontecimiento meramente “interiorista” o puramente “exteriorista”, sino que es, más bien, un acto compartible, a través del cual la interioridad se constituye a través de la exterioridad, y viceversa.

Mientras que el sentido del gusto implica alguna forma de correspondencia, no es un reflejo perfecto a través del cual el cuerpo y el intelecto son meros registros epistemológicos pasivos. De alguna manera, el acto de degustar toca y construye. Por un lado, como lo ha demostrado Merleau-Ponty, tocar es también ser tocado por lo que uno toca.⁵⁸ En el acto de tocar, uno puede resultar herido o incluso morir (con un cuchillo filoso que penetra la piel y los órganos, por ejemplo). Esto significa que el sentido del gusto, como una forma intensa de tocar, de hacer contacto, también implica ser tocado, afectado, transformado, e incluso destruido por el acto de degustar. Por otro

lado, lo que tocamos también puede experimentar una transformación. Los constructos lingüísticos, culturales y sociales del mundo, los impulsos físicos, químicos, y bioneurológicos, todos entran en contacto e interactúan con el sentido del gusto de forma tal que estas interacciones también arrojan luz sobre el mundo. Es como si a través de degustar, se hace el mundo, se recrea o reelabora.

Se podría comparar esta acción con un hecho estético, una acción creativa, un sentido de *poiesis*, que crea y arroja luz nueva sobre la verdad de lo que es existir en el mundo. Graham Ward explica la etimología de la palabra *poiesis*, y también proporciona una versión aristotélica de la *poiesis* que se relaciona íntimamente con la *praxis*, aunque también se relaciona íntimamente con la visión cristiana de un poder humano para transformar o recrear. Vale la pena citar a Ward extensamente:

La palabra griega significa “hacer”, en el sentido de “crear”, y se relaciona directamente con el verbo *poieo*, que significa producir, realizar, ejecutar, componer o, más generalmente, estar activo. En términos estructuralistas, la “poética” es un mapa explicativo ahistórico y sincrónico, mientras que *poiesis* es una operación histórica diacrónica que se ocupa de la acción creativa. En ese sentido, la *poiesis* constituiría uno de los aspectos de una teoría de la acción, la acción cultural, y de esta manera se asocia con la *praxis*, palabra que viene del verbo griego *prasso* que significa actuar, manejar, hacer o lograr. Para Aristóteles, parece haber habido una diferenciación entre una forma específica de hacer en el sentido de producir (*poiesis*) y la noción más general de hacer en el sentido de involucrarse en una actividad (*praxis* o *pragma*). La *praxis*, por ejemplo, se relacionaría con la ética y la política. Deseo ver la *poiesis* en un sentido complejo que no exagere la diferencia entre la producción estética y la actividad política y ética... [Desde una perspectiva cristiana] la *poiesis* difiere más generalmente del comportamiento social, con respecto a su poder para crear de nuevo, para transformar; alude a una producción consciente, no a una reproducción mecánica.⁵⁹

Es probable que esta dimensión de la *poiesis* en la experiencia del sentido del gusto sea una de las razones por las cuales algunas culturas consideran que la cocina es un arte.⁶⁰ A través del gusto se incorporan al cuerpo y al intelecto no sólo datos y sustancias, sino también toda una dimensión de emociones, sentimientos, recuerdos y reminiscencias. El gusto tiene un aspecto evocador. Como ilustra *Como agua para chocolate*, esta dimensión evocadora se intensifica aún más cuando se come y se bebe dentro de un contexto personal

y comunitario específico. Hay la sensación de que estas experiencias nos dan forma, pero también de que las sociedades crean y le dan forma a recuerdos, historias, límites, y reglas que rodean la experiencia de degustar alimentos y bebidas. Al degustar a través del acto de comer y de beber, el mundo entra en nosotros, pero nosotros también entramos en el mundo. Estamos hechos de lo que comemos y bebemos, pero nosotros también “hacemos” el mundo. Somos lo que comemos, pero también comemos lo que somos. Saber es, por lo tanto, experimentar el sabor, y así entrar en una relación íntima con un otro que nos da forma, a la vez que nosotros también le damos forma. El conocimiento es interacción, una forma de participación con una gran diversidad de contextos. El encuentro de Tita con los alimentos es inseparable de su ubicación en el México de inicios del siglo XX, con su pasado colonial y sus tiempos revolucionarios. De igual manera, los mismos constructos de Esquivel son inseparables de su propio contexto.

Fergus Kerr hace eco de Santo Tomás de Aquino en su afirmación de que saber es participar de lo que se sabe. Kerr explica que, en contraposición a una versión pasiva de lo que es el conocimiento (es decir, que la mente y el cuerpo sólo están abiertos pasivamente a la realidad del mundo), desde la perspectiva tomista, el conocimiento es colaboración y participación activas. Kerr lo explica de la siguiente manera:

El tomista quiere decir que el conocimiento es el producto de la colaboración entre el objeto conocido y el sujeto que conoce: el concedor permite que lo conocido se vuelva inteligible, con lo cual entra en la esfera del significado, mientras que el hecho de que el objeto se haga inteligible activa las capacidades de la mente. El conocer es una nueva forma de ser del objeto conocido. Para Santo Tomás, el significado es la perfección de la mente, la realización de los poderes intelectuales del ser humano; es, simultáneamente, la realización de la inteligibilidad del mundo.⁶¹

En la forma tomista en que Kerr aborda el conocimiento como participación, hay la sensación de que tanto el objeto como el sujeto se constituyen el uno al otro.⁶² Si, como he estado planteando en este capítulo, el gusto es una forma de conocimiento, entonces es una forma de conocimiento tan profundamente íntima que requiere tanto confianza como riesgo. Como mencioné anteriormente, comer y beber dan fuerza y vida, aunque también pueden producir enfermedades, e incluso la muerte. Lo que consumimos, nos *afecta* ya que se vuelve parte de nuestro cuerpo, mente, y alma. Más aún, para Santo Tomás de Aquino, el intelecto, además de verse afectado por lo

que se sabe o conoce, también tiene un deseo, impulso, o “apetito” de conocer: “el intelecto mueve todo sólo en virtud del apetito”.⁶³ A través del sentido del gusto, nuestro apetito de acceder al mundo se vuelve totalmente directo e íntimo, a tal grado que de algún modo lo digerimos, y se vuelve parte de nosotros en la misma medida en que nosotros también nos volvemos parte de lo conocido. Degustar algo es también hacerlo inteligible, agregar nuevas dimensiones del “ser por parte del objeto conocido”, como tan atinadamente plantea Kerr.

4. El deseo eucarístico y el eros cognitivo

La novela *Como agua para chocolate* ilustra claramente cómo el conocimiento es participación a través del sentido del gusto en el acto de comer y beber. A través de la comida que le prepara Tita, Pedro se vuelve parte de ella en la misma medida en que ella se vuelve parte de él. El deseo que tiene el uno por el otro, de alguna manera se consume en el acto sensual y erótico de comer y beber. Paradójicamente, en esta narrativa, los alimentos y bebidas significan mucho más que el acto de comer y beber: son la realización de la unión espiritual a través de la cual el amante participa del amado, en y a través de la materialidad de los alimentos y bebidas. La materia y el espíritu se constituyen entre sí e iluminan el intelecto, pero sólo en la medida en que el intelecto permite que los sentidos, particularmente el sentido del gusto, le instruyan y guíen. Aquí se da una reversión: los sentidos supuestamente “inferiores” se vuelven primordiales en esta peregrinación erótica de otras dimensiones del conocimiento. Lo erótico tiene que ver con el movimiento del deseo para satisfacer el apetito de relación con el otro: las codornices en salsa de pétalos de rosa nutren directamente el cuerpo, al igual que el otro (el amante) nutre el cuerpo, la mente, el alma, y el corazón del amado.⁶⁴

De manera afín a las alusiones de Octavio Paz, me gustaría sugerir que la novela de Esquivel muestra que —de hecho— el erotismo y la gastronomía se relacionan íntimamente en el eros cognitivo. Llevo esta reflexión un paso más allá para incorporar la noción de la Eucaristía, entretrejiendo los puntos principales que se discuten en este capítulo. En este proceso, reflexiono sobre las nociones de conocimiento, encarnación, y la construcción de significados a través de la experiencia de degustar que se realiza en el acto de comer y beber, en general, y en la Eucaristía, en particular.

En 1972, la revista *Daedalus* publicó un artículo de Octavio Paz titulado “Eroticism and Gastro-sophy”.⁶⁵ En este ensayo, Paz hace eco de la idea central de Charles Fourier en *El nuevo mundo amoroso*: que el erotismo y la gas-

trosofía (es decir, el amor a los alimentos y a la gastronomía) son los placeres más fundamentales de la vida humana: el erotismo es el placer más intenso, mientras que la gastrosofía es el más extendido. Para Paz, estas dos formas de placer se relacionan —en última instancia— con la realidad del deseo mismo, un deseo que “simultáneamente nos revela lo que somos y nos llama a trascendernos para llegar a ser los otros”.⁶⁶ Paz describe el deseo como “el agente activo, el productor secreto de cambios, ya sea el pasar de un sabor a otro, o el contraste entre sabores y texturas. El deseo, tanto en la gastronomía como en la erótica, inicia un movimiento entre sustancias, cuerpos, y sensaciones. Es la fuerza que regula las conexiones, las mezclas, y las transmutaciones”.⁶⁷ Paz plantea que el erotismo no es transgresión (como lo es para Georges Bataille), sino representación. El erotismo es invención y visión en el deseo por el otro. La conexión que hace Paz entre el erotismo y la gastrosofía en el acto de desear se encarna en la realidad del cuerpo y de los sentidos, a través de los cuales los humanos se reinventan a sí mismos una y otra vez sin cesar. Se puede hacer una lectura de la forma en que Paz liga el erotismo y la gastrosofía en el acto de desear, como la encarnación de la realidad del deseo en la sensualidad del cuerpo, en donde los cuerpos humanos se reinventan a sí mismos espiritualmente una y otra vez, sin cesar, en un tacto y un gusto que también van más allá del acto de tocar y degustar. En esta unión de lo erótico y los alimentos, se reimagina y se reescenifica el amor; ya que el amor, como la gastrosofía y el erotismo, es comunión que eleva los sentidos hacia la perfección espiritual.

Lo más extraordinario del ensayo de Paz es la conexión que establece entre erotismo y gastronomía, entre cuerpo y sentidos, entre amor y comunión. El análisis de Paz se presta para describir el amor que existe entre Tita y Pedro, en donde el deseo de cada uno se encuentra a través del festejo culinario, el cual, en y a través de los cuerpos y de lo material, abre un camino de éxtasis hacia la trascendencia. Me parece que estas conexiones pueden parecer mucho más claras cuando se ve la Eucaristía. De hecho, desde la perspectiva de la narrativa católica, la Eucaristía armoniza estos elementos complejos en su sentido más *poligéusico*. El significado de la palabra griega *poly* (muchos o multiplicidad) no se relaciona exclusivamente con la desarrollada perspectiva tradicional del sonido, *phoné* (como en polifonía o polifónico).⁶⁸ En vez de este término auditivo, prefiero usar aquí una palabra que describe mejor la realidad eucarística en el sentido de estar íntimamente relacionada con el sentido del gusto (*geusis*).⁶⁹ Usando aquí la imaginación eucarística, lo que se visualiza es la multiplicidad dinámica de degustar relacionada íntimamente con una gastronomía erótico/agapéica, con un espléndido banquete, un *gustus* eternamente divino-humano.

En última instancia, lo que se da en la Eucaristía es una dinámica de deseo: tanto el deseo que tiene Dios de compartir divinidad con la humanidad como el deseo de la humanidad de estar en comunión con Dios. En términos teológicos, el deseo es una realidad igualmente humana que divina. En resonancia con San Agustín, Graham Ward sugiere que hay un *appetitus* fundamental, un hambre radical en el corazón de la humanidad. La humanidad tiene un hambre perpetuo de otro; sea este otro un pedazo de pan u otra persona. *Appetitus* es un hambre que es deseo, y en términos agustinianos, es el deseo más elevado de estar en comunión con Dios. El deseo también existe dentro de un Dios relacional: como anhelo (apetito) recíproco del Padre por el Hijo y del Hijo por el Padre, así como el eterno anhelo (apetito) mantenido y unido a través del Espíritu Santo.⁷⁰ En esta comunidad trinitaria, en última instancia, el deseo se decreta no desde la realidad de la carencia fundamental, sino más bien desde la realidad de la plenitud. Debido a que Dios ama a Dios, Dios desea a Dios, y el deseo de Dios no se queda insatisfecho. Dios alimenta a Dios con su amor excesivo. Algo se está cocinando dentro de esta comunidad trinitaria festiva. Al igual que Tita, Dios cocina esplendidos banquetes infundidos de esencia de Dios: una especie de *molli*, una mezcla, una “hipostatización” del uno Mismo y el otro sin aniquilar la diversidad, sino más bien celebrándola.

Defender que el nutrimento divino trinitario es una especie de *molli* suena más atrevido de lo que en verdad es. Recordemos lo planteado en el capítulo 1: que la palabra *molli* del náhuatl de hecho significa alimentación,⁷¹ lo cual implica interdependencia, relacionalidad, y conectividad. El ser de Dios es la comunidad: el deseo y la realización entre personas relacionadas íntimamente entre sí. Desde una perspectiva trinitaria, el deseo es la realidad erótico/agapéica del divino dar y recibir de la plenitud del amor que se comparte ampliamente con toda la creación (como acto de *kenosis* o despoamiento de uno mismo). La creación es un banquete cósmico servido por Dios, quien, como Tita, es el cocinero perfecto.⁷² Así como Tita infunde su esencia misma en cada platillo que prepara, Dios imprime su propia divinidad en ese banquete cósmico que es la creación.

El compartirse a sí mismo de Dios realiza un gesto más radical de *kenosis* en la Eucaristía, a través de la cual Dios se transforma en alimento; la forma más excesiva de presentarse a sí mismo como nutrimento. Así como Tita se hace presente para Pedro al alimentarlo con su propio deseo encarnado en los alimentos que le prepara, el deseo de Dios se hace presente como alimento. En la Eucaristía, el deseo como alimentación se transforma en agente activo para una relación entre los humanos y Dios y entre los humanos mismos. Al igual que el amor entre Tita y Pedro, el híbrido deseo divino-humano en la

Eucaristía no es un deseo abstracto, sino más bien es un deseo intensamente encarnado, un deseo encarnado ya precedido o anticipado en el intercambio trinitario de amor, el acto de la creación, así como en la encarnación de Dios en Cristo, la palabra hecha carne. En la Eucaristía, el alimento es el cuerpo de Cristo, y la bebida es su sangre, y ésto se da a través de la materialidad y de los elementos de la creación: el pan y el vino.

La Eucaristía es un banquete de los sentidos. En un nivel más íntimo, es un festejo del sentido del tacto ya que el degustar, el comer y el beber son formas de intimar a través del sentido del tacto. De ahí el intenso deseo de Santo Tomás de Aquino de ver el sentido del tacto no sólo como la base de la sensibilidad como un todo, sino también como una destreza que —al irse refinando— incrementa las capacidades intelectuales:

Sin embargo, podría parecer que la capacidad mental se debe más bien a la excelencia de la vista que a la del tacto, ya que la vista, al ser el más espiritual de todos los sentidos, revela más claramente las diferencias entre las cosas. Aun así, hay dos razones para sostener que la excelencia de la mente es proporcional a la excelencia del tacto. En primer lugar, el tacto es la base de la sensibilidad como un todo; es evidente que el órgano del tacto permea la totalidad del cuerpo a tal grado que el órgano de cada uno de los otros sentidos, y el sentido del tacto por sí mismo constituye al ser como ser sensible. Por lo tanto, quien tiene mejor sentido del tacto, tiene también una naturaleza más perfecta en lo sensible como un todo, y, por consiguiente, tiene una capacidad intelectual más elevada; pues la facultad del sentido del tacto es la base de la capacidad del entendimiento.⁷³

Si tocar es también ser tocado, como señalé anteriormente, entonces quien comulga en la Eucaristía también es de alguna manera tocado por Dios.⁷⁴ De ahí que en la Eucaristía sea sobre todo el sentido del gusto (a través de los labios, la boca, y la lengua) el que nos lleva a unirnos en el éxtasis más íntimo con Dios. ¿Qué podría ser más íntimo que “ingerir” a Dios?⁷⁵

Al consumir este alimento divino, paradójicamente se intensifica la sensualidad, sobre todo el sentido del gusto, a tal punto que se vuelve una poderosa experiencia mística, de forma tal que no violenta lo material ni lo somático.⁷⁶ En la Eucaristía, el sentido del gusto, el *gustus*, se vuelve un medio que guía al alma y al intelecto (en vez de ser al revés) y así los lleva a participar de Dios. No sólo se trata de un acontecimiento exclusivamente epistemológico, también incluye un componente ontológico: es una deificación de tanto los comulgantes en la Eucaristía, como de los elementos eucarísticos. Como planteo en el siguiente capítulo, en esta versión teológica de la ontología,

se ve la deificación como un banquete eterno. En este *sacrum convivium* (en este convivio o banquete sagrado), el sentido del gusto —que es preexistente a cualquier dato sensorial, e incluso es preexistente al intelecto— se transforma —como se diera cuenta Santo Tomás— en una pregustación de la visión beatífica.⁷⁷ Conocer a Dios es degustar a Dios. Esto no quiere decir que el sentido del gusto venza al intelecto, sino más bien que el intelecto se hace más transparente o se sintoniza mejor con ese exquisito sabor divino. Considerando —como ya argumenté— que la tendencia del intelecto de conocer a Dios se construye con el deseo de conocer, y que, igualmente, este *deseo* de conocer a Dios está enmarcado por la curiosidad del intelecto, en este caso, tanto el intelecto como el deseo se encuentran y se dan forma el uno al otro, en el hecho sensual y erótico de degustar el propio deseo de Dios de ser conocido, que es preexistente a la voluntad humana.

En la visión beatífica, la epistemología se vuelve predominantemente ontología, ya que la cognición realiza un intenso *ekstasis* erótico (un deseo que va del “yo” al otro) y participa de manera más íntima del “objeto” conocido, tan sólo para descubrir una verdad más profunda del ser como más allá de la objectualidad.⁷⁸ Octavio Paz plantea que el deseo es representación; sin embargo, aquí, en la experiencia beatífica, el deseo —en su expresión sensual más intensa— va de la representación a la participación. Esta transición hacia la participación no anula la representación, sino que más bien la lleva a un espacio de mayor transparencia debido a la intimidad compartida y a la afinidad con Dios, quien nos toca en el acto humano de tocar y degustar. La transparencia que adquiere la representación también incluye la creatividad, ya que en el acontecimiento participativo de la visión beatífica se activa y se pone en movimiento el acto de la imaginación. Con razón los pensadores patristicos y medievales hacen una lectura del texto bíblico del *Cantar de los Cantares* como una alegoría de esta “exquisita” unión del deseo divino y el deseo humano, y lo representan como un festín para los sentidos en general, pero —más particularmente— como un festín para el sentido del gusto.⁷⁹

La visión beatífica reorienta la jerarquía de los sentidos así como la tradicional primacía de lo universal sobre lo particular. El sentido del gusto se vuelve guía del intelecto y revela lo particular como ya divinizado (el pan, el vino, la materia, el cuerpo, etcétera). Sin embargo, seguir llamándole “visión” (beatífica) ya no expresa plenamente la importancia de tal beatitud alimentaria. En la Eucaristía, la visión beatífica no es primordialmente una experiencia visual, sino más bien, una realidad que tiene que ver con el sentido del gusto y con el acto de comer y beber.⁸⁰ Tiene que ver con la sensualidad de ser alimentado: una participación celebratoria de degustar el banquete divino de Dios que hace que el comulgante sea *participe* del amor

nutriente de Dios (que es el ser mismo de Dios). Para ser más precisos, es una “degustación beatífica” en éxtasis. Nuevamente, reafirmamos aquí la relación entre saber y sabor, aunque ahora de manera ontológica.

Saber —a través de un acontecimiento gastroerótico— es tomar conciencia del ser en tanto participe de la divinidad. Este saber es un conocimiento de uno mismo y del otro que participan de la superabundancia de la divinidad —la plena conciencia del ser— que es lo que William Desmond llama el *locus* de la “intimidad ontológica” que une los polos del sujeto y del objeto, y revela el *metaxu* o el “acontecer dinámico de estar en lo intermedio”.⁸¹ Aquí, el conocimiento es un proceso dinámico y abierto de llegar a ser en el llegar a saber, en tanto llegar a amar. En este viaje de amor, la cognición no se queda atrás, ya que la experiencia de la beatificación es una experiencia en la cual el saber y el amar ocurren al mismo tiempo y se constituyen el uno al otro. Este es muy particularmente el caso en la Eucaristía, en donde saber es degustar a Dios como nutrimento, lo cual, más que incorporar a Dios al cuerpo humano (aunque este es tan sólo uno de los niveles de ser nutridos que jamás se cancela), es una alimentación que incorpora a la humanidad en el ser mismo de Dios, y hace del que sabe (el amado) parte de lo sabido (el amante). La Eucaristía evoca la dimensión extática de la beatificación en tanto acontecimiento gastronómico (gastroerótico).

Al final de la novela de Esquivel, Tita y Pedro finalmente se unen para hacer el amor. Sin embargo, la intensidad de su amor es tal que Pedro muere en el éxtasis del acto, como si el fuego interior de Tita hubiese consumido la vida misma de Pedro. Tita procede entonces a comerse cada uno de los cerillos de la caja que ella misma trae para también ser consumida por su propio fuego interior y el fuego de su amado:

Se empezó a comer uno a uno los cerillos que contenía la caja. Al masticar cada fósforo, cerraba los ojos fuertemente e intentaba reproducir los recuerdos más emocionantes entre Pedro y ella. La primera mirada que recibió de él, el primer roce de sus manos, el primer ramo de rosas, el primer beso, la primera relación íntima. Y logró lo que se proponía. Cuando el fósforo que masticaba hacía contacto con la luminosa imagen que evocaba, el cerillo se encendía. Poco a poco su visión se fue aclarando hasta que ante sus ojos apareció nuevamente el túnel. Ahí a la entrada, estaba la luminosa figura de Pedro, esperándola. Tita no dudó. Se dejó ir a su encuentro y ambos se fundieron en un largo abrazo y experimentando nuevamente un clímax amoroso partieron juntos hacia el edén perdido. Ya nunca más se separarían.⁸²

Es tal el fuego que producen los amantes que se enciende todo el rancho, dejando sólo cenizas y el recetario de Tita con su historia de amor, que así se transmitió a la siguiente generación. La vida y la fertilidad surgen de las cenizas: “dicen que bajo las cenizas floreció todo tipo de vida, convirtiendo ese terreno en el más fértil de la región”.⁸³ El deseo de Tita y Pedro se une en la eternidad, y Dios y sus criaturas también estamos eternamente unidos en el banquete eucarístico.

5. El gastroerotismo y la semiótica eucarística del exceso

Para mí, el “gastroerotismo” es la conectividad de elementos unidos por el deseo-amor a través de la gastronomía. Sin embargo, aquí construyo el término gastroerotismo desde el ángulo de una teología de la alimentación que está primordialmente fundada en la realidad extravagante de la intermediación entre lo divino y lo humano que se da en la práctica eucarística, y que imita un acontecimiento gastroerótico previo efectuado en la alimentación intratrinitaria. Más aún, en virtud del deseo de Dios, la Eucaristía permite que el comulgante entre en una unidad más profunda entre lo humano y lo divino, entre lo inmanente y lo trascendente. La materia se diviniza, mas sólo a través de su propia materialidad. La humanidad se deifica, más sólo entre su propia situacionalidad. El pan y el vino se convierten en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero sin hacer a un lado la naturaleza ingerible del pan y el vino. En este sentido, la transubstanciación no es un mero acto extrínseco, sino también un acto intrínseco, una expresión radical de intimidad y amor divinos realizada por el Espíritu Santo desde el interior de la creación y en la esencia misma del cuerpo humano. El gastroerotismo que se realiza en la Eucaristía es este deseo/amor divino ya nutrido desde el interior de la situacionalidad de la especificidad de la creación y de las comunidades que participan del mismo pan, el cuerpo místico de Cristo.

Las codornices en salsa de pétalos de rosa preparadas por Tita, tienen un significado que va más allá de ellas mismas. No es “sólo comida”; es también la significación del deseo y del amor entre los amantes. Lo que es invisible e imposible en el amor que se tienen Tita y Pedro, se hace visible e incluso desagradable a través de los alimentos. Es a través del acto de comer y beber que la imposibilidad de consumir su amor se hace posible. Al comer las codornices en salsa de pétalos de rosa, cada uno va más allá del “yo” para dirigirse hacia el otro, y en este movimiento, el otro se hace más presente y “penetrante” (como lo plantea Esquivel). Es realmente una experiencia gastroerótica. En la Eucaristía, también hay un juego erótico de signos que van más allá de su

propia significación para dirigirse hacia la otredad. En un movimiento de reciprocidad, lo visible avanza hacia lo invisible. El pan y el vino apuntan más allá de sí mismos al cuerpo y a la sangre de Cristo. Y al mismo tiempo, la significación del cuerpo y de la sangre de Cristo de manera similar se desplaza hacia los elementos de la naturaleza. El cuerpo y la sangre de Cristo están en los elementos de la creación (el pan y el vino), pero también los simbolizan el sacerdote y la comunidad de creyentes que comulgan en este banquete erótico/agapéico. En este movimiento festivo entre un signo y el otro, nunca llega a haber un estancamiento semiótico final, nunca se reivindica su propiedad absoluta. La Eucaristía revela que la cualidad de ser implica relacionalidad, una intermediación dinámica. Además, la comunidad local simboliza la comunidad eclesial global, la cual a su vez simboliza más allá de sí misma a Cristo, así como Cristo simboliza al Padre.

Como ya señalé con respecto al *molli*, en la Eucaristía, el cuerpo despliega una serie infinita de movimientos de significación. Desde la perspectiva eucarística, el cuerpo está en estado de cambio, constantemente se recrea, se reinventa. La Eucaristía presenta el cuerpo como un cuerpo de deseo: avanza hacia la otredad, hacia otras inmediateces corporales. En la Eucaristía, el cuerpo individual físico y sensual es trazado o configurado por otras realidades más complejas de la corporalidad: el cuerpo comunitario, el cuerpo eclesial y el cuerpo divino. En todos estos signos, nunca hay un descanso semiótico porque los signos exceden a su propia significación en virtud de su participación en la superabundante alimentación de Dios. Aunque siempre es excesivo, no se trata de un estado de cambio inquieto y melancólico, ya que hay un punto de encuentro que hace que sea posible la cognición, que en la Eucaristía implica un acto de tocar, una especie de alimentación. En este banquete, la cognición se escenifica en la ingesta de signos. Conocer ya es participar en este festejo erótico de signos comestibles. A través de comer el pan/cuerpo de Cristo y de beber su vino/sangre, signos del amor nutriente de Cristo que se entrega totalmente, se obtiene saber y entendimiento. Así como Tita y Pedro experimentan el amor a través de los alimentos, llegar a saber es llegar a amar a través de signos comestibles. El gastroerotismo que se realiza en la Eucaristía, como el acto de comer codornices en salsa de pétalos de rosa, despliega una suculenta semiótica del exceso que hace que el conocimiento sea un acto de amor.

En cierta medida (como describe Paz) a través del acto gastroerótico de la Eucaristía, cada uno se vuelve el otro. Sin embargo, en el banquete eucarístico, hay un movimiento que va más allá de favorecer la alteridad y la trascendencia del uno mismo, como dice Paz. En la Eucaristía, aunque uno es transfigurado por el otro, nunca se enajena totalmente de sí mismo, ya que

redescubre niveles más profundos de la realidad de quién es. A través de ese redescubrimiento, toma conciencia de que el otro es intrínseco a su propia configuración y autoconstitución. En la Eucaristía, uno y el otro ya no se yuxtaponen, más bien se constituyen entre sí. La Eucaristía es comunión: comunión con Dios y comunión entre los comulgantes. Este acto de participación en la Eucaristía transforma a los comulgantes en individuos eucarísticos: el cuerpo de Cristo, una comunidad erótico/agapéica que es llamada a satisfacer el hambre tanto física como espiritual. Por ende, como lo planteo en el capítulo 1, la Eucaristía no es sólo una realización estética, no es sólo una práctica estética; en esencia, es una radical expresión ética de un “por ti” de Dios que no es indiferente al otro, de un Dios cuyos cuidados y entrega nos nutren. En este banquete eucarístico, Dios se transforma en el cocinero de los alimentos, el anfitrión, y los alimentos mismos. Este “por ti” divino no se agota en la mesa. Así como Dios alimenta a la humanidad, llama a los comulgantes a alimentar al prójimo y desafía a la humanidad a transformar el mundo de hambre, exclusión, y violencia. Aquí, el sentido del gusto pasa de ser una experiencia solipsística a un acontecer colectivo, ya que la Eucaristía invita a *comer juntos*, lo cual implica que transforma la intimidad de la degustación compartida en la “para-ti-idad” de esta degustación comunitaria o colectiva en la cual todos son alimentados.

6. Conclusión

En este capítulo, vimos la relación entre *saber* y *sabor*. Primero exploramos la relación entre *saber* y *sabor* tal cual se expresa en la novela de Laura Esquivel. En esta evocativa historia de amor, el saber se realiza a través del sabor y de la ingesta de alimentos, de forma tal que el llegar a conocer es llegar a amar en y a través de la práctica sensual de comer y beber (un acontecimiento cognitivo producto de esta práctica). La cognición que se logra al degustar y paladear alimentos y bebidas es extremadamente compleja. Exploré estas complejidades a través de diferentes aspectos de la intrincada relación entre el sujeto y el objeto de la cognición, y defendí la noción no dualista del conocimiento encarnado, que se vuelve paradigmática en la experiencia sensualmente íntima del sentido del gusto. No obstante, también argumenté que no sólo el cuerpo y los sentidos, sino también las estructuras culturales/lingüísticas median el gusto y la cognición. Argumenté que la cognición ilumina tanto al mundo como al individuo que degusta. Más aún, la experiencia de degustar a través de los actos de comer y beber, no sólo configura al individuo, sino que también es un constructo del mundo. El mundo y él se

reconfiguran entre sí en el conocimiento performativo⁸⁴ que es la experiencia de degustar.

La intermediatividad entre el uno mismo y el otro, entre el sujeto y el objeto, me lleva a conjeturar sobre la dimensión relacional del saber. Para poder avanzar hacia un argumento del saber como participación, integro una perspectiva de la Eucaristía como aquel punto en el que el uno mismo y el otro, lo divino y lo humano, lo material y lo espiritual entran en un espacio de encuentro íntimo, de constituirse entre sí. Aquí se encuentra una instancia del eros cognitivo, en donde el conocedor sólo conoce a través de recibir el amor del otro que es dado kenóticamente en y a través de signos ingeribles como el pan/alimento y el vino/bebida. A esta experiencia la denominé “gastroerótica” ya que evoca la unificación del deseo divino y del deseo humano en el contexto del banquete que no sólo nutre, sino también incorpora al comulgante en el cuerpo de Dios, a saber, el cuerpo de Cristo quien ya de por sí participa de la corporalidad erótico/agapéica intratrinitaria. Desde esta perspectiva, el saber no es sólo racional o intelectual, sino que es primero sensual; simultáneamente integra la afectividad y reconfigura el intelecto. Se revierte la perspectiva tradicional de la primacía del intelecto sobre los sentidos corporales (sobre todo el sentido del gusto), ya que el sabor/la degustación se vuelve una guía para el intelecto, y una pregustación de la visión beatífica, una degustación beatífica. Nuevamente, ya no se ve el saber como distanciamiento, sino, por el contrario, como intimidad intensa con lo conocido. Por esta razón, la cognición que se escenifica en la Eucaristía no es sólo estética, sino también profundamente ética. Lo bello es también lo bueno, y tiene lugar en el contexto de una mesa compartida, *el pan nuestro de cada día*, para compartido con aquellos que tienen hambre, tanto física como espiritual.

En un escrito tan breve es imposible ver todas las formas de la cognición. Me concentré en la cognición que se da al degustar alimentos y bebidas, esperando así ofrecer una pregustación de lo que es el saber como participación. Uno sabe a través de entrar en contacto con lo que se sabe, es decir, a través de degustar el saber, dado como signos comestibles, que es reelaborado en el acto digestivo de interpretar estos signos que nutren. Sin embargo, cuando estos signos insinúan la presencia de lo divino, uno enfrenta la superabundancia y la infinita plenitud del significado que siempre supera lo que es posible saber. Dios es *acto* en exceso, y la humanidad sólo puede entender esto como un misterio infinitamente dinámico. Ese misterio es una forma de saber, pero no meramente como correspondencia, ya que no hay un sistema de significación que pudiera ser equivalente al infinito excedente de significado que es Dios. Sin embargo, frente al misterio, la humanidad no queda

desnutrida, en silencio absoluto, incapaz de hablar y de conocer a Dios. Dios dota a la creación con signos comestibles que nutren el habla y la cognición. La creación, el ser, la revelación, etcétera, son signos que apuntan a la intimidad de Dios y al deseo de Dios de comunicar. Dios también es Logos, la “palabra erótica” hecha carne con el propósito de intensificar la comunicación; es una forma de encuentro, de entrar en relación, de ser transformado por medio de este conocimiento íntimo de Dios.⁸⁵ Más allá de la correspondencia, la cognición se ve aquí como relacionalidad: un conocimiento que es también compartir la *sapientia* (sabiduría o Sofía) de Dios, como veremos en el siguiente capítulo. Al compartir signos comestibles, Dios realiza una ofrenda kenótica en la Eucaristía, en donde se vuelve nutrimento en sí mismo. En la Eucaristía, se ofrece la palabra erótica como alimento y bebida para satisfacer nuestro apetito e incorporar a la humanidad al cuerpo de Cristo, haciendo que los comulgantes sean parte de la comunidad trinitaria y sean miembros también de una comunión social que es la Iglesia (*ecclesia*).

Desde esta perspectiva eucarística, se puede decir que hay una intencionalidad revertida de la cognición, ya que el punto de partida no es el “yo” que usa la intención para crear objetos, sino más bien un gesto previo de la dotación de Dios de signos que exceden toda significación, y hacen que la significación no sea vacía, sino que nutra por provenir de la fuente superabundante. El “yo” se construye con base en el *otro* que nutre, y promete más satisfacción. Al igual que con el *molli* que exploramos en el capítulo anterior, siempre hay más que degustar, nuevos sabores aún por descubrir; mas no desde el horizonte de imaginar lo imposible con melancolía, sino de degustar la capacidad de dar del otro, a pesar de la parcialidad de degustar signos comestibles. El otro, al volcarse sobre uno, cautiva y enamora, como Pedro se enamora de Tita al degustar y comer las espléndidas comidas que prepara. En esta peregrinación erótico/agapéica del sabor como saber y del saber como sabor, hay un perpetuo redescubrimiento de que, finalmente, el conocerse a uno mismo es tomar conciencia de *Ser* en tanto participe de la sabiduría del otro que se da como alimento.

En el siguiente capítulo, voy a explorar la dimensión ontológica (participativa, la cual es profundamente teológica) del dar y de la invitación a recibir —que es también un llamado a compartir el don de la superabundancia.

CAPÍTULO 3

Ser alimentado: la importancia de la cuestión alimentaria

En su *Teoría de la religión*, Georges Bataille comenta que “el mundo de las cosas es un mundo caído”.¹ Sin embargo, Bataille argumenta que, en el mundo prelapsariano, todas las criaturas se encuentran en una relación de diferencia, pero sin trascendencia, y —por ende— se encuentran en el reino de la inmanencia pura. En la visión prelapsariana de Bataille, tanto el que come como lo que es comido, aunque diferentes, son parte de la misma realidad inmanente. No obstante, en el mundo que sigue a la caída, hay subyugación, por lo que comer algo es postular la “coseidad” de aquello que se come. Según Bataille, este proceso de objetificación se intensifica con el uso de herramientas por parte del hombre, ya que son instrumentos para la subyugación de la naturaleza. La historia humana de guerra y violencia es resultado de esta larga genealogía de subyugación. Para Bataille, la economía y la religión van de la mano; ya que ambas implican la búsqueda de la humanidad de la intimidad perdida, en la cual la violencia y el sacrificio sirven como prácticas para la recuperación de la misma. Bataille, así, sugiere que la economía y las religiones promueven la violencia y la destrucción más que la paz y la comunión.

En este capítulo planteo —con Bataille— que el mundo caído inicia una separación no sólo entre lo creado y la creación, sino también entre lo creado y el Creador. Ofrezco un breve ejercicio “digestivo” en torno a la narrativa de la caída en el libro del Génesis 2-3 de las Escrituras hebreas, y enfatizo cómo los alimentos y el acto de comer ocupan un lugar central en la historia de la separación de Dios. Más aún, en resonancia con Bataille, comer sugiere consumir al otro, implica una cierta destrucción y trasgresión. Desde esta perspectiva, comer es señal de transitoriedad: señal de finalidad y de mortalidad. Mikhail Bajtin señala que, en cada acto de comer:

...el cuerpo se evade de sus límites: traga, engulle, desgarrar el mundo, lo hace entrar en sí, se enriquece y crece a sus expensas. El encuentro

del hombre con el mundo, que se opera en la boca abierta que tritura, desgarrar y masca es uno de los temas más antiguos y notables del pensamiento humano.²

Sin embargo, no sólo están destinados los alimentos a ser consumidos por el acto trasgresor de comer: la muerte es también el destino de quien come. Aunque el comer sustenta la vida, el que come —al igual que los productos que come— perecerá. Desde la perspectiva de lo efímero y de la trasgresión, los alimentos significan muerte. De ahí que una lectura convencional de la narrativa de la caída, podría hacer eco de esta misma línea de pensamiento: la muerte y la trasgresión son inevitables, y es significativo que ambas lleguen a través de una boca que come.

Sin embargo, más allá de Bataille, me pronuncio a favor de una lectura más positiva de la creación, de los alimentos y del acto de comer, que simultáneamente contempla los orígenes y el destino de la creación. Esta lectura “alimentaria” alternativa, presenta a Dios como un banquete superabundante que se le ofrece a la creación tanto en su origen como en su destino final. El acto de Dios de dar a la creación no presupone la existencia del pecado. En esta “teología alimentaria” católica, el comer no es sólo signo y símbolo de la comunión de los humanos entre sí y con Dios, sino también es un medio de deificación que abre un espacio para construir una comunidad enraizada en la paz. Invitaré a dos teólogos ortodoxos, Alexander Schmemmann y Sergei Bulgakov, a sentarse a esta mesa de reflexión, para que nos ayuden a encontrar una lectura teológica más positiva de los alimentos y del acto de comer. Más aún, veremos la creación misma como símbolo de deificación, en donde la Eucaristía se vuelve el platillo principal de este menú teológico, ya que esta participación de Dios-como-alimento es un paradigma cristiano-católico de ser nutrido.

En este entendimiento teológico del banquete superabundante de Dios, también invocamos la figura femenina de Sofía: la sabiduría de Dios. En los libros sapienciales de las Escrituras, se representa a Sofía como la figura femenina que asesora a Dios antes de la creación del mundo, y es tanto anfitriona como cocinera del espléndido banquete. Sofía nutre a la creación, aunque lo más extraordinario es que ella misma es alimento. Después de ver algunos textos bíblicos sobre Sofía, reviso la explicación sofología que da Sergei Bulgakov. Bulgakov explica a Sofía cómo la esencia divina de Dios compartida dentro de la Trinidad, colmando a la creación con un acto kenótico de nutrimento. El compartir eucarístico de Dios en y a través de los elementos materiales del pan y el vino, es una *continuación* del gesto de Sofía de darse ella misma al otro, con lo cual se intensifica la deificación. Desde esta perspec-

tiva, el Ser es “sofíanico” ya que participa del propio compartir de Dios (un Dios cuya esencia es “ser” perpetuamente). Bataille atinadamente encuentra un vínculo entre la economía y la religión, ya que, según Bulgakov, toda la economía ya es de por sí sofíanica en virtud de que participa de la economía trinitaria preexistente. La creación en su conjunto es la propia economía sofíanica de Dios, un banquete cósmico nutrido por Dios, en tanto generosa fuente eterna de vida y amor. La creación no es sólo expresión de la coseidad multiplicada, una suma de “cosas” o de elementos autónomos unificados en el mundo. Dentro de la economía sofíanica de Bulgakov, el mundo —más bien— de por sí ya es el “hogar de Dios”.

En vez de construir un mundo prelapsariano de inmanencia pura, como hace Bataille, mi planteamiento teológico considera que los alimentos, el acto de comer, y la creación de por sí ya participan del propio banquete supernatural de Dios. En este banquete divino, no se supera por completo la trascendencia. Mientras que hay una condición “colectiva” de la totalidad del Ser creado que comparte el mismo banquete divino, esa condición no es un espacio de inmanencia pura, ya que eso anularía cualquier noción de compartir trascendental, dejando así a la realidad óptica ávida de satisfacción. Sin embargo, lo inmanente tampoco es superado por una nueva etapa de trascendencia pura. En este festín divino, lo inmanente y lo trascendente se constituyen entre sí, y esta construcción recíproca nos invita a reflexionar sobre por qué la cuestión alimentaria sí importa. Los indicios del compartir divino, esta economía sofíanica que es un banquete cósmico, nos desafían a cuestionar los intercambios económicos mismos del mundo.

1. Comer el fruto prohibido

En los inicios del segundo relato de la creación en el libro del *Génesis*, la narrativa describe el Edén como un jardín de abundancia que contiene: “todo árbol delicioso a la vista y bueno para comer, también el árbol de la vida en medio del huerto, y el árbol del conocimiento del bien y el mal” (Gn 2:9).³ Dios le dice al primer humano que ha de cultivar y cuidar el Jardín del Edén. A esa altura de la narrativa, da la impresión que comer en el Jardín del Edén, además de ser placentero y bueno, es una cuestión abierta y libre. Sin embargo, posteriormente, Dios decreta una advertencia explícita: “De todo árbol del huerto comerás. Mas del árbol del conocimiento del bien y el mal no comerás de él; porque el día que comas de él, morirás” (Gn 2:16-17). Esta es la primera vez que se introduce la noción de la muerte en la narrativa, y está conectada con un alimento: el fruto de un árbol.⁴ Esta versión para nada

menciona una exhortación a no comer del árbol de la vida. Sin embargo, una vez que Eva y Adán comen del árbol del conocimiento del bien y el mal, la narrativa relata que a Dios le preocupa que puedan alcanzar el árbol de la vida, y —por ende— decide expulsar a la humanidad del Edén, y coloca querubines con espadas de llamas girando en todas direcciones “para cuidar el camino al árbol de la vida” (Gn 3:24). Por lo tanto, aunque no hay una advertencia explícita en la primera admonición de Dios, posteriormente queda claro que también está prohibido comer del árbol del conocimiento de la vida.

Después de estas prohibiciones, viene una descripción de Dios creando todo tipo de compañía para el primer humano, ya que, desde el punto de vista de Dios: “No es bueno que el hombre esté solo”. Aunque el primer humano disfruta de la compañía de animales, y Dios también le otorga el poder de *nombrar* a todas las criaturas, sin embargo, “el hombre no halló ayuda que le fuera idónea” (Gn 2:21). Con el fin de manifestar la compañera idónea, Dios induce al hombre a un sueño profundo y crea una mujer de una de las costillas que le toma de un costado. Carne de la misma carne, hueso del mismo hueso, tanto el hombre como la mujer viven desnudos y sin conflicto aparente en este jardín divino. Hasta aquí, la narrativa describe una gran armonía, incluyendo el acto de comer, como parte de la vida ordenada y placentera del Edén.

Las cosas se comenzaron a echar a perder cuando la serpiente, “la más astuta de todas las bestias”, de repente aparece para hablar con la mujer, y le pregunta si Dios *en verdad* les dijo que no comieran de *ninguno* de los árboles del jardín” (Gn 3:1; el énfasis es mío). Aquí la narrativa señala la astucia de la serpiente, ya que queda claro que Dios no decretó esa advertencia, lo cual lleva al interlocutor a resaltar lo que se ha prohibido. La mujer parafrasea la advertencia de Dios con las siguientes palabras: “No comerás de él, ni lo tocarás, no sea que mueras” (Gn 3:3). Inicialmente no queda claro a cuál de los árboles en medio del jardín se está refiriendo, aunque después, en la respuesta de la serpiente, queda claro que se trata del árbol del conocimiento del bien y el mal. Es interesante que la narrativa de la mujer sobre la advertencia de Dios añade un mandamiento en contra de “tocar”, que no se menciona en la primera narrativa.

Sobre este punto, por ejemplo, Katherine Doob Sakenfeld, en su breve ensayo llamado *Eva*, sugiere que el hecho de que la mujer le agregue la prohibición en contra de tocar a la advertencia de Dios no es tanto una mentira como una exageración hecha con el propósito de enfatizar el deseo de guardar este mandamiento divino.⁵ Doob también sugiere que el hecho de que la serpiente se dirija directamente a la mujer, en vez de dirigirse al hombre,

convierte a Eva en “la primera pensadora teológica, en vez de Adán, el más incauto de la pareja”.⁶ Al igual que Doob interpreta las acciones de Eva de manera más positiva que la teología convencional, Vanessa Ochs también sugiere que hay una mayor sabiduría de parte de Eva. Ochs comenta que, “para Eva, la búsqueda de la sabiduría tiene que ver con notar, registrar, y encontrar el sentido”.⁷ La conversación de Eva con la serpiente muestra que está abierta al diálogo, que tiene deseo de aprender, y que está dispuesta a preguntarse sobre el mundo y sobre Dios, características que —según mi parecer— son cualidades esenciales para teologizar. Esta conexión entre el pensamiento teológico y los alimentos sugiere que los alimentos, y la práctica de comer son, de hecho, una de las formas primordiales del pensamiento teológico.

En este diálogo entre la serpiente y la mujer, la narrativa le pone particular atención a los sentidos, a los cuales —a su vez— conecta con la noción de hacer juicios. La serpiente de inmediato niega que la muerte provenga de comer el fruto prohibido, con lo cual está implicando que Dios de hecho les mintió a Adán y Eva. Más aún, sugiere que detrás de la advertencia de Dios, pueda haber una renuencia a elevar a los humanos a la condición de seres divinos: “Es que Dios sabe que el día que coman de él, sus ojos serán abiertos, y serán como dioses, conociendo el bien y el mal” (Gn 3:5). Así como la mujer le agrega a la advertencia de Dios el edicto de que está prohibido tocar, la serpiente añade tres efectos que produce el comer este fruto: abre los ojos; conduce a ser como dioses y a obtener el conocimiento del bien y el mal.⁸ Las palabras de la serpiente tuvieron el efecto de despertar la curiosidad de Eva.

Primero voltea a ver el árbol. Antes de percibir a través del sentido del tacto y del gusto, es la vista la que estimula los sentidos. La vista está conectada con el deseo, y lleva a Eva a juzgar si el fruto es comestible o no: “Entonces la mujer vio que el árbol era bueno para comer, que era atractivo a la vista” (Gn 3:6). No olvidemos que la advertencia de Dios no menciona la vista; es sólo la serpiente la que lleva la atención a los ojos, al decir que “serán abiertos”. Quizás la afirmación de la serpiente implica que la vista es como juicio o conciencia de sí mismo, ya que el que se nos abran los ojos, promete la realización de llegar a ser “como dioses”, además de la adquisición del conocimiento del bien y el mal. Posteriormente nos enteramos que la serpiente no mintió con respecto a la vista: después de comer el fruto prohibido, los ojos de la mujer y del hombre sí se abrieron y ellos tomaron conciencia de que estaban desnudos, una toma de conciencia que los incomodó. Más aún, como es un diálogo, implica un grado de escucha y verbalización. La escucha, por ende, también está involucrada en este conjunto de acciones. Al escuchar, también hay un juicio, es decir, una capacidad para discernir la

credibilidad y la verosimilitud de los contenidos del discurso a través de la capacidad de tomar decisiones.

También se menciona el sentido del tacto: primero, cuando la mujer se refiere a la prohibición de tocar el árbol, y posteriormente, como parte de una acción, cuando ella *toma* el fruto antes de comerlo. La narrativa, por lo tanto, involucra todos los sentidos (excepto el sentido del olfato). Sin embargo, es el sentido del gusto el que intensifica la proximidad del fruto prohibido, y subsecuentemente conjuga todos los sentidos en la consumación final de la trasgresión de la advertencia de Dios.⁹

Al lector no se le informa de inmediato sobre el efecto que tiene comer el fruto prohibido. El narrador primero relata que, después de haber comido “parte del fruto” la mujer le da “del fruto a su marido que estaba con ella” (Gn 3:6). Él no se rehusó; en vez, sin preguntar ni responder, comió. Los Padres de la Iglesia, tanto patristicos como medievales, representan a la mujer como la tentadora; es ella quien inicia la desobediencia y, por lo tanto, es la que tienta al hombre para que caiga en el pecado.¹⁰ Sin embargo, el hecho de que él esté con la mujer mientras se está dando el diálogo entre ella y la serpiente, también lo implica a él (ésto, por supuesto, si el lector presupone que el hombre, al estar con la mujer, está escuchando y observando sus acciones; nada en la narrativa indica lo contrario). En primer lugar, el hombre —con su silencio— otorga su aprobación a lo que sucede durante este intercambio verbal. O, si desaprueba, no dice palabra alguna ni toma ninguna acción para detener el desencadenamiento de acontecimientos. Por ende, indirectamente, es cómplice. En segundo lugar, parece preocuparle su propia seguridad, ya que escoge comer sólo después de que su mujer hubo optado por comer. Sólo después de cerciorarse de que no hubo un efecto negativo inmediato, el hombre también come del fruto prohibido.

La narrativa describe cómo —una vez que los dos hubieran comido del fruto— se les abrieron los ojos. Al menos sobre esto no mintió la serpiente. No tardaron en darse cuenta de que estaban desnudos (un efecto que no había mencionado la serpiente) y procedieron a cubrir sus cuerpos con hojas de higo. En un primer momento, no queda claro por qué hacen eso, pero posteriormente, cuando escuchan a Dios caminar en el jardín, el narrador relata cómo se esconden ya que tienen “miedo”, como si sintieran vergüenza de ser vistos en este nuevo estado recién manifestado. Cuando Dios le pregunta al hombre si ha comido del fruto prohibido, el hombre de inmediato culpa a la mujer, y comenta que fue Dios quien la creó (con lo cual indirectamente culpa a Dios también): “La mujer que *me diste* por compañera; ella me dio del árbol, y yo comí” (Gn 3:12; énfasis mío). Entonces, cuando Dios le pregunta, la mujer culpa a la serpiente, diciendo que la hizo caer en tentación y

que, por eso, ella comió del fruto. Noten que, a diferencia del comentario del hombre, la respuesta de la mujer no hace alusión directa a la responsabilidad de Dios. Sin embargo, ni el hombre ni la mujer se responsabilizan directamente de sus acciones, más bien culpan a un tercero. Más aún, esta actitud de culpar a otro también representa los orígenes de la construcción de uno mismo como dividido o separado del otro. El “yo” permanece solo frente al “otro” (la mujer, la creación, y el Creador) que es antagónico, e incluso se encuentra en conflicto potencial con sí mismo. Después de la caída, el mundo se vuelve un espacio dividido, en vez de ser un espacio comunitario.

Las consecuencias de esta ingesta son irreversibles, y tienen un impacto sobre la relación con los alimentos y el acto de comer en la era posedénica. La serpiente es maldecida y se le ordena comer “polvo todos los días” de su vida. La mujer ha de experimentar gran sufrimiento en el embarazo y con dolor dará a luz; su “deseo” no se dirigirá explícitamente a los alimentos, sino a su marido quien la “enseñoreará”. Al hombre se le comunica que sufrirá consecuencias que afectan de manera explícita su relación con los alimentos y con el acto de comer (puede que también incluya consecuencias para la relación de la mujer con los alimentos y el acto de comer): los alimentos provendrán de la tierra, el hombre deberá trabajar duro para con gran sufrimiento obtener alimentos de la tierra, comerá las hierbas del campo, y con el sudor de su frente comerá el pan. En la narrativa se usa el término “pan” para referirse a lo que alimenta o nutre en general, sugiriendo que lo que nutre proviene del esfuerzo y de la lucha, un rasgo que caracteriza a las civilizaciones agrícolas.¹¹ Esta condición es de por vida. Solo termina con la muerte, o, como lo plantea Dios: “hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado. Porque polvo eres y en polvo te convertirás” (Gn 3:19). Aunque ni el hombre ni la mujer fueron maldecidos como la serpiente, el acto de haber comido del árbol del conocimiento es también una de las causas de su expulsión del Edén para evitar que coman del fruto del árbol de la vida.

En parte, la serpiente está en lo justo: comer del fruto prohibido sí produce una nueva visión. Más aún, aquí parece que el sentido de la vista está directamente conectado al conocimiento del bien y del mal, el cual —nos dice la narrativa— es una cualidad divina. Esta idea del conocimiento divino en tanto análogo a la similitud con Dios se hace explícito en las palabras de Dios mismo: “He aquí el hombre es como uno de nosotros, sabiendo el bien y el mal” (Gn. 3:22). La serpiente parece estar en lo justo aquí: los humanos se vuelven “como Dios”. Sin embargo, John Milbank atinadamente invoca el análisis de la caída que hace San Agustín para argumentar que sólo desemboca en una “visión falsa” que —en última instancia— separa la creación del Creador. En el mundo prelapsariano, la voluntad siempre se orienta hacia el

bien, “bajo la compulsión de la visión del bien, y sin poder escoger entre el bien y el mal”.¹² La “ficticia” visión postlapsariana inventa la realidad como algo independiente de la bondad de Dios, y erige una autogobernabilidad de la voluntad con el potencial de desear un deseo distorsionado: “La realidad de la elección de Adán se revela antes que nada como pérdida de la visión de Dios y como muerte física e incapacidad del cuerpo. Como resultado de esta doble incapacitación, a la voluntad —en tanto deseo— le falta tanto visión como capacidad, y degenera en concupiscencia: el pecado original de Adán que, por ignorancia y debilidad, tendemos a repetir”.¹³ Este sentido de similitud al que se refiere la serpiente, podría ser una analogía “ficticia” que en realidad es una pérdida del Ser que participa de Dios. Más aún, la serpiente también declaró que la muerte no seguiría a la ruptura de los límites que Dios le puso a lo que se puede o no se puede comer. Ciertamente, el hombre y la mujer no mueren inmediatamente después de ingerir el fruto prohibido. Sin embargo, la muerte sí llega como resultado de esa ingesta prohibida. De ahí viene la larga tradición (particularmente cristiana) de asociar directamente la muerte con los alimentos y el acto de comer.¹⁴

Sin embargo, desde una perspectiva teológica cristiana, la muerte que proviene de la ingesta del fruto prohibido no consume ni la historia ni la ontología. La narrativa del libro del Génesis 2:3 dice que la mortalidad no fue ni el origen ni el destino final de la historia del acto de ingerir alimentos.¹⁵ Antes de la caída, sólo hay vida —o por lo menos— la muerte no parece ocurrir en esta etapa. El Jardín del Edén que Dios diseñó con tanto cuidado es un símbolo de vida abundante, en la cual la muerte no domina y ni siquiera estipula un orden ontológico. Dios hace a la humanidad con el polvo de la tierra y le infunde vida a través de las fosas nasales del primer ser humano. El aliento del Creador no proviene de una boca que consume, que mastica, como Bajtin observó en el texto citado al inicio de este capítulo, sino que es más bien una apertura divina que da vida, y comparte la divinidad de Dios.

Me gustaría sugerir que en la ingesta del fruto prohibido se establecen dos movimientos. El primer movimiento apunta a una autorealización desde la perspectiva del pasado, de los orígenes de la creación, como participe ya de por sí en la divinidad, una economía edénica. El segundo movimiento es una autorealización orientada hacia el futuro, es decir, se trata de un movimiento hacia el *telos*: una realización futura o promesa de total restauración de la caída a través de la cual la encarnación de Cristo asume un papel crucial. Es, por lo tanto, en este movimiento doble que me gustaría plantear una visión de los alimentos y del acto de comer como algo centrado en la vida, más que enraizado en la muerte.

En otras palabras, se considera a los alimentos como vida que trasciende la muerte, y simultáneamente, como símbolo de deificación. En el capítulo anterior, argumenté que llegar a saber es llegar a amar a través de degustar o saborear aquello que se recibe para ser conocido. Sin embargo, si saber es participar de lo que se sabe, planteo que esta forma de conocimiento presenta el Ser como participe de la divinidad, en donde los alimentos no son irrelevantes o periféricos, sino que —en vez— son centrales. Nos volvemos Dios a través de que Dios constantemente se vuelve nosotros a través de la práctica de comer. En las siguientes dos secciones voy a explorar cómo es que Alexander Schmemmann y Sergei Bulgakov entienden los alimentos y el acto de comer desde la perspectiva de la vida más que de la muerte, así como el hecho de que los alimentos y el acto de comer simbolizan deificación. En estas dos versiones, se ve la creación como un “banquete cósmico” que manifiesta cómo Dios se comparte a sí mismo.

2. Schmemmann: los alimentos y el sacramento cósmico

En la lectura que hace Alexander Schmemmann, en su libro *For the Life of the World* (que se podría traducir como *Por la vida del mundo*), de la narrativa de la Creación del libro del Génesis (1:3), reivindica la afirmación de Feuerbach que “el hombre es lo que come”.¹⁶ Schmemmann explica que esta afirmación es un intento de Feuerbach de “ponerle fin a todas las especulaciones ‘idealistas’ sobre la naturaleza”.¹⁷ Para Feuerbach, la existencialidad del que come (el comensal humano) apunta hacia la materia misma, un mundo de realismo material óntico puro, a través del cual el acto de comer es un fin en sí mismo. Schmemmann plantea que la afirmación de Feuerbach inconscientemente expresa “la idea más religiosa del hombre”.¹⁸ En contraposición a la versión desespiritualizada de Feuerbach, Schmemmann afirma que desde los inicios de la creación, la humanidad se presenta como “un ser con hambre” dentro de un mundo que Dios ofrece como un banquete divino. Creado por Dios, el cosmos en su totalidad lleva la estampa de su creador, pero en forma tal que expresa un banquete cósmico: “todo lo que existe vive a través de ‘comer’. La creación en su totalidad depende de los alimentos”.¹⁹ Para Schmemmann, esa dependencia es expresión de participar de la vida: el regalo divino de Dios. La existencialidad de la humanidad apunta a la práctica de comer, que —a su vez— apunta a la centralidad de la vida, y esto más aún simboliza la vocación humana de participar en la vida eterna de Dios (el reino de Dios):

El hombre debe comer para vivir; debe llevar el mundo a su cuerpo y transformarlo en sí mismo, en carne y sangre. De hecho, el hombre es lo

que come, y se le presenta el mundo en su totalidad como una mesa de banquete que todo lo abarca. Y —a lo largo de la Biblia en su conjunto— esta imagen del banquete permanece como la imagen central de la vida. Es la imagen de la vida en su creación y también es la imagen de la vida en su final y en su realización: "...que coman y beban en torno a mi mesa en mi reino".²⁰

Según Schmemmann, todo lo que existe está lleno del amor y bondad de Dios, haciendo que todo sea "excesivamente bueno" (Gn 1:31). El regocijo de Dios en la creación es la bendición de Dios, que hace que el cosmos sea "señal y medio de su presencia y sabiduría, de su amor y revelación: 'Gusten, y vean qué bueno es el Señor'."²¹ Las bendiciones de Dios (la bondad de Dios) implican que la materialidad del mundo es una expresión doxológica de lo que Dios nos da: la creación es eucarística (un signo de agradecimiento). En esta narrativa bíblica de la Creación, no hay dicotomía alguna entre la esfera de lo espiritual y la esfera de lo material ya que la materia es lo que Dios da a la humanidad, "y todo existe para que el hombre conozca a Dios, para que la vida del hombre esté en comunión con Dios. Es amor divino hecho alimento, hecho vida para el hombre".²² Somos lo que comemos, pero nuestra hambre no es meramente apetito material ni es tampoco puramente añoranza espiritual; es, en vez, deseo de intimar con Dios, deseo que se satisface en la materialidad de un mundo bendecido por Dios.

La lectura que hace Schmemmann del libro del *Génesis* 1 interpreta el mundo material como una Eucaristía que abarca la totalidad y coloca a la humanidad como sacerdote en este banquete sacramental cósmico. Es en este sentido ontológico (que es profundamente teológico), que los alimentos son materia de gran importancia: "el mundo fue creado como 'materia', el aspecto material de una Eucaristía que todo lo abarca, y el hombre fue creado como sacerdote de este sacramento cósmico".²³ Para Schmemmann, a diferencia de Feuerbach, comer no es sencillamente una función utilitaria, sino que es más bien —en última instancia— un acto sacramental que sustenta, da sentido, y transforma la vida de la humanidad en una mayor comunión con Dios. Schmemmann señala que aunque tanto el universo como la humanidad dependen del nutrimento divino, la humanidad ocupa un lugar privilegiado en la creación: los humanos somos los únicos que bendecimos y nombramos la creación *por* y *en* la bondad de la creación que Dios nos da. Bendecir es "*la forma misma de vivir*". Sin embargo, lo que hace que la bendición de los hombres sea tan singular es que es un acto doxológico que expresa "gratitud y veneración", y al hacerlo le regresa a Dios, de manera no-idéntica, lo que Él nos ha dado bendiciendo a Dios por lo que nos da y en lo que nos

da. Nombrar es también un acto humano que simboliza la conciencia del mundo no como un fin en sí mismo, sino como participe del don divino de Dios. La gratitud y la veneración son formas de ver, de degustar, de conocer a Dios, y —por ende— de nombrar la materia en su relación intrínseca con Dios. En esta relación material, la humanidad es:

Homo sapiens, homo faber... sí, pero antes que nada, *homo adorans*. La primera definición básica del hombre es la de *sacerdote*. Se encuentra en el centro del mundo, al que unifica en su acto de bendecir a Dios, de tanto recibir el mundo de Dios y ofrecérselo a Dios —y al satisfacer al mundo con esta Eucaristía, transforma su vida, la vida que recibe del mundo, en vida en Dios, en comunión con Él.²⁴

Es dentro de esta noción de los alimentos y del acto de comer como comunión sacramental con Dios que Schmemmann lee la historia de la caída no como una desobediencia de los mandamientos de Dios, sino como un fracaso al no ver a Dios como la fuente última de alimento divino. La caída inaugura el espacio “secular”, a través del cual la visión distorsionada del mundo como fin en sí mismo coloca a la creación aparte de la presencia sacramental de Dios. De manera parecida a la reflexión de Bataille, en la versión de Schmemmann, el espacio secular construiría a la materia como una mera “cosa”, escindida de la comunión con la divinidad. Aquí yace el origen de la construcción de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. El mundo se reduce —de manera equivocada— a la esfera de lo profano, mientras que Dios ocupa el espacio *exclusivo* de lo “sagrado”. Schmemmann argumenta que, después de la caída, la humanidad perdió su dinamismo eucarístico, y en vez, entró en un mundo enajenado de “materialidad pura” que posee su propia significación fuera de Dios; ahí yace la marca de su propia agonía, y —de hecho— su propia muerte. En palabras del mismo Schmemmann:

El mundo de la naturaleza, separado de la fuente de la vida, es un mundo agonizante. Para quienes piensan que los alimentos en sí mismos son fuente de vida, el acto de comer es comunión con el mundo que agoniza, es comunión con la muerte. Los alimentos mismos son muerte, son la vida que ha muerto, y, por ende, deben ser refrigerados como un cadáver.²⁵

El pecado no es desobediencia, sino es dejar de sentir apetito por Dios. El mundo material meramente entendido en y por sí mismo, es invento de una visión distorsionada del mundo: bajo esta economía pecaminosa de lo me-

ramente material en tanto intercambio cuantificable de productos y cálculos nominales, ya no se entiende la vida dentro del superabundante orden de la comunión sacramental con Dios. En un mundo pecaminoso, la religión (del latín *religare*, que significa volver a ligar o volver a tender un puente hacia el otro lado) actúa de mediación entre Dios y la humanidad que se encuentran separados por un muro; actúa de mediación entre lo sagrado y lo profano, entre la naturaleza y lo sobrenatural. En esta noción escindida de la realidad, la religión es una economía de intercambio que administra de manera correcta el intercambio adecuado que obtendría los favores de Dios, con actos cuantificables de sacrificio y con cultos. De esta manera, se puede comparar la versión de Schmemmann con la presentación que hace Bataille tanto de la religión como de la economía como fuente de sacrificio y de violencia.

Sin embargo, a diferencia de Bataille, Schmemmann plantea que, a pesar de esta visión de la caída, la humanidad y el mundo no estaban originalmente distorsionados, en vez, contaban originalmente con la gracia divina. Schmemmann sostiene que mediante la encarnación de Dios, la humanidad asume su condición divina a través de Cristo, quien vuelve a fundar el mundo en su comunión original con Dios. Desde una perspectiva cristiana, no obstante, esta comunión no es un retorno al paraíso perdido, sino que es volver a fundar una nueva comunidad: la Iglesia cuya cabeza es Cristo. La Iglesia se nutre primordialmente del cuerpo y sangre de Cristo —el banquete eucarístico— a través del cual cobra existencia, y practica, día con día, la verdadera comunión con Dios. Para Schmemmann, el cristianismo es el *locus* de la posreligión que reorienta la economía del mundo dentro del don de toda práctica eucarística.

3. Bulgakov: los alimentos y el comunismo del Ser

Mientras que Schmemmann contrasta el planteamiento de Feuerbach de la economía secular de la alienación de Dios con su noción de la economía eucarística dentro del espacio del sacramento cósmico y de la práctica eucarística de la Iglesia, Sergei Bulgakov, en su obra *Philosophy of Economy: The World as a Household* (que se podría traducir como *Filosofía de la economía: el mundo como hogar*), contrasta el marxismo y el positivismo con la noción bíblica de la figura de Sofía divina: la sabiduría de Dios. Sofía desempeña un papel importante en el análisis económico de Bulgakov. En la siguiente sección de este capítulo, exploro esta noción a una mayor profundidad. Por lo pronto, me gustaría señalar que Bulgakov retoma algunos aspectos relevantes de la figura femenina de las escrituras de Sofía (particularmente en el libro

de *Proverbios* 8-9:1-6), que la caracterizan en una relación íntima con Dios desde los inicios de la creación, con quien además comparte la eternidad. Sofía no sólo establece un vínculo íntimo con Dios (siendo el disfrute mismo de Dios), sino también con la creación, y —en particular— con la humanidad (Pr 8:30-1). En este sentido, entonces, Sofía es expresión de la unión entre lo divino y lo humano: la sabiduría de Dios compartida desde los inicios de la creación, y para toda la eternidad. El elemento de lo que nutre es vital para la noción que tiene Bulgakov de Sofía y para su filosofía de la economía. Es en el sentido del aspecto nutriente de Dios que Bulgakov hace eco del pasaje de *Proverbios* 9:1-6, en donde Sofía comparte un banquete, y alude a su identificación metafórica con la carne, el pan y el vino. Los alimentos apuntan a la raíz del ser en tanto algo, en última instancia, relacional: el carácter mismo de Sofía. Sofía es, para Bulgakov, la verdadera expresión de la vida metafísica, social, y económica. Se podría hacer una analogía similar con los alimentos. A nivel metafísico, el ser es el alimento: la sustancia que Dios nos ofrece y, por ende, está íntimamente relacionado con Dios, participa de Dios. A nivel social, los alimentos expresan la interdependencia entre los individuos y las sociedades. Y, a nivel económico, los alimentos son expresión de intercambio en sí mismo.

Los alimentos son cruciales para la sobrevivencia, y, sin embargo, también anticipan un movimiento hacia la finitud y la mortalidad; de ahí la lucha existencial para ir más allá de la sobrevivencia. Bulgakov señala que tanto el mundo animal como el humano se parecen entre sí en tanto que ambos “luchan por la vida”, lucha que “es —por ende— una lucha por los alimentos”.²⁶ Según Bulgakov, la economía humana, en su conjunto, se funda en esta condición caracterizada como “la lucha biológica por la existencia”.²⁷ Para Bulgakov, el término “economía” significa, en un sentido amplio, “la administración del hogar”, un término que fundamentalmente proviene de las raíces griegas, *oikonomia* (*oikos* = casa; *nemein* = manejar, administrar). Para Bulgakov, la economía es el proceso de administrar o dominar la vida en el contexto de la lucha por la sobrevivencia, y aquí los alimentos asumen un papel crucial.

Bulgakov ve el mundo en su conjunto como un hogar que le ha sido confiado a la humanidad con el propósito de realizar “la palabra de Dios” —con el sudor de tu rostro comerás el pan— y eso incluye todo tipo de pan, es decir, todo tipo de alimento tanto espiritual como material: es a través del trabajo económico, con el sudor de nuestro rostro, que no sólo producimos bienes materiales sino también creamos la cultura en su conjunto”.²⁸ El mundo es un hogar, ya que es producto y objeto del trabajo humano. El trabajo es una actividad intrínseca a esa economía. Más allá de la definición material

que hace Karl Marx del trabajo como “desgaste de energía nerviosa-muscular”, Bulgakov busca integrar una noción contraria que también pueda expresar el ser viviente y la vida en general: “La capacidad para trabajar es una de las características de un ser vivo; expresa la llama y la agudeza de la vida. Sólo vive plenamente quien es capaz de trabajar y quien en verdad se compromete con el trabajo”.²⁹ La necesidad del trabajo para generar nutrimento físico y espiritual es otra característica divina de la humanidad, la cual, como comentara anteriormente, también hace eco de las palabras de la serpiente con respecto a comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, así como de las propias palabras de Dios. En el mismo gesto creativo de Dios que crea al universo en la narrativa de la Creación, en el libro del Génesis, el trabajo humano es también una recreación del mundo, incluyendo la naturaleza. Aquí Bulgakov diferencia entre economía y naturaleza, explicando que mientras que la economía tiene que ver con la “recreación y expansión de la vida a través del trabajo”, la naturaleza es “la totalidad de lo que le es dado (al hombre), las fuerzas ‘naturales’ de la vida y su crecimiento”.³⁰ En este sentido, la actividad económica —que de por sí involucra trabajo— es “parte de la vida del universo, un momento en su crecimiento”.³¹ Bulgakov afirma que la economía es un momento necesario en el universo, ya que la humanidad lee e interpreta tanto la naturaleza como el universo en un gesto de recreación constante, una reelaboración del don de Dios. La recreación, sin embargo, no es tan sólo un acto unidireccional: la naturaleza —y Dios también— constantemente reconfiguran a la humanidad. Y en esta constitución recíproca entre la naturaleza y el sujeto, la economía le sigue dando forma al camino de la historia.

Sin embargo, esta economía de la constitución recíproca de la humanidad y la creación, del pueblo y Dios, se ha visto interrumpida. Bulgakov hace notar cómo el positivismo científico ha reducido a la naturaleza y a la materia a meros objetos observables que sólo se pueden describir y cuantificar bajo los cálculos realizados por las leyes positivas de la correspondencia. La naturaleza y la materia quedan entonces reducidas a la calidad de objetos totalmente separados de la humanidad, cuya subjetividad, no obstante, las controla de manera absoluta (recordemos un análisis similar en la narrativa de Bataille de la coseidad y de las herramientas como forma de subyugar a la naturaleza que imponen los humanos). Esta brecha abismal entre sujeto y objeto, entre naturaleza y humanidad, también ha creado un mundo desencantado, sin divinidad, es decir, un “mundo caído”. De manera similar a la lectura que hace Schmemmann de la narrativa de la caída en el *Génesis*, Bulgakov plantea que la caída abre una era de separación radical entre lo natural y lo espiritual, entre el objeto y el sujeto, entre Dios y la humanidad. El pecado original es la pér-

dida de esta interrelación orgánica que existía en la etapa edénica. Bulgakov arguye que Marx siguió este “estado caído” de la humanidad y del mundo material y construyó toda su doctrina del materialismo económico sobre él, en donde la historia marcha en una lucha constante hacia el establecimiento de la teleología utópica de la justa distribución de bienes.

Parecida a la lectura que hace Schmemmann del Génesis, la respuesta de Bulgakov al marxismo y al positivismo no toma el mundo del pecado original como punto de partida, sino que toma como punto de partida el mundo en el Edén que significa una totalidad orgánica en existencia armónica. Bulgakov supone que, en el corazón de esa “totalidad orgánica” hay, en última instancia, una unidad *viviente* entre la materia y el espíritu, entre el objeto y el sujeto. Como hubo sido en el Edén, Bulgakov cree que en el corazón de la realidad, más que muerte, hay una dimensión unificadora de vida. Sin embargo —al igual que Schmemmann—, Bulgakov es consciente de la condición caída del mundo que rompe con su estado original de armonía y produce muerte. A pesar de este estado caído, Bulgakov cree que el cristianismo puede proporcionar los medios para establecer una “economía sofiánica” que no necesariamente implicaría una regresión al paraíso, sino que —en vez— crearía una disciplina para ayudar constantemente a la humanidad a discernir su naturaleza restaurada en y a través de Cristo, que es Dios hecho carne. Bulgakov sostiene que la encarnación de Dios diviniza la carne, y así reintegra y reorienta a la humanidad hacia su unidad inicial con Dios. También cree que la resurrección de Cristo derrota a la muerte, y así anticipa una futura promesa de unión divina.³² Para sustentar su argumento de la identidad divina, Bulgakov lee la versión de Schelling de la identidad a contraluz de la interpretación egocéntrica de Kant.

En esencia, en su libro *Filosofía de la economía*, Bulgakov busca contestar las siguientes preguntas: “¿cómo es posible la economía? ¿cuáles son las condiciones y presuposiciones, el *a priori* de la acción objetiva?”³³ Bulgakov cree que Schelling —más que Kant— fue el fundador de la noción de la filosofía de la economía, porque fue Schelling quien respondió la pregunta sobre la posibilidad de la economía de manera adecuada. Según Bulgakov, Schelling demuestra que la división kantiana entre sujeto y objeto, que subsecuentemente determina la hegemonía del sujeto, en última instancia, encierra a la naturaleza y el mundo dentro de los confines de lo racional: la naturaleza se vuelve el “objeto sublime” que el sujeto contempla como existente más allá de las fronteras del pensamiento, siendo inmanente a la conciencia. Este egocentrismo kantiano no describe de manera correcta la naturaleza *a priori* de la acción objetiva, ya que el esquema racional de Kant no describe la dinámica de intercambio e interacción implícita en la realidad. Bulgakov

afirma que, para Schelling, la condición y la presuposición de todo intercambio y de toda economía se enraizan en una intrarelacionalidad dinámica entre sujeto y objeto, entre espíritu y naturaleza. La filosofía de la identidad de Schelling describe la dinámica de un intercambio a través del cual la humanidad está en la naturaleza en la misma medida que la naturaleza está en la humanidad:

“La naturaleza debe ser espíritu visible, y el espíritu debe ser naturaleza invisible. Así es como se resuelve el problema de cómo es que la naturaleza es posible afuera de nosotros, en la identidad absoluta del espíritu en nuestro interior y de la naturaleza en nuestro exterior”. A la luz de la filosofía de la identidad, el universo parece una escalera con travesaños o “potenciales”, como un desarrollo evolutivo cuyos contenidos generales son expresión del espíritu.³⁴

Ni el materialismo (que ve la materia como un mecanismo independiente capaz de coaccionar al sujeto), ni el idealismo (que “niega la naturaleza reduciéndola a una mera imagen [subjetiva]”³⁵) logran dar una explicación satisfactoria de esta “unidad viviente” entre sujeto y objeto. Para Bulgakov, la noción schellingiana de una unidad superior entre objeto y sujeto describe la resolución cristiana de las dicotomías a través de su enseñanza de la unidad viviente entre cuerpo y espíritu, que —en última instancia— señala el hecho de que la muerte no puede conquistar la vida.

La filosofía de la economía se basa en esta acción objetiva: un principio de unidad que conecta y hace que todos los intercambios sean posibles. Para Bulgakov, la vida en su conjunto es una economía, “un proceso metabólico”, al que compara con el curso de acción de “la circulación o alternación de inhalar y exhalar”.³⁶ La economía es un ciclo perpetuo que consiste de dos actos o funciones esenciales: la producción y el consumo. Para propósitos de este capítulo, me voy a concentrar primordialmente en el aspecto del consumo, ya que es esta fase la que ilumina la comprensión de la relevancia teológica del nutrimento; es decir, la teología alimentaria a la que refiere este libro.

Bulgakov considera que todos los organismos vivos existen en interacción perpetua entre sí. El universo es un todo orgánico que expresa la realidad de que nada existe separado del todo, que nada existe de manera totalmente independiente del todo, “ya que el universo es un sistema de fuerzas conectadas entre sí, que se penetran entre sí”.³⁷ La esencia del ser es una mutualidad más que una desconexión:

La unidad del universo, el comunismo físico del ser, implica que, físicamente, todo se encuentra en todo lo demás, cada átomo está conectado con el universo en su conjunto; o, si comparamos el universo con un organismo, podemos decir que todo entra en la constitución del cuerpo del mundo.³⁸

Al final, incluso la muerte y la vida no están totalmente desconectadas la una de la otra, sino que la una implica a la otra a través de una “identidad misteriosa” que expresa el pilar más fundamental del ser, su capacidad de vida. El universo está en movimiento perpetuo, un intercambio perpetuo sustentado por “el desarrollo de infinitos potenciales de vida”. En este sentido, el cosmos es un organismo vivo nutrido por un principio dador de vida que conecta a todos los organismos, tanto vivientes como inanimados. Para Bulgakov, el nutrimento es precisamente aquello que expresa esta identidad y principio primordiales.

Es importante citar a Bulgakov ampliamente, para entender mejor lo que quiere decir con esta noción de nutrimento:

Por *nutrimento*, en el sentido más amplio de la palabra, queremos decir el intercambio metabólico más general entre el organismo vivo y su medio ambiente, incluyendo no sólo los alimentos, sino también la respiración y los efectos de la atmósfera, la luz, la electricidad, las sustancias químicas, y demás fuerzas que actúan sobre nuestro organismo, en tanto que sustentan la vida. El nutrimento —entendido más ampliamente todavía puede incluir no sólo el metabolismo en el sentido ya indicado, sino el conjunto de nuestra “sensualidad” (en el sentido kantiano), es decir, la capacidad de vernos afectados por el mundo externo, para recibir impresiones o sufrir irritaciones del sentido. Nos comemos el mundo, compartimos el cuerpo del mundo, no sólo con nuestra boca u órganos digestivos, no sólo con nuestros pulmones y piel en el proceso de respiración, sino también a través de ver, oler, escuchar, sentir y la sensación muscular en general. El mundo nos penetra a través de todas las ventanas y puertas de nuestros sentidos y, habiendo entrado, lo captamos y lo asimilamos. En su totalidad, este consumo del mundo, esta comunicación ontológica con el mundo, este comunismo del ser, se encuentra en los cimientos de nuestro proceso de vida en su conjunto. La vida es, en este sentido, la capacidad de consumir el mundo, mientras que la muerte es un éxodo de este mundo, la pérdida de la capacidad para comunicarse con él; por último, la resurrección es un retorno al mundo con una restauración de esta capacidad, aunque en un grado infinitamente expandido.³⁹

El mundo se transforma en los alimentos que consumimos e integramos en nuestro propio cuerpo, en nuestro ser mismo. A través del acto de comer, nos comunicamos y entramos en comunión con el mundo, y al hacerlo, eliminamos todos los límites entre interioridad y exterioridad. El proceso de comer manifiesta la esencia de cada uno de los intercambios económicos.

Bulgakov ve los alimentos a nivel físico y biológico. Aunque más radicalmente, los alimentos también tienen un componente metafísico:

¿Cómo puede la materia, que es ajena a mi organismo, transformarse en mi carne, entrar en mi cuerpo? O para plantear la misma pregunta al revés: ¿Cómo es que mi carne, cuerpo viviente, se vuelve materia muerta, en su totalidad después de la muerte, aunque también parcialmente en el transcurso de toda mi vida, bajo la forma de excremento, pérdida de cabello, uñas, evaporaciones, etcétera? Aquí tenemos la más vívida expresión del comunismo cósmico... En los alimentos, de hecho, desaparece la barrera entre lo viviente y lo noviviente. Los alimentos son una comunión natural: participan de la carne del mundo. Cuando ingiero alimentos, estoy comiendo la materia de la que está hecho el mundo, en general, y al hacerlo, en verdad y en realidad encuentro el mundo en mi interior y me encuentro a mí mismo en el mundo, me vuelvo parte de él.⁴⁰

Para Bulgakov, al igual que para Schmemmann, la cuestión alimentaria es materia de gran importancia. Los alimentos son un acto de compartir, de estar en comunión con el mundo-materia, que se transforma en pan para la humanidad. Los alimentos son conexión con el pan del mundo hecho carne, que ya de por sí contiene una historia de constantes transformaciones de átomos en partículas y en materia, y que se transforma más aún en el acto mismo de comer: “Y no sólo este pan, sino también cada una de las partículas de los alimentos que comemos (y cada átomo del aire que respiramos) es —en principio— carne del mundo”.⁴¹ El mundo es carne que nutre; es aquello que sustenta vida, y se conecta con la historia del universo en su conjunto. “Los alimentos, en este sentido, develan nuestra unidad metafísica esencial con el mundo”.⁴² Comer es más que asimilar, ya que es “un momento del proceso universal de nutrir, encarnar, crear cuerpo, en contraposición al proceso igualmente universal de destrucción del cuerpo”.⁴³ Debido a que los humanos somos seres encarnados, los alimentos se vuelven este punto de intersección con el universo; son un medio de comunión con el mundo.

De manera parecida a Schmemmann, Bulgakov se refiere al mensaje radical de la encarnación de Dios y de su presencia en el banquete eucarístico. En

Cristo, Dios se transforma en carne —“carne divinizada del mundo”— que más aún se transforma en pan para la humanidad.⁴⁴ El banquete eucarístico es un medio de recibir la vida eterna que nos da Dios, ya que ésta es precedida por el acto ordinario de comer:

El banquete eucarístico significa compartir vida inmortal, en donde se conquista la muerte de una vez por todas, y se trasciende la impenetrabilidad mortecina de la materia... La encarnación de Dios crea una nueva carne espiritual: la carne del mundo se eleva a un potencial inmortal superior, y anticipamos su inminente transfiguración en el sacramento. En este sentido, podemos decir que los sagrados alimentos de la Eucaristía, la “medicina de la inmortalidad”... son alimento, pero alimento potencializado; nutre la vida inmortal, separada de nuestra vida por el umbral de la muerte y la resurrección... En este sentido, podemos decir que un acto tan sencillo de la vida cotidiana como es el acto de comer anticipa el sacramento cristiano más importante.⁴⁵

Para Bulgakov, el alimento sagrado de la Eucaristía es una comunión sanadora anticipada por el consumo natural de carne en un mundo ya de por sí bendecido por Dios, y que —así como la Eucaristía activa una incorporación humana más profunda en la comunión con Dios— incorpora a la humanidad a una vida de comunión con el universo: un “comunismo metafísico”. Y, para Bulgakov, en el centro de esta comunión, está Sofía, la sabiduría de Dios, que invita y nutre el deseo humano de entablar una mayor unidad con Dios.

4. El banquete sofíánico

La noción de Sofía no sólo es de crucial importancia para entender la filosofía general de la economía de Bulgakov, sino también para articular la relación entre una comprensión cristiana de la creación y la alimentación, sobre todo desde una perspectiva del nutrimento eucarístico. En esta sección, primero doy un breve perfil de la figura de Sofía tomado de una selección de textos sapienciales.⁴⁶ Considerando que Sofía es una noción bíblica compleja, no ofrezco aquí un análisis minucioso, sino más bien me concentro en la relación bíblica entre Sofía y la creación de Dios, de manera tal que en mayor medida se relaciona con los alimentos.⁴⁷ Posteriormente, me vuelvo a referir a la manera en que Bulgakov articula la figura de Sofía con la esperanza de explicar por qué el nutrimento ocupa un lugar central en el discurso eucarís-

tico cristiano, y también en la construcción de un territorio teológico para una interpretación no dualista del Ser y la materialidad.

En las Escrituras hebreas, Sofía es la personificación de la sabiduría, o *hokhmah*. A veces, sabiduría significa “destreza”, “capacidad” u “oficio” en general; otras veces, es el logro de una destreza para la penetración intelectual y la elocuencia discursiva en particular. Relacionada con el intelecto y el discurso, la sabiduría también puede querer decir conocimiento, despertar interno, y aprendizaje (la capacidad de vivir una vida disciplinada). Además, la sabiduría es un don divino que sienta las bases del “temor de Dios”.⁴⁸ Sin embargo, en la Biblia, la sabiduría, más que un sustantivo (sobre todo en el contexto de la literatura de la sabiduría) se personifica como una *mujer*. Entre sus múltiples papeles públicos, se representa a Sofía como una hermana, una profetiza, esposa, consejera, y maestra de sabiduría.⁴⁹ En el libro de los Proverbios, por ejemplo, primero aparece como mensajera que se hace escuchar en las calles, cruceros, plazas públicas, y las entradas de la ciudad.⁵⁰ Mayra Rivera atinadamente señala que la figura de Sofía tiene un aspecto ambiguo que causa perplejidad. Es una mujer que adopta una postura pública, lo cual, por lo general, es dominio exclusivo de los hombres en las sociedades patriarcales. Como nadie sabe exactamente de dónde viene, es probable que esta *extraña* mujer no sea nativa de Israel, sino que sea extranjera. Rivera también hace notar que algunos investigadores han señalado que Sofía parece ser “la hija de la diosa de otro pueblo, sea ‘Maat, la diosa cananita del amor, la madre diosa semita... la forma helenizada de Isis, una diosa egipcia’”.⁵¹ Para agregarle a la lista de inquietantes características de Sofía, también aparece cruzando de manera arriesgada la frontera entre ser un ser creado y ser Dios. En el libro del *Eclesiástico*, Sofía surge de la boca de Dios.⁵² En el libro de la *Sabiduría*, se le representa *con* Dios, una fuente de espíritu divino, y la “emanación de la gloria del Todopoderoso... es reflejo de la luz eterna, inmaculado espejo del poder activo de Dios, imagen de Su bondad”.⁵³ Sofía se encuentra en los cruces de caminos, en la frontera entre lo masculino y lo femenino, entre lo nativo y lo extranjero, entre lo creado y el Creador, entre dios y diosa.

Se afirma que el papel que Sofía desempeña en los inicios de la creación es crucial. Entre los textos de la literatura sapiencial, el discurso de Sofía en el libro de los *Proverbios* 8:22-31 es quizás el pasaje que está en mayor resonancia con el papel central que juega en la creación. Como lo “más antiguo de la creación”, Sofía “está presente” en la creación del mundo creado. Colocada al lado de la creatividad de Dios, Sofía es una artista, la suprema creadora de la creación.⁵⁴ Al desempeñar este papel “lúdico”, Sofía deleita a Dios: “día tras día, recreándome delante de él en todo tiempo, recreándome sobre la faz de la tierra”.⁵⁵ Como la vida que surge de la boca de Dios en la creación de la

humanidad, el libro del *Eclesiástico* representa a Sofía saliendo “de la boca del Altísimo” y abarcando toda la creación tanto en el tiempo como en el espacio (ya que Sofía es eterna).⁵⁶ Así como en los inicios de la creación, Sofía deleita a Dios con su placer lúdico y su visión, también es, y muy en particular, el placer de la humanidad desde el instante mismo de su creación: “y mi delicia era estar con los hijos de los hombres”.⁵⁷ Para los hombres y mujeres que “la abrazan”, Sofía es el “árbol de la vida”, por lo que nos recuerda el árbol de la vida en el Edén.⁵⁸ Más aún, la vida que da es superabundante, ya que es una fuente vital de “felicidad” y de tesoros invaluable. ⁵⁹ En este sentido, entonces, Sofía nos puede ayudar a recuperar parte del gozo supremo y de la vida fructificadora del Edén perdido.

Sofía no sólo acompaña (e, incluso, quizás asesora) a Dios en la creación del mundo y en su transformación en fuente de vida, sino además, su naturaleza artística y su superabundancia también participan tanto en la construcción de la casa con “siete columnas”, como en la preparación de un banquete:

La sabiduría ha edificado su casa, ha labrado sus siete columnas, ha hecho matanza de sus bestias, ha mezclado su vino, ha aderezado también su mesa. Ha mandado a sus criadas y ha anunciado desde las alturas de la ciudad: “Si alguien es simple, véngase acá”. Y al falto de juicio le dice: “Venid y comed de mi pan, bebed del vino que he mezclado; dejaos de absurdos y viviréis, y dirigíos por los caminos de la inteligencia”.⁶⁰

Aitken sugiere que el hecho que Sofía haya edificado una “casa de siete columnas” puede simbolizar “el mundo diseñado por la sabiduría; el templo cósmico de la sabiduría”; y su espléndida casa sugiere un gesto de hospitalidad al “alojar a todos aquellos que acepten su invitación”.⁶¹ En este pasaje, el menú de Sofía incluye vino, carne y pan. Como mencioné, la noción de “pan” es usualmente un término general que muy probablemente significa alimentación en general (tanto alimento como bebida).⁶² Con respecto al menú de Sofía, John Pilch también señala la importancia que tienen el alimento y la bebida en la Biblia; la importancia de productos como el vino, la carne, y el trigo para hacer pan (la Biblia también menciona frecuentemente la leche, la miel, y el aceite de olivo). El alto valor dado a estos productos tiene que ver con su disponibilidad y a las variedades de usos que tienen. La tierra de Palestina, por ejemplo, favorece el cultivo de la vid. El vino se consideraba “sangre de uvas”, una bebida alcohólica que ayuda a saciar la sed, sobre todo en una zona donde escasea el agua, y tiene la ventaja de no amargarse, como la leche, por falta de refrigeración. Es muy probable que la carne que se sirva en el banquete de Sofía sea cordero o carnero (o ambos),

ya que son animales domesticados de la Antigüedad, comunes en el Medio Oriente. Sacrificar un animal también se consideraba un gesto de hospitalidad y un símbolo de la realización de un banquete. Finalmente, el trigo se usaba con gran frecuencia, ya que es “el cereal más importante en Israel”.⁶³ El trigo es un grano que se usaba para múltiples fines: “se come como trigo fresco, y como pan. La paja del trigo sirve de forraje, para lecho de animales, de acobijo, composta y abono. Con la paja también se hacen sombreros, cestos, sillas, asientos, y panales”.⁶⁴

Arquitecta y cocinera, Sofía es también el ama de llaves que manda a los sirvientes a distribuir invitaciones, en especial a aquellos que tienen más hambre o que están más necesitados (el loco y el ignorante), invitándoles a cenar en su mesa bien preparada. Sin embargo, Sofía no es la única que se mantiene ocupada con la preparación del banquete para sus invitados. El libro de los Proverbios contrasta el banquete de Nuestra Señora Sabiduría con el banquete de la mujer necia e insensata:

La señora Necedad es turbulenta, es estúpida y no sabe nada. Ella se sienta a la puerta de su casa, en una silla, sobre las alturas de la ciudad, para gritar a los transeúntes que van derecho por el camino: “El que sea incauto, que venga aquí”. Y al faltar de entendimiento, le dice: “¡Las aguas robadas son dulces y el pan quitado a escondidas, delicioso!”. Pero él no sabe que allí están las Sombras, y sus invitados, en las profundidades del Abismo.⁶⁵

Como ya sugiriera, es probable que se haya creado la figura femenina negativa de la insensatez en contraste con la figura “positiva” de Sofía para criticar el culto a la diosa de los pueblos que habitaban los territorios vecinos que representaban una amenaza a la conservación del patriarcado de la deidad monoteísta de Israel. Sin embargo, esta posición debe lidiar con el hecho de que Sofía es, a pesar de la figura predominantemente masculina del Dios de Israel, una figura femenina que tiene una relación íntima con Dios, llegando incluso a parecer ser una manifestación de Dios mismo. Aunque también podría ser, como dice Rivera, que la figura de la mujer insensata sea el resultado de una sociedad dominada por los hombres que construye la tipología femenina, tanto positiva como negativa, para mantener un estricto control de los géneros, y así promover las expectativas morales y sociales de lo que es lo “ideal” en una mujer (la personificación de Sofía) en contraposición a lo que es censurable (la personificación de la insensata). Aparte de estas interpretaciones, la comparación entre estas dos mujeres y sus banquetes resulta ilustrativa. La mujer insensata no es sabia: es impulsiva, infantil, falta de

conocimientos. A diferencia de los protocolos formales de Sofía para invitar a sus convidados, a la mujer insensata le falta decoro, tan sólo les ordena a los convidados a asistir. Imitando la invitación que les hace Sofía a los ignorantes y faltos de juicio, la mujer insensata también los invita a comer, pero el menú de la mujer insensata es de pan y agua y para nada de carne ni vino.

Sin embargo, es probable que las diferencias entre los menús de estos dos banquetes no sean tan relevantes. Después de todo, las provisiones que contribuye la mujer insensata también son fuente de nutrimento. Aitken —de hecho— sugiere que puede que el atractivo de los banquetes de la mujer insensata sea el hecho de que reflejan “el poder magnético del fruto prohibido” en el Edén.⁶⁶ Nuevamente, puede que tengamos una lectura convencional de la ingesta del fruto prohibido relacionada con la figura de la tentadora (Eva/ la mujer insensata): un símbolo que también refuerza la construcción negativa del género femenino desde una perspectiva masculina. Sin embargo, más importante que el menú mismo, es el hecho de que las dos actitudes ante alimentar al otro contrastan tajantemente entre sí. Sofía es la que cocina, la que prepara los alimentos, y los alimentos que prepara dan vida, crean comunidad, y proporcionan una percepción de correcto orden. En contraste, la mujer insensata no prepara el menú, ya que sirve agua robada, la cual se dice que es “dulce”, quizás en referencia al atractivo fruto prohibido del Edén, que —de una manera u otra— también fue “robado”. Además, la mujer insensata dice que el pan sabe mejor cuando se come en secreto, que también está en contraste con la reunión comunitaria de Sofía. Por último, mientras que comer los alimentos de Sofía “promueve y celebra la vida, cenar con la mujer insensata es festejar con los ‘muertos’ del Abismo”.⁶⁷

Sofía no sólo nutre; ella misma es alimento. A veces, se compara la sabiduría con la dulzura de la miel: “Come, hijo mío, de la miel, porque es buena; y del panal dulce a tu paladar: Tal será el conocimiento a tu alma”.⁶⁸ En el libro del *Eclesiástico*, por ejemplo, no sólo se compara la sabiduría con la miel, sino que también exhala perfume y aromas de flores; y como la vid, la sabiduría da frutos “de gloria y riqueza”:

Yo exhalé perfume como la canela, como el aspálato y la mirra selecta, como el gálibano, la uña aromática y el estacte, y como el humo del incienso en el tabernáculo. Extendí mis ramas como un terebinto, y ellas son ramas de gloria y de gracia. Yo, como una vid, hice germinar la gracia, y mis flores son un fruto de gloria y riqueza. ¡Vengan a mí, los que me deseen, y sáciense de mis frutos! Porque mi recuerdo es más dulce que la miel y mi herencia más dulce que un panal.⁶⁹

Nuevamente, la imagen del fruto recuerda el fruto prohibido en el Edén; sin embargo, el fruto de la sabiduría produce placer y satisfacción más que castigo. La sabiduría es alimento y bebida superabundantes que explícitamente nos invitan a ingerirlos, a abrir el deseo de desgustar *más*:

Los que me coman, tendrán hambre todavía, los que me beban, tendrán más sed. El que me obedezca no se avergonzará, y los que me sirvan, no pecarán.⁷⁰

Sofía es la sabiduría de Dios. Ella está con Dios en los inicios de la creación, y desde el principio se da a sí misma como aquello que nutre y, en su acto de nutrir, acerca a los individuos a Dios. Mientras que el fruto prohibido en la narrativa de la Caída sugiere una separación entre Dios y lo que ha creado, entre la divinidad y la materia, el fruto de Sofía insinúa la recuperación de la conexión interna con Dios. Y esta noción de unidad más profunda —una reconexión con la dimensión edénica— es quizás lo que más fascinó a Bulgakov en su construcción de la dádiva de Sofía que produce la unidad armónica de la economía del ser.

5. Ser sofiánico: ser alimentado

Fascinado por la personificación de Sofía, Bulgakov le da un papel central en su pensamiento en general, y en su libro *Filosofía de la economía*, en particular.⁷¹ Bulgakov cree que todo ser humano contiene en sí mismo la conexión orgánica interna de la humanidad con Dios, y que esta conexión procede de la belleza armónica del aspecto sofiánico de la divinidad. “La humanidad es y siempre será el centro unificador del mundo en la armonía y belleza eternas del cosmos creado por Dios”.⁷² Sin embargo, no sólo la humanidad, “sino también el mundo en su conjunto es en verdad la recreación artística de las ideas eternas que juntas constituyen el organismo ideal, el aspecto sofiánico de la divinidad, la sabiduría que existía con Dios antes de la creación y cuyo gozo es ‘con los hijos del hombre’”.⁷³ El mismo gesto, lo que Dios mismo da, se recrea, es decir, se repite de manera no idéntica en múltiples intercambios del mismo regalo, la misma fuerza que actúa en el mundo como principio armónico unificador.

Como ya hemos explorado, la obra sofiológica de Bulgakov hace una lectura *positiva* de los alimentos. Para Bulgakov, la unidad original de toda la humanidad, una esencia humana dinámica o “Adanidad”, comparte esta misma fuerza sofiánica inagotable. Así como la humanidad en su totalidad

hereda el mismo pecado original de Adán, en virtud de esta unidad primordial, también es posible que la humanidad recupere parte de la unidad original que existía en el mundo prelapsariano. En este acto de recuperación, Bulgakov ve la figura de la encarnación de Cristo como continuación y manifestación del trabajo mismo de Sofía, que pronuncia con mayor transparencia la propia palabra de Dios, el Logos de Dios que se vuelve carne, y que más aún —en la Eucaristía— se transforma en pan (alimento) y vino (bebida), con lo que se hace extensión de la invitación de Sofía a su banquete.⁷⁴ Y este principio unificador entre Dios y el Logos se manifiesta más aún en la práctica de la unidad colectiva que es la Iglesia, deificada a través del alimento y la bebida en el compartir eucarístico: “Cristo, a través de la Iglesia, como nuevo centro unificador; la humanidad se transforma en el cuerpo de Cristo para que Cristo, como persona, pueda volver a crear la naturaleza humana, convirtiéndose así en un nuevo Adán, cuya carne y sangre comparte la humanidad”.⁷⁵ En la lectura que hace Bulgakov del banquete de Sofía, su gesto de hospitalidad y generosidad está señalando un compartir metafísico del propio ser de Dios, que finalmente señala la deificación de la humanidad: una nueva Adanidad. Esta noción de “compartir” como forma de recrear la naturaleza humana (e incluso de deificarla) es, por lo tanto, central en la construcción metafísica de Bulgakov, y puede proporcionar una lectura más positiva de la creación, en general, y de los alimentos, en particular. Los seres humanos son parte de Sofía, quien comparte el Logos, y quien —a su vez— es partícipe de la relación intratrinitaria de Dios. Lo que permite esta mediación o intermediación (entre la humanidad y la divinidad, entre las personas de la Trinidad, etcétera) es, según Bulgakov, la figura de Sofía. La unidad del ser es la participación en tanto tal, un banquete metafísico unificado a través del compartir divino preparado por Sofía. Bulgakov señala que esa unidad no es mecánica, sino que es “un proceso dinámico a lo largo del tiempo que se manifiesta en la historia, en el conocimiento, y en la economía”.⁷⁶

La unidad que describe Bulgakov no es un monismo impersonal que, como ya señalará el filósofo irlandés William Desmond, sólo resultaría en una mera predicación unívoca del ser autónomo, sin diferenciación ni dependencia de Dios.⁷⁷ Esta relación, sin embargo, tampoco es mera diferenciación, mera equivocidad sin comunión. En vez de esto, y afín a la descripción que hace Desmond de la compleja unidad del ser, Bulgakov ve a Sofía como la “intermediación” de la comunión: Sofía en tanto la que genera la comunión. No obstante, como dice John Milbank en su comentario sobre el análisis de Desmond, este sentido de comunión supera la versión dialéctica, que es una automediación que, por lo general, termina favoreciendo ya sea la univocidad o la equivocidad. Más bien, y en palabras de Milbank:

Sofía nombra un *metaxu* que no yace entre dos polos, sino que se encuentra simultáneamente en los dos polos a la vez. En tanto tal, no subsiste antes de los dos polos, sino que coemerge con ellos de forma tal que sólo pueden existir a través de una comunicación mediada que permanece escondida, una cuestión de afinidad totalmente inescrutable.⁷⁸

El *metaxu* de Sofía (*metaxu* quiere decir “en medio”, “intermedio” en griego) es la comunicación mediada del Ser. Lo *metaxológico* es el entendimiento del Ser como relacionalidad sin una resolución dialéctica final mediada por lo humano, ya que es una apertura al “exceso de plenitud del ser que nunca logramos mediar exhaustivamente”.⁷⁹ Incluye la individualidad, el autodiscernimiento, y la determinación, sin embargo, en el fondo no está enraizado en el sujeto —ya que tanto el sujeto como la singularidad no son autocreaciones— sino en un intercambio de dones. Por ende, ni la individualidad ni la singularidad se median a sí mismas, ya que las abre la otredad inefable que no es indiferente a la mismidad, sino que comunica y crea un espacio de afinidad recíproca. Desde una perspectiva sofología, tanto la individualidad como la diferencia permiten que se dé el intercambio económico en virtud de la receptividad hacia la otredad de la superabundancia y hospitalidad de Sofía: “la unidad de la humanidad no está vacía, sino que consiste en la multiplicidad coordinada y unificada, ya que la individualidad, como un rayo específico en el pleroma de Sofía, para nada contradice la noción de la totalidad, que permite que se desarrolle su parte”.⁸⁰ Sofía es la sabiduría divina que guía y crea conciencia de la unión o afinidad primordial con el otro, y de la comunión y afinidad original de la humanidad con Dios. Este tipo de afinidad y comunión no implica un momento dialéctico final, sino que de hecho es el espacio *intermedio* perpetuamente abierto que lleva a un viaje de perplejidad o misterio que enciende el deseo de probar cantidades cada vez mayores de la incognoscibilidad de la Sabiduría de Dios.

Sofía provoca el deseo —un *appetitus*— por la otredad, sólo para revelar que el otro no es extrínseco, sino más bien intrínseco a la constitución de sí mismo, ya que el uno mismo es un don, algo que nos da el “grandioso arte de Dios”.⁸¹ Desde los inicios de la creación, todo lo que es se transforma en signo de la bondad de Dios, ya que Dios explícitamente declara que lo creado es “bueno”. Y Sofía también está ahí, deleitándose en la creación de Dios y deleitando también a Dios. El movimiento hacia la bondad del otro, que es hambre de otro, es una marca del ser que nunca está solo, sino que siempre está en relación al otro. “Ser” es entrar en la dinámica misma del amor como se manifiesta en la reciprocidad que se da al interior de la comunidad Trinitaria:

Disolverse en lo supraindividual, encontrarse en los otros, amar y ser amado, reflejarse el uno al otro, ver la posibilidad de volver a nacer como persona: ésto es realizar el ideal dado a la humanidad y expresado en las palabras de Cristo: “Que todos sean uno; como tú, Padre, estás en mí, y yo en ti” (Juan 17:21).⁸²

“Ser” es entonces entrar en una comunidad erótica/agapéica que hace eco de una relación trinitaria preexistente.

Desmond plantea que la consumación del ser es el estadio agapéico (el asombro ante la bondad del Ser) que supera al eros (el inquieto anhelo por aquello de lo que se carece). Yo afirmo que —en última instancia— el Ser es simultáneamente erótico y agapéico (erótico/agapéico). Si el Ser es expresión y pregustación del exceso, siempre hay mucho más que degustar en el estadio agapéico, y —por ende— no se elimina totalmente lo erótico, sino que se transfigura e incluso se intensifica conforme va ascendiendo hacia dimensiones más elevadas de la comunicación entre ágape y eros: es eros y ágape al mismo tiempo. El Papa Benedicto XVI, en su carta encíclica *Deus Caritas Est*, atinadamente señala que “eros y ágape... nunca llegan a separarse completamente” ya que ambos se nutren en la misma y única fuente divina de Amor.⁸³ Lo erótico no está meramente señalando la carencia del otro, sino que es también un movimiento del deseo hacia la infinita plenitud agapéica que es la participación en el banquete divino del amor.

El pecado es lo que ciega a la humanidad ante la verdad de este estado original de armonía colectiva erótico/agapéica. El pecado también evita la autoconciencia de una naturaleza redimida y restaurada que nos abre a un futuro destino escatológico. Como resultado de esta distorsión, los seres humanos luchamos por amarnos y solidarizarnos, y esta lucha perpetua, este discernimiento y decisión perpetuos —que a veces se expresan como “ideales sociales”— son la puesta en práctica de una “formulación hipotética de la unidad y armonía superiores que de hecho existe en el mundo metafísico”.⁸⁴ Toda actividad económica es seguramente expresión de esta vocación interna de participar en la perpetua actividad creativa de Dios mismo.

Bulgakov afirma que el mundo es “plástico”.⁸⁵ Con esto quiere decir que la humanidad ha sido dotada con el poder para transformarlo, para “constantemente crear una realidad cultural —bienes nuevos, sentimientos nuevos, belleza nueva— paralela al mundo ‘natural’ que le es dado”.⁸⁶ Sin embargo, la fuente de este poder y de esta creatividad no es meramente humano, sino que es sofíánico: Sofía comparte “la actividad cósmica del Logos”⁸⁷ —aquello que es en virtud de su propia comunión intratrinitaria dentro de Dios. Co-crear con la capacidad de la sabiduría sofíánica significa descubrir el mundo

como algo que no es fijo ni estático, sino todo lo contrario, que es fluido, y se encuentra en un constante proceso de manifestación en nuevas y múltiples expresiones de su belleza interna y su bondad.

Bulgakov cree que la humanidad es capaz de ver su propio reflejo en el florecimiento perpetuo de Sofía: es “a través de ella” que la humanidad “absorbe y refleja los rayos sabios del Logos divino en la naturaleza”.⁸⁸ Bulgakov construye su metafísica del Ser en este principio unificador, una “interacción viviente, paralela a la forma en que se nutre una planta a través de sus raíces”.⁸⁹ En las imágenes que Bulgakov mismo crea del aspecto nutriente de la figura de Sofía, observamos una continuidad con la literatura sapiencial en la Biblia en la que la figura de Sofía también se representa como nutrimento. En este sentido, la representación que hace Bulgakov del ser se conecta íntimamente con la insinuación que el Ser ya participa del nutrimento divino.

Como todo proceso económico es producto de la creatividad, Bulgakov insiste que esa creatividad es —de hecho— un acto de recreación. Sólo Dios crea de la nada, y hace que todo lo que es sea en sí un don. Subsiguientemente, la creatividad (incluyendo la economía) es una recreación de un gesto preexistente de lo que Dios nos da.

La creatividad humana es, en verdad, una recreación de lo preexistente en el mundo metafísico; no es creación *de la nada*, sino un replicación de lo ya dado, y es creativo sólo en tanto que es una recreación libre a través del trabajo. No hay nada metafísicamente nuevo en la creatividad humana; sólo podemos reproducir una semejanza con las imágenes que se nos dan por vía divina.⁹⁰

Para Bulgakov, construir un sentido de la creatividad fuera del Creador —y de manera más explícita, fuera del aspecto sofianico de Dios, es construir un “mundo parasitario” sobre el “no ser”.⁹¹ Y, desde mi punto de vista, esto sería equivalente a repetir el gesto de la mujer insensata, quien en última instancia produce muerte y desnutrición, en vez de seguir a la figura de Sofía, que nos invita a su banquete de superabundancia.

Para Bulgakov, la economía humana, en su base metafísica, es “sofianica” precisamente porque participa tanto del aspecto sofianico de Dios como de la realidad empírica. Finalmente, y sin embargo, todo lo que es (la vida en su totalidad), “procede de la fuente de la vida fuera de este mundo, el Dios viviente, que desconoce la envidia y que crea vida a través del amor divino”.⁹² Para ampliar esta imagen, se puede decir que, mientras la humanidad se nutre libremente de la sabiduría de Dios (que es vida y amor) como un bebé se nutre del seno de su madre, la humanidad se nutre y sustenta, logra crecer y madurar, se recrea y se reinventa, participando de la misma comunidad divina: el banquete divino.

Sofía, más aún, es expresión de un festejo materno, que recuerda a María amamantando a Jesús, Dios encarnado.⁹³ Nuevamente encontramos una lectura más positiva del acto de comer el fruto prohibido: que fue el primer momento teológico iniciado por la sabiduría de una mujer. Con respecto a la sabiduría de Eva, Vanessa Ochs, al estilo midráshico, comenta:

Eva nos enseña que la vida, poco a poco, nos hace sabios y que necesitamos notar, apreciar, y festejar cada paso del camino conforme lo vamos labrando para nosotros mismos, independientemente de los desatinos. Eva celebra el camino que hay que seguir para llegar allá, por complejo o tortuoso que sea. En la obra *Women's Ways of Knowing (Las formas de saber de las mujeres)*, una colaboración de cuatro autoras, aprendemos que las mujeres “ven la realidad y sacan conclusiones sobre la verdad, el conocimiento, y la autoridad de maneras particulares” —incluyendo el acceder al entendimiento a través de compartir experiencias, de la empatía, del diálogo, y de cuestionar la autoridad y las verdades aceptadas.⁹⁴

Sofía se reapropia de la sabiduría de Eva, al transformarse en alimento como un medio de deificación. La deificación a través de la alimentación es también evocada tanto en la imagen de la concepción en María del hijo divino de Dios como en la imagen del amamantamiento de Dios. Lo materno alimenta a Dios, quien nos redime por medio de volverse también alimentación materna, bajo la forma de alimento y bebida en la Eucaristía. La redención asegura una forma de alimentación materna, ya que ofrece que el cuerpo y la sangre de Cristo mismo nos nutran. Sin embargo, la alimentación de María no contiene sangre, lo cual sugiere una alimentación sin sacrificio, una recuperación de la deificación más allá del sacrificio. De ahí la personificación premoderna de la figura de Cristo “como madre” (como en Anselmo de Canterbury y Juliana de Norwich, por ejemplo).⁹⁵ Cristo debe ser alimentado por su madre primero, y al salvarnos, continúa con la acción nutridora de su madre. La Iglesia además se transforma en una nueva figura femenina, la esposa de Cristo, nutrida por Jesús como madre, mientras que simultáneamente se vuelve alimentación materna de toda una comunidad eclesial. Al transmitir nutrimento, signos comestibles, esta alimentación materna eucarística es reflejo del gesto nutriente de Sofía (que hace eco de la ingesta inicial de Eva). Desde la perspectiva de la teología alimentaria cristiano-católica, todas estas formas de alimentación materna sustentan el avance eclesial en su peregrinación hacia el banquete escatológico.

Conclusión

Desde la perspectiva de una interpretación teológica cristiana tradicional, el acto de comer el fruto prohibido del Edén marca tanto la separación entre uno y otro, como la separación de Dios. Crea una visión “ficticia” de la autogobernabilidad por encima y en contra de la voluntad y del deseo de Dios. En el mundo postlapsariano, se entiende el pecado como la pérdida de la participación del Ser en Dios. Esta separación y pérdida de visión también inician una condición de comer como una lucha por la vida (y por ende de entender la vida como inherentemente “carente”), y también plantean la coseidad de lo comido que debe ser destruida para que sea posible la sobrevivencia individual. En este sentido, siguiendo la teoría de la religión de Bataille, el mundo que sigue a la caída, construye el acto de comer como un acto de subyugación del otro, y deja atrás el reino edénico de la comunidad armónica del mundo creado con Dios. Desde esta perspectiva, se podría hacer un constructo negativo de los alimentos y del acto de comer, apuntando siempre hacia la carencia (un estado de hambre recurrente), la muerte (la naturaleza finita tanto del que come como de lo que come), y la destrucción o la violencia (la necesidad de destruir al otro para poder sobrevivir).

Sin embargo, como lo planteo en este capítulo, desde la perspectiva de un entendimiento católico de la teología alimentaria de la Eucaristía, se puede interpretar el acto de comer de otra manera. Aunque la muerte proviene del acto de comer, no obstante no es la última etapa de la historia del consumo. Otra lectura católica del acto de comer afirma que, a través del acto de comer en la Eucaristía, se reestablece la unidad con Dios, y se abre la promesa de una vida de resurrección. Desde esta perspectiva eucarística, el acto de comer no es una condición de carencia, sino una pregustación de lo que es la plenitud de Dios: una degustación física y espiritual que aviva el deseo de consumir más, ya que en ese magnífico exceso siempre hay más que degustar.⁹⁶ En la celebración de la Eucaristía, por lo tanto, la muerte no es el final del comensal, sino que es una promesa de reintegrarlo a la vida resurrecta de Cristo: ante la muerte del hijo, el padre le ofrenda resurrección, la cual comparte en y a través del Espíritu Santo con los que comparten el banquete eucarístico pascual.

El gesto trinitario de hospitalidad de Dios y el acto kenótico de compartir en la Eucaristía nutren a la comunidad erótico/agapéica que es la Iglesia. Dios se transforma en alimento (pan) y bebida (vino), para que pueda ser parte del cuerpo del comulgante, y, más aún, para que la humanidad sea parte del propio cuerpo de Dios. De esta manera, la proclamación de las liturgias católicas de ¡O felix culpa! señala el acto de comer el fruto prohibido, no

como una maldición, sino más bien como un momento proléptico bendito de una futura ingesta del cuerpo mismo de Dios y de su sangre que es tanto un regalo como una promesa de alcanzar la deificación. En retrospectiva, y parafraseando a John Milbank, desde la perspectiva de la alimentación eucarística, es en Jesús que se desenmascara el pecado del primer Adán, a partir de la crucifixión del segundo Adán para que, a través de finalmente conocer el pecado como un rechazo al amor de Dios en tanto nutrimento, de tal manera que quien comulga en la Eucaristía, transfigurado en el cuerpo resurrecto de Cristo, pueda sanar de manera radical. Más aún, como veremos en el siguiente capítulo, la ofrenda sacrificial de la Iglesia en la mesa eucarística es un “lenguaje” que la Iglesia aprende e imita de una comunicación previa del lenguaje de autooblación del Logos (quien, al identificarse con la víctima, enseña el perdón y la paz).⁹⁷

Esta visión eucarística de un cuerpo colectivo divino-humano nutrido por el gesto de autooblación de Dios tiene sus precedentes. La sabiduría de Eva da inicio a este gesto teológico siendo, intrínsecamente, “nutrimento para la reflexión”. Más aún, Sofía también anticipa y prepara un banquete divino. Sofía permite entender lo que es el acto de comer tanto desde el polo protológico como desde el polo escatológico. Sofía nutre desde los inicios de la creación, y seguirá ofreciendo nutrimento al final de la creación, ya que es, eternamente, el disfrute del compartirse a sí mismo de Dios. La invitación de Sofía, “¡Venid a comer mi pan y a tomar del vino que he preparado!”, anticipa el pan y el vino que Jesús identifica como su propio cuerpo y sangre. Entender el Ser tanto desde una perspectiva eucarística como desde una perspectiva sofianica sugiere que el Ser es inherentemente la recepción de una dádiva que nutre y, simultáneamente, es expresión de gratitud por lo recibido (a través de la cual se regresa —de manera diferente, como acción de gracias— lo que se ha recibido). Haciendo eco de cómo articula Milbank el Ser, y desde una perspectiva tanto eucarística como sofianica, se podría construir el Ser en tanto:

...vida dinámica autoexpresiva, pero —en tanto tal— es también la otredad de la recepción activa de este dinamismo. De hecho es, de manera súper-eminentemente, tanto espermatozoide como útero, para siempre unidos y para siempre separados. Sin embargo, la vida eminente es también intelecto eminente, o más precisamente “sabiduría”, ya que, en nuestra experiencia, recibirse a uno mismo como dádiva, o recibir una dádiva tal que uno no esté excluido de la recepción de la misma, es... más que nada, característico de la vida consciente, capaz de gratitud.⁹⁸

Esta “vida consciente” a la que se refiere Milbank es una señal de constitución recíproca del uno mismo y del otro. Es un signo de la vida colectiva sustentada por la recepción de aquello que da el otro y la reciprocación con gratitud por tal dadivosidad.⁹⁹ En medio de esta gratitud (*eucharistein*) por la dádiva que nutre, el Ser se plantea como inherentemente eucarístico.

El Ser no es sinónimo de carencia ya que lo nutre la superabundancia de Dios, la cual es también una dádiva del acto mismo de ser. El Ser no se enraiza en sí mismo, sino que es el generoso compartir del perpetuo “acto de ser” de Dios. El Ser, como Dios, es relacional. Por eso la analogía ayuda a aclarar la relación lingüística y ontológica con Dios —una relación enraizada primordialmente en dar, recibir, y reciprocación. La analogía articula la “ semejanza ” inherente del Ser con Dios, que es la relación siempre dinámica de la afinidad que configura y reconfigura el Ser en la imagen de Dios como exceso. En este sentido analógico, el Ser es un proyecto o proceso “inacabado”; es un proceso continuo de “devenir”, ya que está perpetuamente abierto al misterio infinito y a la superabundancia del compartirse a sí mismo de Dios. La identidad del Ser siempre excede a su propia existencialidad, ya que está perpetuamente abierto a la infinitud de Dios. Esta analogía sólo insinúa una compleja relación armónica que permite tanto la diferencia como la afinidad, tanto la distancia como la comunión, para coemerger misteriosamente aunque sin alcanzar una estasis final o etapa de inercia.

Más aún, la noción de alimentación eucarística contribuye a evocar este aspecto de relacionalidad en el Ser: Dios desciende convirtiéndose en los elementos materiales de la creación, y así eleva la creación a un estado de divinidad y permite la realización de una analogía (aunque limitada). La creación es el autoexcederse extático de Dios: es una expresión de la superabundancia y del compartir de Dios. Aunque el descenso de Dios, como el descenso del maná, es un gesto que nutre, no logra la total satisfacción o saturación, ya que, al ser infinito, siempre hay mucho más por degustar, mucho más con lo cual nutrirse; tampoco es tan sólo una promesa de que habrá alimentación en un futuro, pues nos dejaría pasando hambre en el presente, ya que en el aquí y el ahora ya existe una forma de alimentación. Esta realidad de “Ser nutrido” sugiere el aspecto relacional y la interdependencia del Ser. Además, este tipo de ontología cristiana no tiene la intención de abolir la ontología tradicional, sino más bien es una contraontología de esas articulaciones del Ser como la base unívoca suprema de todo ser (y una visión errónea desprovista de la participación de Dios).

Sofía es el propio compartir de Dios que le da a la creación alimento y bebida que son Dios mismo, el amor de Dios: “El amor de Dios por lo que crea implica que la creación se genera dentro de un orden armónico intrín-

seco al ser mismo de Dios”.¹⁰⁰ Dios ofrendado como alimento (pan) y bebida (vino) se radicaliza aún más en el compartir eucarístico en donde los elementos del pan y el vino se vuelven fuente del mismo compartir divino-sofíanico. ¡Éste es el aspecto más físico y material de la deificación! Por lo tanto, en vez de tan sólo construir una ontología o una metafísica con base en un mapa abstracto, “aplanado”, de un solo nivel y con base en hipótesis no corpóreas, una ontología sofíanica y eucarística de manera intrínseca intensifica la materialidad, la corporeidad, y la contingencia de Ser, y muestra una compleja dimensión metaxológica, para usar las palabras de Desmond. La divinidad va más allá de la humanidad para alcanzar los reinos de lo material (el pan y el vino), sólo para reconstituir el misterio de la materialidad como eucarístico: una expresión de gratitud, es decir, recibir y reciprocarse el regalo de Dios. Así es como lo sobrenatural transfigura la materialidad y el mundo natural. La materia y la naturaleza se orientan hacia un fin sobrenatural, pero de manera tal que no violenta lo material y lo contingente. La materialidad y la contingencia se reintensifican, o incluso se recuperan o reorientan de manera que ofrece al mismo tiempo una degustación de lo que fue el Edén (desde una perspectiva teológica del pasado) y una predegustación de lo que va a ser el Escatón (desde una perspectiva teológica del futuro). Las insinuaciones de la existencia de una etapa edénica no son, como plantea Bataille, una añoranza de un mundo de inmanencia pura. En vez, en esta visión de Ser nutrido, lo inmanente se nutre de la alimentación materna trascendente, mas no de manera meramente extrínseca, sino desde el interior, en el corazón de la inmanencia y de la contingencia.

Desde esta perspectiva, entonces, la cuestión alimentaria sí es importante. Es decir que la materialidad de los alimentos, lejos de dejar que el mundo físico (y la contingencia, la inmanencia, el Ser, etcétera) se desnutra o pase hambre, recuerda un previo compartir materno de la materialidad nutriente de Dios con su propia divinidad. La cuestión alimentaria sí es importante y no debiera estar tan marginada del pensamiento teológico como lo está actualmente. Desde una perspectiva teológica, y desde la narrativa de la creación, los alimentos son un tema central del superabundante compartir de Dios.

Este diálogo entre la mujer y la serpiente sobre el tema del fruto prohibido, también sugiere que una de las formas más primordiales del pensamiento teológico es de hecho los alimentos y el acto de comer. El acto de comer el fruto prohibido identifica el pecado no tanto como desobediencia sino como rechazo, negación, el dejar de tener apetito de Dios. Sin embargo, Dios no permite que la humanidad muera de hambre. En este capítulo, he examinado la figura de Sofía como una instancia del gesto de la magnánima hospitalidad

y del generoso compartir de Dios: Sofía prepara e invita a todos al banquete, y, más aún, ella en sí misma es alimento. En resonancia con el capítulo previo, reitero que la sabiduría es conocimiento en tanto saborear lo conocido (*sapientia-sapere*). Como ya argumenté, saborear lo conocido conlleva una participación más profunda con lo conocido. Conocer a Dios es saborear a Dios, y más aún, conocer a Dios es ser divinizado. Este tema bíblico del nutrir de Dios se intensifica en el gesto autokenótico de Dios en la Eucaristía en el cual Dios se transforma en alimento (pan) y bebida (vino), lo cual no sólo promete vida eterna, sino también nos da una anticipación de lo que es la deificación. Aquí, el cuerpo de Cristo se transforma en una intersección de participación del cuerpo de Dios en la humanidad, y del cuerpo de la humanidad en Dios. La teología, entonces, no debe ser indiferente a la realidad de que la cuestión alimentaria sí es importante. Sin embargo, no se debe separar el pensar a través tanto de los alimentos como del acto de comer, del cuerpo concreto, tanto individual como colectivo.

La Eucaristía no sólo contempla una ontología de la participación y de la deificación, también es modelo de discipulado; de ahí que sea un fenómeno profundamente ético y político. Si Dios es compartir superabundancia, entonces los teólogos deben contemplar cómo se repite —o no— este compartir divino en el intercambio diario de alimentos en el mundo. Si la Eucaristía es una expresión del cuerpo mismo de Dios ofrendado a la humanidad con el propósito de constituir la comunión desde el interior de las esferas encarnadas de la materialidad y la sacramentalidad (“Este es mi cuerpo que es entregado para ustedes”¹⁰¹), entonces ¿qué sentido tiene el que exista una multitud de cuerpos que sufren hambre en el mundo? Parecería que Sofía, esa mujer marginada, se sigue lamentando en los cruces de camino, protestando públicamente y desafiando los negligentes intercambios que realizamos. Sin embargo, es en esta divina figura ajena a nosotros que los hombres y las mujeres mejor descubren quiénes son. Éste es el territorio en donde la teología se encuentra con la política, ya que es cuestión de la identidad colectiva y del compartir del generoso dar de Dios que constituye la práctica de las comunidades.

En el siguiente capítulo, el último del libro, entraré en el territorio de esta dimensión “teopolítica” de los alimentos.

CAPÍTULO 4

Compartir el cuerpo de Cristo y la teopolítica de la superabundancia

*Benditos aquellos que tienen hambre y
sed de justicia, ellos serán saciados.*

Introducción

En el capítulo anterior hice una lectura de la narrativa de la ingesta del fruto prohibido en el libro del *Génesis*. En esta narrativa, veo cómo la ingesta del fruto prohibido simbólicamente inaugura el pecado, produciendo una ruptura en la participación armónica de la humanidad en Dios. El pecado construye un espacio ilusorio separado de Dios, y, subsecuentemente, un espacio en donde se desmiembra la comunión humana: la esfera de la individualidad y de la enemistad como tal. En el capítulo 3, también mencioné que el pecado es aquello que enceguece a la humanidad ante la verdad de un estado original de armonía erótico/agapéica colectiva. Asimismo, argumenté que hay una alternativa católica a someterse a los efectos del pecado; no se trata de negar el pecado, sino más bien de reorientar la visión. Esta alternativa contempla al ser como sofiánico, todo lo que “es” participa del superabundante nutrimento del amor y la sabiduría de Dios. Sofía, la personificación de la sabiduría de Dios, está con Dios aún antes de los inicios de la creación, donde Dios es “el jardinero preeminente, que trabaja para producir alimentos-sabiduría vitales y comestibles, creando y sustentando a los humanos que respondan a Dios y respondan los unos a los otros con gestos de *cáritas*”.¹ Este compartir sofiánico de Dios se expresa de manera aún más radical en la Eucaristía, en donde Dios se transforma en alimento (pan) y bebida (vino), y al hacerlo abre un espacio para una escenificación colectiva o una práctica comunitaria en la que la humanidad se reincorpora al cuerpo de Cristo, y esto se da en el contexto de una mesa que se comparte. Desde

esta perspectiva sofíanica y eucarística, el alimento no es signo de separación, ni tampoco produce destrucción ni muerte definitiva. Más bien, lo que Sofía y la Eucaristía transmiten es alimento como un signo —tanto material como divino— de relacionalidad, de interdependencia, y de compartir vida eterna. El banquete eucarístico nos cuenta la historia de la escenificación del cuerpo de Cristo que le da forma a la vida comunitaria, a la cual además nutre.

Si es cierto el argumento de William Cavanaugh de que la política es “una práctica de la imaginación” (dado que construye espacio, tiempo, un sentido de territorialidad e identidad civil, nacional y global, etcétera), entonces la alimentación, en general, y la Eucaristía, en particular, también son expresión de una realidad política.² La alimentación es una práctica de la imaginación humana que refleja interacciones e intercambios complejos que van desde la realidad local y micro hasta la realidad global o macro. Carole Counihan y Penny Van Esterik también plantean que “la alimentación es un aspecto central de las estrategias políticas de los estados y de los hogares. Los alimentos marcan diferencias, fronteras, vínculos, y contradicciones sociales. El acto de comer es una escenificación de la eterna evolución de las relaciones de género, familia y comunidad”.³ La realidad política de la alimentación refleja, entre otros factores, la voluntad y capacidad de los individuos y las sociedades de expresar solidaridad al compartir alimentos, mientras que “la escasez alimentaria daña tanto a las comunidades como al espíritu humano”.⁴

Desde un ángulo sofíanico y eucarístico, el alimento también es político: es una práctica que imagina el compartir de Dios como el *locus* (espacial y temporal) de una “sagrada comunión” de los humanos entre sí y con Dios: quien es una comunidad amorosa de personas. La dimensión política del compartir de Dios nos habla de la alimentación como la incorporación en el cuerpo de Cristo. Este cuerpo alimentario divino-humano, es la “escenificación en evolución infinita” de la transformación recíproca, la diferencia armónica, las relaciones recíprocas y el amor extático. Este acto de comer, sin embargo, no “borra” el pecado. Tampoco es un intento por regresar al Edén; más bien es un reconocimiento o toma de conciencia de que Dios ama y comparte su divinidad con generosidad, a pesar del pecado e incluso en medio del pecado (pecar es negarse a recibir lo que Dios nos da). El generoso compartir de Dios, como lo que Babette generosamente comparte en la novela *El festín de Babette* de Isak Dinesen,⁵ es transformador: del pecado a la redención y a la deificación, de la carencia a la superabundancia, del individualismo a la comunidad. La Eucaristía habla de la política corpórea de lo que Graham Ward llama la “coexistencia”: el Padre coexiste con el Espíritu Santo en el Hijo, Cristo coexiste en los elementos eucarísticos y en los comulgantes en la Eucaristía, y los elementos materiales, así como los

comulgantes, coexisten en Cristo y en el Espíritu Santo. Esta compleja coexistencia se basa en una teopolítica de la alimentación, la cual es escenificada, infinitamente, a través del compartir comunitario del cuerpo de Cristo.

En este último capítulo, exploro la dimensión teopolítica de la alimentación.⁷ Digo teopolítica porque el término ‘política’ aquí no se entiende como una figura autónoma separada de Dios. Mi perspectiva política es fundamentalmente teológica, ya que entiendo el término griego *polis* (ciudad o “comunidad que encarna la plena realización de las relaciones sociales humanas”) como intrínsecamente derivado de una visión del compartir de Dios, una coexistencia en el cuerpo de Cristo, que constituye el cuerpo eclesial; *una política del cuerpo* divino-humano.⁸ Al igual que el ser humano no tiene un cuerpo, sino que es cuerpo, la Iglesia, como atinadamente señala K. A. Smith: “no tiene política; más bien *es en sí misma* política”.⁹ La Iglesia expresa una existencia corpórea en donde la divina providencia interactúa con la vida y con las actividades humanas, y esa interacción nutre al cuerpo eclesial, es decir, le da vida y forma. En este capítulo nuestro cómo, en la Eucaristía, la teopolítica del cuerpo de Cristo se enraiza no exclusivamente en el poder, sino más bien y en un sentido más primordial, en la *cáritas* divina, expresada con un gesto radical de *kenosis*, reciprocidad, y prácticas colectivas concretas. Con esto no estoy diciendo que se desestima el poder para siempre o que la Eucaristía es un signo de desempoderamiento. Aquí más bien hay una política del poder. Sin embargo, es un poder que integra la plenitud del deseo; es la fuerza paradójica del sacrificio en la cruz; es el poder humilde de partir el pan en pedazos con el propósito de repartirlo y compartirlo; es lavarle los pies al prójimo, lo cual significa una vida de servicio recíproco; es el poder de dar la propia vida por el otro. En otras palabras, este es el poder teopolítico de la *cáritas*, en donde lo extraordinario abarca y transfigura lo ordinario, en donde, como dice Samuel Wells: “al partir el pan, se revela la soberanía de Dios”.¹⁰

Siguiendo el mismo método que en los capítulos anteriores, mi punto de partida en este capítulo será una narrativa concreta relacionada con los alimentos: la novela *El festín de Babette* de Isak Dinesen, en donde ocurre algo extraordinario. El acto de comer no sólo sacia el hambre de los humanos, sino también se transforma en una experiencia de éxtasis que transforma tanto al individuo mismo como a la comunidad. Babette obsequia sus riquezas, su propia autoexpresión. Sin embargo, este acto de darse a sí misma, no la empobrece, sino más bien enfatiza el exceso (la infinita *cáritas* creativa) del acto mismo de dar. Desde una narrativa cristiana podríamos también ver a Dios como una especie de Babette, el cocinero por excelencia que nos da un superabundante don que nos alimenta y nos nutre, que es la fuente misma de

la *cáritas* que crea y sustenta el mundo, y simultáneamente, invita a la humanidad a compartir entre sí este mismo don divino (que aún siendo el mismo, perpetuamente se repite de forma diferente).

Después de discutir *El festín de Babette*, exploro la figura hebrea y cristiana del festín de Dios, expresado como “maná del cielo”, el cual, como la historia de Dinesen, muestra un acontecimiento extraordinario y “extraño”: Dios no sólo cuida de su pueblo a través de saciar su hambre, sino también expresa su deseo de estar cerca de la humanidad a través de un íntimo gesto kenótico de transformarse en alimento y bebida (pan y vino), en nutrimento. Es creencia del cristianismo que al ingerir el maná divino del cuerpo y sangre de Cristo, Dios vive en el comulgante eucarístico tanto como el comulgante vive en Dios. La Eucaristía es la práctica de esta coexistencia divina y humana que constituye el cuerpo de Cristo.

Exploro la figura del maná desde la perspectiva del don de Dios (de lo que Dios da a la humanidad): un don comestible. Así como Babette ofrece su don culinario en el contexto de una comunidad que intercambia regalos, y transfigura a la comunidad con su exquisito don, así también el don eucarístico es una reintensificación y revitalización de un complejo sistema de intercambio de dones: el intercambio trinitario de dones que se comparan eternamente con la creación y desde el interior de la creación, y que se repite de manera no idéntica en otras demostraciones de la *cáritas* entre las comunidades humanas, entre la humanidad y la creación, y entre la creación en su totalidad en Cristo y el Espíritu Santo, reciprocando —en expresión doxológica— el don a Dios.

Al final de este capítulo, exploro el dilema de la superabundancia, y cómo un horizonte teopolítico nos ofrece la alternativa de una práctica para volcar el deseo hacia Dios —para quien la superabundancia y la *cáritas* son aspectos del mismo don de Dios.

1. El compartir transformador de Babette

Babette entra en la vida de un pequeño pueblo que sigue prácticas religiosas puritanas extremadamente rígidas, en donde, según cuenta la voz del narrador en el libro de Dinesen: “Sus miembros renunciaban a los placeres de este mundo, ya que para ellos la tierra y cuanto contenía no eran sino una especie de ilusión, mientras que la verdadera realidad estaba en la Nueva Jerusalén, por la que suspiraban”.¹¹ Babette, una fuereña que huía de las consecuencias de la Revolución Francesa, la cual había desencadenado la muerte de su familia y la había despojado de todas sus pertenencias, irrumpe en la vida

mundana de este pueblo. Pobre y destituida, tanto de todas sus posesiones como de su amada familia, implora que la reciban. La reciben dos hermanas ancianas (Martine y Philippa), quienes, después de la muerte de su padre, llegaron a ser guías espirituales de la comunidad religiosa que su padre dirigía. Como las hermanas son tan pobres, y les parece una extravagancia contratar una cocinera, Martine y Philippa al principio ven con gran escepticismo la posibilidad de recibir a Babette en su hogar. No obstante, como acto de caridad, y después de haber leído una carta de recomendación de un viejo amigo francés (Monsieur Papin, un cantante de ópera que en sus días mozos se había enamorado de una de las hermanas), finalmente deciden recibirla en sus vidas.

El talento culinario de Babette se hace evidente desde el principio. No sólo es una extraordinaria cocinera, también tiene un profundo sentido de servicio a la comunidad, sobre todo de servir a los enfermos y destituidos. Incluso llega a reducir los gastos del hogar: “Y pronto descubrieron que desde el día en que Babette se hiciera cargo de la casa, los gastos se habían reducido milagrosamente, y los cubos de sopa y los cestos de pan adquirieron un nuevo y misterioso poder para estimular y fortalecer a sus pobres y enfermos”.¹² Sin embargo, la presencia de Babette en la comunidad y el bienestar que creara ella misma, no tardó en alterar la armonía del pueblo.

Un día, Babette recibe una carta de Francia anunciándole que se ganó la lotería. Azorada, les cuenta a las hermanas de su nueva fortuna de diez mil francos. Aunque las hermanas se regocijaron ante la nueva riqueza y buena suerte de Babette, también se acongojaron por la idea de que, ante su nueva situación económica, Babette pudiera terminar por abandonarlas. Parecía acercarse una tormenta, ya que las noticias del cambio en la situación económica de Babette coinciden con una nueva experiencia de división y discordia entre los feligreses. Se empieza a disipar la armonía individual y comunitaria: “habían hecho todo lo posible por imponer la paz, pero comprendían que habían fracasado”.¹³ En medio de este descontento generalizado, Babette les pide a las hermanas que le permitan preparar un banquete para la próxima celebración del cumpleaños de su difunto padre, quien fuera el patriarca de las prácticas religiosas de esa comunidad. Babette insiste, de hecho les ruega que le permitan financiar la celebración con su propio dinero. Las hermanas no se pueden resistir a sus súplicas, pues bien sabían que, durante todo el tiempo que llevaba trabajado en su casa, ella jamás les había pedido algo.

Sin embargo, no sólo las hermanas sino también el pueblo entero no tardaron en sentirse profundamente mortificados por las extravagancias que Babette traía para preparar su misteriosa cena: como animales (una tortuga gigantesca, la cabeza de una vaca, aves) y otras extrañezas (vinos, champag-

ne, platería). El pueblo comienza a ver a Babette con otros ojos: como una médium maligna, una bruja que los va a envenenar con sus extraños platillos. Todo el pueblo teme que ya está por caerles el castigo que se merecen por sus pecados, tanto personales como comunitarios. Sin embargo, los pueblerinos se comprometen religiosamente a soportar, en el silencio más profundo, el castigo que caiga sobre ellos por medio de esta comida (incluyendo la muerte). Se prometieron colectivamente no decir ni una sola palabra sobre la comida que Babette les estaba preparando.

Finalmente llega el día de la celebración. Todo el pueblo, incluyendo algunos amigos del pasado (un general muy respetado y su anciana madre), se reúnen en la casa de las hermanas.¹⁴ Me resultaría imposible reproducir la exquisita prosa de la descripción que hace Dinesen de este banquete; sólo haré hincapié en el hecho de que no sólo la comida, sino también la mesa que tan meticulosamente prepara Babette, son verdaderamente extravagantes y estéticos.¹⁵ La belleza es tal que despierta intensamente todos los sentidos de los invitados, muy a pesar de su promesa de suprimirlos. Al contrario, el arte de Babette intensifica los sentidos de la vista, del oído, del gusto, y del tacto. No sólo los sentidos físicos de los comensales se transfiguran en una experiencia de éxtasis, sino también, y como resultado, sus corazones y almas comienzan a aligerarse:

A medida que comían y bebían, los convives se sentían cada vez más ligeros de peso y de corazón. Ya no necesitaban tener presente su promesa [de no decir nada sobre la comida y de suprimir sus sentidos, sobre todo el sentido del gusto]. Es, se daban cuenta, en el momento en que el hombre no sólo olvida por completo, sino que renuncia firmemente a toda idea de alimento y bebida, cuando come y bebe con el adecuado estado de ánimo.¹⁶

Lo que estaba roto, de repente, se reparó, y las heridas sanaron milagrosamente.

La cena culmina con un brindis ofrecido por el general, en el que expresa su azoro ante tan milagroso banquete. En su breve discurso, hace remembranza de una mujer cocinera en un famoso restaurante francés (el *Café Anglais*), en donde la cocinera transformaba su arte culinario “en una especie de aventura amorosa... ¡en una aventura sentimental de esa noble y romántica categoría en la que uno ya no distingue entre el apetito corporal o espiritual y la saciedad!”¹⁷ En su alocución, el general también ofrece una reflexión sobre la realidad de la gracia, entendida como expresión pura del acto de dar de Dios:

Temblamos antes de hacer nuestra elección en la vida; y después de haberla hecho, seguimos temblando por temor a haber elegido mal. Pero llega el momento en que se abren nuestros ojos, y vemos y comprendemos que la gracia es infinita. La gracia, amigos míos, no exige nada de nosotros, sino que la esperamos con confianza y la reconocemos con gratitud. La gracia, hermanos, no impone condiciones y no distingue a ninguno de nosotros en particular; la gracia nos acoge a todos en su pecho y proclama la amnistía general.¹⁸

Sin duda alguna, el narrador describe esta experiencia en torno a la mesa como una ocasión de gracia plena que sacia el corazón, a un punto tal que lleva al ser, a la comunidad, y al tiempo a una total inmersión en la eternidad:

De lo que ocurrió más tarde nada puede consignarse aquí. Ninguno de los invitados tenía después conciencia clara de ello. Sólo recordaban que los aposentos habían estado llenos de una luz celestial, como si diversos halos se combinaran en un resplandor glorioso. Las viejas y taciturnas gentes recibieron el don de lenguas; los oídos que durante años habían estado casi sordos, se abrieron por una vez. El tiempo mismo se había fundido en eternidad.¹

El festín de Babette es una “pregustación” del banquete celestial, se transforma en una visión beatífica —o mejor dicho, en una degustación beatífica— experimentada a través del cuerpo y de los sentidos, y, sobre todo, a través del acto de comer:

Se daban cuenta de que les fue concedida la gracia infinita de que el general Loewenhielm les había hablado, y ni siquiera se maravillaban de ello, pues no había sido sino el cumplimiento de una esperanza siempre presente. Las vanas ilusiones de este mundo se habían disuelto ante sus ojos como el humo y habían visto el universo como verdaderamente es. Se les había concedido una hora de eternidad.²⁰

Hay otro momento en la novela en donde se habla de la experiencia beatífica de los efectos del acto de comer el banquete preparado por Babette. Ocurre después del banquete, cuando, una vez que deja de nevar, los convidados salen de la casa para jugar como si fueran niños:

El pueblo y las montañas tenían un esplendor blanco, ultraterreno, y en el cielo brillaban miles de estrellas. En la calle, la nieve era tan espesa que

resultaba difícil caminar. Los invitados de la casa amarilla se fueron a pie y andaban haciendo eses, se caían sentados o sobre las manos y rodillas, y se levantaban cubiertos de nieve, como si se hubiesen lavado los pecados y hubiesen quedado tan blancos como la lana; y con este vestido de inocencia recobrada andaban retozando como corderos. Era maravilloso para todos ellos haberse vuelto como niños; era bienaventuradamente gracioso ver a los Hermanos, que tan en serio se tomaban entre ellos, inmersos en esta especie de segunda niñez celestial. Daban traspiés, se enderezaban, caminaban o se quedaban parados, formando a veces una gran cadena de beatíficos *lanciers*.²¹

En esta historia, el alimento no sólo es una experiencia estética. Babette es, sin lugar a dudas, un genio artístico que expresa su arte con el simple propósito de compartir la verdad de la belleza. También es cierto que el arte y la belleza expresan su propia verdad, de una manera u otra, independientemente de cualquier resistencia y oposición. La expresión de Babette, sin embargo, no sólo es estética; también es ética, un verdadero acto de *cáritas*. Al final de la historia, nos enteramos de que Babette es la famosa cocinera del Café Anglais a la que hizo mención el general en su brindis. También nos enteramos de que ella arriesgó su vida en París, luchando por la justicia y en contra de las crueldades de los hombres malvados —que, en palabras de Babette— “dejaban que la gente muriese de hambre; oprimían a los pobres y les hacían objeto de injusticias”.²² Hay además un aspecto de gran relevancia a la historia: nos enteramos que Babette se gastó la totalidad de los diez mil francos que se ganara en la lotería en la preparación de su esplendido banquete. Martine, una de sus hermanas, expresa su consternación: “Entonces ¿ahora será pobre toda su vida, Babette?” A lo que Babette rápidamente responde que un gran artista jamás es pobre. Ella ha ofrecido todas sus riquezas para el beneficio de los demás, su *cáritas* ha transformado a la comunidad. Su arte y su *cáritas*, no obstante, no la empobrecen, sino todo lo contrario, revelan la realidad de la superabundancia, un don sin fin que Dios nos comparte eternamente. Al igual que Babette, aquel que da de sí mismo a otros, jamás experimentará pobreza, pues será generosamente recompensado, teniendo la certeza de que lo que se da no es empobrecimiento, sino superabundancia, y que lo que nos da la *cáritas* es la plenitud transformadora que de una forma u otra siempre se nos regresa. Una de las hermanas le dice a Babette que, a pesar de su presente carencia de posesiones materiales, su grandioso arte y su generoso compartir no tendrán fin: “Tengo la impresión, Babette, de que esto no es el fin. En el Paraíso usted será la gran artista que Dios quería

que fuese. ¡Ah! —añadió con las lágrimas corriéndole por las mejillas—. ¡Ah!, cómo deleitará a los ángeles”.²³

En la introducción a este capítulo comenté —con Cavanaugh— que la política es un arte, una práctica de la imaginación. *El festín de Babette* también imagina una especie de *polis*, una comunidad que encuentra la plenitud en una práctica corpórea: comer y beber, que, paradójicamente, es mucho más que comer y beber. En *el festín de Babette*, el tiempo y la eternidad, la belleza y la bondad, la estética y la ética se relacionan y se constituyen entre sí. La imaginación política en esta historia se basa en una narrativa del dar que dinamiza y da forma al individuo y a la comunidad: Babette es quien primero recibe la hospitalidad que le da la comunidad, y ella, que goza de un don culinario artístico, a su vez lo ofrece a los demás. El arte culinario de Babette expresa su propia capacidad de darse, su propia capacidad de expresarse a sí misma, que culminan, en esta novela, en un espléndido banquete que transforma el corazón y la vida de los miembros de la comunidad. Su don culinario es erótico y agapéico a la vez, o “gastroerótico”—para usar el término que introduce en el capítulo 2, en donde enfatizo cómo lo erótico y lo agapéico se vuelen a crear entre sí en y a través de los alimentos. Al ser una epifanía de lo bello, el don de Babette es, simultáneamente, una expresión de bondad y total confianza, ya que a ella no le importa compartir sus riquezas con otros. Y este acto kenótico no la deja vacía. El nutrimento que ella les da a los demás es expresión de su gran regocijo. El compartir de Babette es, en esta historia, extático: ilumina, transforma, y sana. Es una historia que muestra cómo lo que Dios nos da —que no tiene fin— nos labra, individual y colectivamente, ya que, como dice la novela, hasta en el cielo, los ángeles se deleitarán con este regalo gastroerótico.

2. Maná del cielo: las fuentes del compartir de Dios

A mi parecer, la historia de Dinesen nos da mucho en qué pensar, nos permite imaginar a Dios como una analogía de Babette, un chef artístico que generosamente comparte su superabundancia con la creación, a la que transforma con ese compartir. En el capítulo 3, ofrecí una pregustación del arte culinario de Dios, que provee alimento desde los inicios de la creación, y con mayor abundancia en la figura de Sofía —la sabiduría de Dios— quien no sólo cocina el banquete y actúa de anfitriona, como Babette, sino que de forma aún más asombrosa que la historia de Babette misma, se transforma en alimento. Como en *el festín de Babette*, la historia del compartir alimentos de Dios no sólo tiene una dimensión estética (es un arte, una bella y talentosa

creación), sino que también implica una dimensión ética. El hecho de que Dios comparta alimento y se comparte a sí mismo en tanto alimento es la fuente de la bondad divina que sacia el hambre espiritual y física, y además nos alienta a compartir y a cuidarnos los unos a los otros como comunidad humana.

Al leer las sagradas escrituras, tanto hebraicas como cristianas, encontramos una cantidad copiosa de ocasiones en donde se observa un patrón en el que Dios establece lazos de comunión con su pueblo por medio de comer y beber, y de la invitación a compartir un banquete. Salvador Martínez explora esta trayectoria en las escrituras hebraicas y cristianas, en las cuales se expresa el patrón del enorme deseo de Dios de acercarse a la humanidad, por medio de compartirse como alimento y bebida.²⁴ Dios quiere comunicar su amor y deseo de estar cerca. Aparte de tener comunicación directa (como en el jardín del Edén) a través de ángeles, profetas, y sacerdotes, en la Biblia, Dios también se comunica con su pueblo a través de signos, lugares, objetos, y rituales sagrados. Martínez señala que los alimentos y la bebida —la alimentación— son también un canal significativo de la comunicación divina.

Sugiero que para contemplar el misterio eucarístico de Dios transformándose en alimento para su pueblo, lo veamos en el contexto de las figuras bíblicas de lo que se puede considerar alimentación divina en las escrituras hebraicas. No hay suficiente espacio aquí para citar todas las instancias donde aparecen alimentos en los textos sagrados. Por lo tanto, en la próxima sección me concentro en la figura escriturística del “maná del cielo”. Presento un argumento que entrelaza el maná con narrativas Bíblicas relativas al alimento que presentan a Dios como fuente de superabundancia que nos nutre y configura una *polis*, o un cuerpo político comunitario con la vocación de compartir lo que Dios nos da con los demás.

2.1 El maná en las narrativas hebreas

En las Escrituras hebreas, el maná (Ex 16:1-36) es una de las formas más significativas de alimentación divina, relacionada con el pan (o alimento), en general, y con la acción nutriente de Dios, en particular. En la narrativa, se nos informa que la palabra maná proviene de los tiempos en los cuales el pueblo israelita se preguntaba qué era ese milagroso alimento, con la expresión hebrea *Man-hu*: “¿Qué es esto?” El maná es un alimento que el pueblo de Israel comió cuando caminaba por el desierto dirigiéndose hacia la tierra prometida. Se describe al maná como “una semilla de cilantro; blanca y cubierta de polvo, que sabía como obleas hechas de miel” (Ex 16:31). Es un extraño “pan que cae del cielo”, que el pueblo cree que lo envía Dios como respuesta

al clamor del pueblo que padece hambre en el desierto. La narrativa del *Éxodo* relata que, además del milagro de recibir el maná, Dios también envía codornices, y agua para beber que nace de una roca. La narrativa nos dice que este alimento divino sostuvo al pueblo en el desierto por cuarenta años.

El maná, según Martínez, “es el signo del compromiso de Dios de alimentar a su pueblo, un compromiso que no sólo se verificó durante la vida en el desierto (ver Ex 16:12), sino que Dios prometió y cumplió al instalar a su pueblo en la tierra ‘de la que mana leche y miel’”.²⁷ Raúl Duarte Castillo también subraya esta misma tradición de considerar al maná como de origen divino y nos recuerda aquellos textos sapienciales que describen al maná como “trigo del cielo...pan de ángeles” (Sal 78:25; Sab 16:20).²⁸ Siguiendo este mismo argumento, Walter Houston también señala que la función principal del maná es expresar el deseo de Dios de cuidar a su pueblo. Es una iniciativa que no proviene directamente de Moisés y Aarón, quienes ayudaron al pueblo a salir de Egipto, sino que es “solamente de YHWH mismo quien les habrá de proveer”.²⁹ El maná es una expresión de la generosidad divina en tanto gracia, entendida como el sustento de todos los días que nos da Dios, quien incluso permite que se descanse en el Sabbath —reflejando a Dios, quien descansara al séptimo día de la creación— sin la ansiedad sobre lo que habrán de comer: expresando de esa manera la necesidad de vivir en absoluta confianza en la superabundancia y la generosidad de Dios.

Puesto que Dios es el máximo proveedor, el maná nos invita a evitar caer en la tentación de vivir con falsedad, sin relación alguna con Dios, o sin conciencia de nuestra dependencia de Dios. En esta narrativa del *Éxodo* referente al maná, Dios insiste en que los israelitas sólo deben tomar lo suficiente para cubrir las necesidades de cada día, sin voracidad (Ex 16:16-21). Esta interpretación hace eco de la narrativa de comer el fruto prohibido en el libro del Génesis, la cual también se podría leer como un instante de pecado, entendido como la exigencia de tener una total autonomía de Dios —y, por lo tanto, de tener una autonomía con respecto a los demás.³⁰ En el desierto, Dios pone a prueba la fe de su pueblo, y desea reconstruir la vida de la comunidad para que sus raíces se encuentren en lo que Dios da, y no en meros proyectos humanos desprovistos de Dios. Al igual que Dios es bueno y misericordioso con Adán y Eva aún después de que hayan comido el fruto prohibido del Edén, asimismo Dios no permite que el pueblo de Israel sufra hambre. El propósito del maná es dar vida, no muerte. Dios no es indiferente al clamor de su pueblo. Por eso mismo, el maná es señal de la bondad, de la misericordia, y de la compasión de Dios.

Es por esta razón que la historia del maná —lejos de alentar la acumulación o posesión de lo que da Dios con propósitos privados o individualis-

tas— más bien es un llamado a compartir entre todos y así nutrir la vida de la comunidad, particularmente aquellos que están más necesitados. Este punto de vista se alinea con aquellos pasajes bíblicos en donde Dios exige la solidaridad y el compartir de los alimentos, sobre todo con los que tienen hambre, con los pobres, los infantes, las viudas, y los extranjeros.³¹ Esta actitud, sin embargo, no convierte lo que da Dios en un gesto unilateral. Como recordatorio de la dependencia del “otro” (expresado como pan, la creación, Dios, etcétera), el maná también sugiere la necesidad de integrar una dimensión de reciprocidad, relacionalidad, e interdependencia. Los necesitados y los extranjeros no sólo dependen de aquellos que tienen más, sino que también el pueblo de Dios, a su vez, depende de ellos. Wells argumenta que el extranjero es también un regalo para el pueblo de Dios:

Melquisedec quien saca pan y vino y bendice a Abraham. Es el faraón quien con sus “vacas gordas” sostiene a la familia de Jacob en tiempos difíciles. Es Balaam quien bendice a Israel al confrontar a su enemigo Balak. Es Ruth quien demuestra la fe e imaginación que Israel necesitará bajo su descendiente David. Es Achis rey de Gath quien ofrece protección en su casa a David y a sus seguidores cuando son perseguidos por Saúl. Es la reina de Saba quien da testimonio independiente de la sabiduría y prosperidad de Salomón. Es el rey Ciro quien abre el camino para que los judíos regresen del exilio. Israel depende de estos extranjeros. Los extranjeros no son sencillamente una simple amenaza. No todos se caracterizan por la dura hostilidad del faraón de Moisés, de Goliat de Gath, de Senaquerib de Asiria, y de Nabucodonosor de Babilonia. Una y otra vez, los extranjeros son las manos y los pies de Dios que rescatan, restauran, y recuerdan a Israel, como Dios mismo lo hace en todas partes.³²

Recordemos que también encontramos este patrón de recibir bendiciones y gracia a través de darle la bienvenida a los extranjeros en la historia de Dinesen. Babette es la extranjera a quien se le acoge, y quien a su vez alimentará y prestará ayuda a la misma comunidad que la recibe. El “extraño” es quien se convierte en un don de unidad y transformación; y ésto lo realiza en el contexto de un intercambio de regalos. Al igual que Babette, este pan extraño, el maná del cielo, es símbolo de interdependencia, hospitalidad, y solidaridad, ya que es una demostración material de la más profunda compasión de Dios.

Existe también la tradición de considerar al maná como metáfora y recurso heurístico para referirse a la palabra y ley de Dios, particularmente desde la perspectiva del libro del *Deuteronomio* 8:1-6. Este texto interpreta la

historia del maná explicitando que el principal propósito de Dios al alimentar a su pueblo no es sólo saciar el hambre física, sino que además, y de manera muy importante, lo hace para crear conciencia de que “no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca de Dios” (Dt 8:3-4). Como lo entiende una tradición rabínica, el maná también se puede comparar con la palabra de Dios, la cual tiene un sabor diferente para cada individuo, expresando así el “poder” humano de recrear, en múltiples formas, la misma palabra de Dios:

Si el maná sabe diferente según el poder del hombre, cuánto más aún la Palabra. David dice: “La voz del Señor con todo poder” (Sal XXIX, 4). No dice “con Su poder (de Dios)”, sino “con todo poder”, es decir, según el poder de cada quien. Y Dios dice: “No porque escuches muchas voces, hay muchos dioses, pues siempre soy Yo; Yo soy el Señor tu Dios”.³³

En el capítulo 2, exploro la relación que existe entre saber y sabor, para explicar cómo se establece una relación entre el acto de conocer o saber y el acto de degustar o saborear. La historia del maná ilustra este argumento que sugiere que conocer la palabra de Dios es una forma de saborear, y que esta degustación es diferente cada vez que se le “ingiere”, convirtiéndose así en un conocimiento producido por la creatividad y la imaginación humanas. Se puede observar aquí que existe una dimensión estética como expresión de *poiesis*. La palabra de Dios, la cual es verdad, es también dinámica, deleitable, bella, buena, y comestible.³⁴ Ésta es una palabra que incluye la recepción, la iniciativa, y la creatividad humanas, pero siempre depende de la fuente primordial de Dios: es decir, la *cáritas* divina en forma de alimento que nutre. Dios no deja a la humanidad en el vacío, pues sacia el hambre que siente la humanidad por Dios al enviar su palabra, que es comestible y es siempre dinámica y dadora de vida. Cumplir los mandamientos y mostrar reverencia a Dios son formas de vivir con rectitud de acuerdo a lo que Dios nos da para nutrirnos.

La historia del maná también nos recuerda la fidelidad de Dios hacia su pueblo escogido, y nos invita a atesorarla como una remembranza del cuidado providencial de Dios. La narrativa del Éxodo relata cómo fue que Yahvé mandó a Moisés y a Arón a poner una medida completa de maná en una vasija para colocarlo ante el arca del “testimonio”, con el propósito de rememorar la acción salvadora de Dios (Ex 16:32-4).³⁵ Martínez señala que la posterior instrucción a los israelitas de hacer una ofrenda de pan ácimo, tenía una fuerte conexión con la remembranza del maná (Ex 25:30, 29:1-3, 40:23). Desde este ángulo, el maná y el pan no sólo son expresión de una forma común de entender los alimentos como sustento físico, sino que

también llevan nuestro entendimiento de los alimentos a una nueva esfera simbólica, ritualista, y litúrgica. El pan es alimento para el cuerpo, pero también es símbolo de la presencia divina, pues manifiesta cómo Dios alimenta tanto el cuerpo como el espíritu. El maná recuerda cómo Dios le dio forma a una comunidad escogida a la cual le reveló su palabra y su ley que nutren. Estas acciones o escenificaciones rituales, que involucran consumir y ofrecer alimentos, construyen una identidad comunitaria, una *polis* inmersa dentro de un complejo marco temporal y espacial. Se usan ritos alimentarios para reescenificar el pasado al traerlo al presente y proyectarlo hacia el futuro — representando el cuidado providencial de Dios. Sin embargo, no sólo está involucrado el tiempo. También se imagina el espacio como el *locus* de la intersección de la humanidad con la divinidad. El espacio sagrado traza una línea vertical que desciende del cielo a la tierra: el descenso de lo que Dios nos da para nutrirnos. Esta línea, no obstante, también asciende de la tierra al cielo: como una ofrenda que expresa gratitud; una expresión doxológica de la humanidad hacia Dios. Simultáneamente, el espacio incluye una línea horizontal, la cual representa la interacción social de compartir el maná y cuidar los unos a los otros, repitiendo así el gesto inicial del amor de Dios que nos nutre y alimenta.

Esta forma de entender la historia del maná dentro de un contexto ritual y simbólico que conjuga tiempo y espacio, también sugiere un viaje, una peregrinación, una dimensión existencial que es un *telos* dinámico. El pueblo peregrino de Israel avanza unido hacia la Tierra Prometida, y recibe alimentos para su viaje. El maná evoca la construcción de un viaje histórico compartido en comunidad, y a Dios caminando con su pueblo, a quien, a la vez, alimenta. El maná es pues una figura que evoca una cierta *polis* construida en y a través de una peregrinación histórica: una identidad colectiva basada en el don de Dios dado como alimento para sustentar y proporcionar un *telos* colectivo.

El maná es una expresión de cómo Dios rescata a los humanos. El maná, pan que se recibe como regalo, tiene un aspecto redentor. Es cuando el pueblo sufre más hambre que Dios expresa su deseo de acercarse y manifestar la salvación. Por esta misma razón, el maná le recuerda a la comunidad que, al igual que Dios cuida de ellos y les muestra compasión, a ellos también se les invita a imitar a Dios mostrando solidaridad entre sí. Se puede decir que se trata de un llamado a “transformarnos en pan” el uno para el otro, así como el cuidado y la compasión de Dios se expresan bajo la forma de pan.

Este sentido de identidad comunitaria (entre Dios y la humanidad, y de los humanos entre sí) basado en la figura del pan, encuentra continuidad en el Nuevo Testamento, e inaugura un nuevo tipo de comunidad, una nueva *polis*,

que es la *ecclesia*. En los evangelios, Jesús rememora, reinterpreta, y reorienta la tradición del maná. Jesús se identifica con el maná divino entendido como pan, la palabra y la ley de Dios, la superabundancia y generosidad de Dios. En y a través de Jesús, el maná se convierte en el nuevo “acontecimiento”, es decir, la encarnación de Dios, y su transformación en “pan de la vida eterna.”

2.2 El maná en las narrativas cristianas

En varias de las narrativas de los Evangelios, se repite el mensaje de la superabundancia y los cuidados de Dios expresados a través de la figura del alimento. Un claro ejemplo se encuentra en la pericopa del milagro de la multiplicación de los panes y los pescados realizado por Jesús.³⁶ Aunque esta narrativa aparece en los cuatro Evangelios, me concentraré brevemente en la versión del Evangelio de San Juan, ya que la figura del alimento y de la bebida tiene una gran relevancia en la teología de este Evangelio.³⁷ Martínez explica que la relevancia del relato de San Juan se debe también al tiempo y lugar en que se sitúa el milagro. Con respecto al tiempo, el milagro ocurre cuando “se acercaba la Pascua, la fiesta de los judíos” (Jn 6:4): una celebración que involucra una cena que le da forma a una identidad comunitaria y reescenifica el pacto de un convenio con Dios. Este milagro, además, reverbera con el primer milagro registrado de Jesús: la transformación del agua en vino en las bodas de Caná (Juan 2: 1-11), que también tiene lugar alrededor de esta importante fiesta judía. Finalmente, la Última Cena también ocurre en las vísperas de la Pascua. El hecho de que estos episodios que involucran alimentos y bebida ocurren todos en el contexto de la celebración de la Pascua sugiere la formación de una nueva comunidad, la configuración de una nueva Israel. Con respecto al lugar, Martínez señala que el hecho de que el milagro de los panes y los pescados se localice en la costa de Galilea —un sitio geográfico con áreas de desierto así como áreas de vegetación— sugiere una referencia simbólica a algunos pasajes en el libro del *Exodo*:

Así como Dios dirigió el paso de la gente a través del Mar Rojo (Ex 15:22), así también Jesús los lleva al otro lado del Mar de Galilea hacia un lugar en el desierto (Jn 6:1). Sin embargo, no parece irrelevante, sino de gran significado el que el lugar no era desierto en su totalidad, sino tenía tierras fértiles (Jn 6:10); es decir que en última instancia Dios lleva a su pueblo a tierras en las que mana leche y miel (Jos 24:13).³⁹

Este milagro sugiere simbólicamente que Jesús es el nuevo Moisés, y, a su vez, por ende, simboliza un nuevo éxodo. Sin embargo, Jane S. Webster

atinadamente argumenta que, si bien hay similitudes entre los dos, también hay contrastes

Por ejemplo, en lugar de dirigir al pueblo en el desierto, como Moisés, Jesús va solo (Jn 6:15). En lugar de dirigir al pueblo al otro lado del mar (seco), Jesús los deja en la costa (6:24). Sin embargo, como Moisés, también Jesús alimenta al pueblo en tierras despobladas (Ex 16-17). De esa forma, las alusiones al Éxodo se enfocan en Jesús como el que alimenta al pueblo. Jesús libera al pueblo alimentándolo.⁴⁰

Webster también señala que, como en el caso del maná, el milagro de la multiplicación de los panes y pescados le da forma a una nueva *polis*, simbolizada por los discípulos recogiendo los fragmentos de pan que sobraron en doce canastos, en resonancia con las doce tribus de Israel. Este gesto de recolectar refleja “la ‘recolecta’ del maná en el desierto”.⁴¹ Sin embargo, Webster argumenta que en esta figura de la “recolección”, la formación de una identidad comunitaria tiene también una dimensión escatológica. Como lo explico más adelante, en la figura de recolectar existen algunos elementos escatológicos eucarísticos que reverberan con algunos de los gestos y símbolos en la Última Cena. Por esta razón, el milagro de Jesús de alimentar a las multitudes sugiere la creación de una identidad común expresada por los símbolos interrelacionados de recolectar y alimentar. Webster también explica que la palabra “recolectar” describe “la acción de Dios de llevar a todo Israel de regreso a su tierra, ya sea después del exilio o en el Escatón”.⁴² Si bien el verbo recolectar se refiere a la cosecha de granos, también sugiere la recolecta, la reunión del pueblo por Dios, al que el evangelio de San Juan también se refiere como “la siega de los campos” (4:36), como la reunificación escatológica de “los hijos de Dios que estaban dispersos” (11:52, 15:5-6).⁴³

Se puede resumir la relación entre el maná y el milagro de la multiplicación de Jesús con las siguientes palabras: frente al hambre del pueblo y a pesar de la escasez de pan y pescado (cinco barras de pan de cebada y dos pececillos), el milagro de la multiplicación de Jesús —como el milagro del maná en el desierto— alimenta a la multitud y sacia su hambre. Observamos también un paralelismo con *el festín de Babette*. El regalo culinario de Babette a la comunidad también va de la carencia a la abundancia, y de la debilidad a la fortaleza: “Y pronto [las hermanas] descubrieron que desde el día en que Babette se hiciera cargo de la casa, los gastos se habían reducido milagrosamente, y los cubos de sopa y los cestos de pan adquirieron un nuevo y misterioso poder para estimular y fortalecer a sus pobres y enfermos”.⁴⁴ Como el descenso del maná, la forma en que Jesús le da de comer a la multitud señala

cómo Dios da superabundancia y nos rescata, una acción salvadora expresada en el contexto de compartir alimentos. Esta alimentación milagrosa construye una nueva identidad comunitaria, congregada en torno a Jesucristo.

Ya mencioné anteriormente que existe una tradición de ver al maná como símbolo de la palabra de Dios que nos nutre, y nos llama a confiar en el cuidado providencial de Dios. En los Evangelios, Jesús continúa con esta tradición de tener confianza absoluta en la palabra nutriente de Dios. Lo hace de manera explícita en la narrativa de la tentación en el desierto (Mt 4: 1-4; Lc 4: 1-4). Esta narrativa también está en resonancia con los cuarenta días de Israel en el desierto cuando Moisés conducía al pueblo a la Tierra Prometida. En las narrativas de la tentación, —al llenarse Jesús del Espíritu Santo— este lo conduce al desierto. Así como los israelitas pasaron hambre en el desierto, así también Jesús padece hambre, ya que no come nada durante los cuarenta días que pasa en el desierto. Las narrativas de los Evangelios relatan que el diablo tienta a Jesús diciéndole: “Si eres Hijo de Dios, di a esta piedra que se convierta en pan” (Lc 4:3). A lo que Jesús responde, citando el texto del *Deuteronomio* 8:3: “No sólo de pan vivirá el hombre, sino de todo lo que sale de la boca de Dios”. Dale C. Alison plantea que esta narrativa tiene que ver con la mesianidad de Jesús. Sin embargo, expresa una suerte de contrapolítica, ya que no resulta de su obediencia a los poderes terrenales, ni al poder de Satán, sino de su total obediencia al Padre, en tanto se le ha declarado Hijo de Dios. Es en los Evangelios de San Mateo y de San Lucas, cuando se refieren a la tentación de Jesús en el desierto, en donde por primera vez se manifiesta esta forma de entender Jesús la política de Dios, que es —según Alison— “un enunciado sobre la historia de la salvación”. El mismo poder salvador de Dios que cuida a su pueblo ahora se manifiesta en y a través del Hijo, quien, a diferencia del pueblo en el desierto, “no murmura ni cae en la tentación”.⁴⁶ Jesús confía en la palabra salvadora del Padre, que es una suerte de maná, sustento divino que da vida, y la obedece.

El comentario de Eric Franklin sobre la versión de San Lucas de las tentaciones en el desierto presenta también un argumento similar que interpreta este pasaje como un fragmento de la historia de la salvación.⁴⁷ Según Franklin, Jesús es tentado por el diablo como una prueba a su filiación divina. Mientras que la ingesta prohibida de Adán en el Edén es una señal de desobediencia y pecado, entendido como separación de Dios, el gesto de Jesús de total obediencia y confianza en la palabra nutriente de Dios sugiere que Jesús es un segundo Adán, que restaura la creación a través de iniciar una nueva relación con Dios. Esta nueva relación, a diferencia de la del primer Adán, no es un ejercicio de autoafirmación por encima y en contra de Dios, sino es más bien, “una forma de ofrecer humilde obediencia y servicio” a

Dios Padre.⁴⁸ En resonancia con esta noción de dependencia de la divina providencia, Jesús enseña una nueva manera de relacionarse con Dios como Abba, un Padre amoroso a quien —en nuestras plegarias— humildemente le pedimos el pan nuestro de cada día. El Padre Nuestro es una oración colectiva, y no una petición privada o individualista, pues Dios cuida, y alimenta a todos sus hijos, y —a la vez— desafía a las sociedades humanas a compartir lo que Dios tan generosamente da, que es colectivo más que privado. Como hijos amados de Dios, hemos de confiar en su abundante providencia, y de esta manera, fijar nuestros “corazones en su reino”—y “todo lo demás” (pan, ropa, y demás) “les será dado por añadidura” (Lc 12:22-31).⁴⁹

Sin embargo, Jesús no sólo provee alimentación divina y habla a favor de ella. Jesús mismo se identifica con este pan dador de vida. Esta autoidentificación con el maná es más explícita en el Evangelio de San Juan en donde Jesús enfatiza que el maná en el desierto fue, por completo, un regalo de su Padre y no de Moisés. Y ahora, en y a través de Jesús —el Hijo de Dios Padre— este “pan verdadero” desciende del cielo para “dar vida al mundo” (Jn 6:32-3). Jesús declara que Él es el “pan de vida”, y obedece a Dios quien lo enviara a hacer la voluntad del Padre de dar vida eterna a aquellos que creen en Jesús (Jn 6:36-40). En Jesús, se redefine el maná: pasando de ser perecible a un ofrecimiento de imperecibilidad, pasando de dejar que la humanidad padezca hambre y sed a la promesa de que tanto hambre como sed cesarán (Jn 6:34-50).

Existe una redefinición aún más radical y quizás aún más *escandalizadora*: el maná es ahora la “carne” de Jesús resucitado, como “alimento verdadero” a ser comido (o para ser más precisos a ser “masticado”); y su propia “sangre” es una “bebida de verdad” a ser bebida. Como atinadamente señala Graham Ward, el texto de San Juan usa la palabra *sarx* del griego que significa “carne”, en lugar de la palabra *soma* que significa “cuerpo”. Adicionalmente, este texto en particular usa el término *trogo*, que literalmente significa masticar o roer, para referirse al acto de comer.⁵⁰ Ward argumenta que esta nueva definición que Jesús da del maná, que pasa de la imagen del pan que se come a una figura de roer carne, tiene el propósito de llevar la atención a la imagen y volverla a centrar en el acto de ingerir a Jesús, el Dios-humano. Cristo, la palabra encarnada, tiene un encuentro con el mundo (o habita en él) (Jn 1:14) en la profundidad del *pathos* humano que es la carne; y ésta es una palabra comestible, un maná para comer, para que los comensales se vuelvan una sola carne con Cristo.⁵¹ Ya que, según el Evangelio de San Juan, Jesús revela que quienes coman su cuerpo y beban su sangre permanecen en él, así como él permanece en ellos (Jn 6: 56).

Este movimiento mucho más “gráfico” también retoma el tradicional rito de sacrificio de los hebreos, en donde se ofrenda un animal (cordero, chivo, o becerro), sacrificándolo en el templo para luego ser comido con el propósito de ritualizar la alianza de Dios con su pueblo. Sin embargo, ahora este animal es horrorosamente reemplazado por Jesús mismo (en quien los cristianos creemos, en tanto encarnación de Dios). En uno de los pasajes del Evangelio de San Juan, Juan el Bautista identifica a Jesús como “el cordero de Dios que quita el pecado del mundo” (Jn 1:29). Esta identificación señala la propia pasión de Jesús, su muerte en la cruz, y su resurrección, que se cree son el acto de redención de Dios. El libro del *Apocalipsis* también usa la misma imagen de Jesús como cordero; este cordero es ofrecido en “matrimonio” en un celestial banquete mesiánico al fin del mundo, aunque es un banquete que empieza a realizarse (“ha llegado”) en y a través de la vida, muerte, y resurrección de Jesús (Ap 19:7-9).

A esta desconcertante imagen de auto-oblación divina-humana, le necesitamos agregar la escandalizadora imagen de beber la sangre de Jesús, una práctica que contradice la ley de Dios (Lv 3:17; Dt 12:23). ¿Cómo es posible esto? O, más precisamente, ¿qué significa esa alimentación tan extravagante? Ward explica que el discurso joánico del “pan de vida” contiene una noción eucarística, la cual abre una dimensión de relación recíproca, o de “co-existencia” entre Cristo y la humanidad, y así constituye la *ecclesia*:

Si interpretamos el “¿cómo?” de la pregunta judía: “¿Cómo puede este hombre ofrecernos su carne para comer?” —no como una pregunta técnica (“en qué forma”), sino más bien como una pregunta hermenéutica (“de qué manera entendemos el ofrecimiento de que comamos de su carne”), podemos apreciar mejor cómo la materialidad de lo que dice Jesús es ofensiva para una racionalidad de culto. Lo que sugiere esta alimentación corpórea no es simplemente absorción, y esto es muy significativo. Podemos “existir” *en* Cristo, pero a la vez también Cristo puede existir en quien lo come. Esta coexistencia es compleja y ricamente sugerente. Es, yo sugiero, el corazón quiasmático de una *ecclesia* representada y constituida a través de la Eucaristía. ¿Por qué quiasmático? Observen la forma curiosa de la relación de reciprocidad. Yo como la carne de Cristo. Me llevo su cuerpo al interior del mío. Sin embargo, en este acto me coloco en Cristo —en lugar de simplemente colocar a Cristo en mí. Yo consumo a Cristo, mas no lo absorbo sin ser absorbido en Cristo.⁵²

Comer y beber este maná divino —el cuerpo y la sangre de Cristo— es señal de participar en la vida de Dios, al igual que es señal de que Dios

participa en la vida humana, en el corazón de la materialidad, en el corazón de la carne. Al Dios identificarse con la más profunda dimensión de la vida humana y al asumirla, se da también el reverso, es decir, la participación de la humanidad en la vida divina: “Así como parte de lo que significa ser plenamente humano se realiza a partir de una identificación con aquello que es divino; así también parte de lo que significa ser Dios se realiza a través de una identificación con lo que es humano”.⁵³ La encarnación, entonces, se realiza plenamente en esta auto-ofrenda divina como carne y sangre, que es verdadero alimento, ya que es una forma excesiva e íntima de “participación de Dios en la vida humana así como es participación de la vida humana en Dios”.⁵⁴ En el pensamiento cristiano, la Eucaristía es la escenificación de esta participación recíproca, que le da forma a una nueva *polis*, que es la Iglesia: el cuerpo Místico de Cristo —*corpus mysticum*.⁵⁵

La noción de la auto-ofrenda de Dios también se encuentra representada en las narrativas de la Última Cena, en donde, una vez más, los elementos del pan y el vino se vuelven centrales para enfatizar —en las palabras de John Koenig— “la redención del mundo convenida con Dios”.⁵⁶ En la Última Cena, Jesús identifica el pan y el vino con su propio cuerpo y sangre. Aunque los Evangelios sinópticos usan el término “cuerpo,” en vez del término joánico de “carne,” el mensaje es el mismo: la ofrenda de un animal sacrificado es reemplazado por la ofrenda de Cristo como señal del convenio pactado entre Dios y la humanidad. Koenig señala que, aunque la Última Cena “no era el Seder pascual como tal”, sin embargo, se dice que ocurrió en las vísperas de la celebración de la Pascua judía, y así concretiza la idea de que esta cena es simbólica de un “nuevo convenio” —particularmente simbolizado por el vino, que Jesús identifica como su propia sangre.⁵⁷ Una vez más, en la Última Cena se intensifican las nociones de la fidelidad de Dios hacia su pueblo, presentes en la figura del maná, en la cual Dios no sólo provee alimento, sino que se vuelve alimento Él mismo. Mientras que la celebración de la Pascua celebra la liberación por parte de Dios (un “éxodo”) del pueblo escogido de la esclavitud en Egipto (que también está en resonancia con el mensaje del maná), el cristianismo hace una lectura de la Última Cena de Jesús como un nuevo “banquete pascual” que conmemora el pasar del pecado al perdón, de la muerte a la vida eterna.

Como la Última Cena prefigura tanto la muerte de Jesús en la cruz como su resurrección de los muertos, se podría leer la mención (en los Evangelios sinópticos) de un futuro “banquete del reino” como una promesa de fidelidad de Dios hacia la humanidad —a pesar de haber sido Jesús rechazado por el pueblo y de haber sido abandonado por la mayoría de sus discípulos, incluso

frente a su muerte inminente. Howard Marshall lo plantea de la siguiente manera:

La forma en que Jesús realizó este acto [la Última Cena] antes de su muerte implica que Jesús les estaba ofreciendo a sus discípulos una manera de recordarlo y de disfrutar de una asociación con él después de su muerte y durante el periodo que antecede a la experiencia de compartir juntos el reino de Dios. De ahí que la cena que los discípulos habrían de compartir, se puede considerar de alguna manera como una anticipación de la cena que el Mesías habría de celebrar con sus discípulos en la nueva era (cf. Mt 8:11; Lc 14:15). La Última Cena no fue sólo un símbolo o imagen de una futura cena, sino más bien su real anticipación.⁵⁸

Siguiendo las mismas líneas que la interpretación de Marshall, John Koenig atinadamente observa que, en los Evangelios, “hay un asombroso número de imágenes en el discurso de Jesús sobre el reino que tiene que ver con los actos de comer y beber”.⁵⁹ Koenig da los siguientes ejemplos de los Evangelios, en donde se observa una estrecha conexión entre la figura del reino de Dios y una cena:

- Benditos sean ustedes los pobres, porque el reino de Dios les pertenece. Benditos sean ustedes que ahora tienen hambre, pues serán saciados [en el reino] (Lc 6:20).
- Que venga tu reino. Danos cada día nuestro pan cotidiano (Lc 11:2).
- Vendrán muchos del oriente y del occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac, y Jacob en el reino de los cielos (Mt 8:11; ver también Lc 13:28).
- El reino de los cielos puede compararse a un rey que hizo un banquete de bodas para su hijo (Mt 22:2).
- Entonces, el reino de los cielos será semejante a diez vírgenes que tomando sus lámparas, salieron a recibir al novio [para celebrar nupcias] (Mt 25: 1; y ver vers. 10).⁶⁰

Por lo tanto, no sería raro que Jesús celebrara una Última Cena con sus discípulos con el propósito de concluir su ministerio en la tierra (y sin

embargo, este acto de comer y beber también será el *inicio* de la vida posresurreccional de la iglesia).

El relato que hace San Juan de la Última Cena (Jn 14-17) no usa las palabras instituyentes. Sin embargo, su anterior identificación con el pan y el vino (como se encuentra en los “discursos del pan de vida”), insinúa que hay una correlación. Lo interesante del relato de San Juan de la Última Cena (y esto no se reporta en los evangelios sinópticos) es el gesto de Jesús de lavar los pies de sus discípulos —un gesto de humildad y servicio. Este gesto es para que lo imiten los discípulos, ya que es una forma de reflejar el amor de Dios. Al amarse los unos a los otros, no sólo entablan un vínculo de amistad con Dios, sino que coexisten en Jesús, así como el Hijo reside en el Padre. Al ofrendar su vida como oblación, Jesús es expresión de cómo el Padre da amor, paz, y perdón. Al igual que el Padre no abandona al Hijo cuando muere, sino que le da la resurrección, asimismo Dios le promete vida eterna a sus bienamados. Por lo tanto, la muerte y el sacrificio no son para siempre; lo que sí es para siempre es la vida eterna y el cuidado providencial de Dios (así como la promesa de enviar el don del Espíritu Santo: Jn 16:5-15). Una visión retrospectiva de la crucifixión de Jesús, tanto desde la perspectiva de la resurrección como del Pentecostés, también da a entender el poder paradójico de la cruz: análogo a la necesidad de los alimentos de ser “consumidos” para poder sustentar vida. Por lo tanto, con respecto a nuestra anterior reflexión sobre el reino de Dios, se podría decir —desde una perspectiva joánica— que el reino de Dios se basa en el amor radical a ser compartido entre unos y otros; y al amarnos los unos a los otros, al servir los unos a los otros, participamos más plenamente del poderoso lenguaje divino del amor que incluso trasciende la muerte.

No sólo se pueden leer las narrativas de la Última Cena en relación a los discursos del “pan de vida” de San Juan, que, como ya argumenté anteriormente, hacen eco de la tradición del maná, sino que también se pueden leer a la luz del simbolismo del maná tal como se encuentra en las narrativas de la alimentación milagrosa que realiza Jesús. Aunque no todas las versiones de los textos sinópticos coinciden, se repiten algunos gestos en las narrativas: la bendición de los alimentos, el partir del pan, el dar gracias, y el compartir. Marshal señala que estas analogías (entre las narrativas de la Última Cena y la alimentación milagrosa) sugieren que “los evangelistas vieron un paralelismo entre Jesús alimentando al pueblo con pan, y el nutrimento espiritual de la Iglesia”.⁶¹ También, como hace notar Koenig, estos mismos gestos se repetirán después en las Eucaristías cristianas —comidas comunitarias de “gratitud” (del verbo griego *eucharisteo*, que significa “agradecer”).⁶² Una vez más, el mensaje que encontramos tanto en la milagrosa alimentación como en la

Última Cena están en resonancia con el mensaje de la tradición del maná: la superabundancia y el compartir generoso de Dios que nutre a las comunidades y les invita a repetir este mismo gesto los unos con los otros.

La Última Cena prefigura la muerte de Cristo en la cruz y, al mismo tiempo, se puede hacer una lectura retrospectiva de la Última Cena desde la perspectiva de la resurrección. Aquí, nuevamente se fusiona el mensaje de la Última Cena con la tradición del maná, es decir, la acción salvadora de Dios expresada como nutrimento que da vida, generosidad, y una invitación a compartir. Este es el caso particular de las narrativas posresurreccionales de los Evangelios, en las que encontramos al Cristo resucitado compartiendo alimento y bebida con sus discípulos.⁶³ Por ejemplo, la narrativa posresurreccional en donde Jesús se le aparece a sus discípulos en el camino a Emaus presenta algunos de los gestos de la bendición, partición y repartición del pan (Lc 24:30-5). Los dos discípulos que caminan hacia Emaus no reconocen al Cristo resucitado que se les aparece en el camino. Después de haber invitado a Jesús a pasar la noche y a cenar con ellos, se les “abrieron los ojos” al ver a Jesús realizar esos gestos —ya familiares— de tomar el pan, bendecirlo, partirlo, repartirlo, compartirlo. Más adelante, en este mismo Evangelio, el Cristo resucitado se le aparece una vez más a un grupo de discípulos, a quienes Jesús les pide que le den de comer. Los discípulos responden ofreciéndole “parte de un pez asado. [Jesús] lo tomó y comió delante de ellos” (Lc 24:42-3) El Evangelio de San Marcos narra que Cristo resucitado se le aparece a sus discípulos “cuando estaban a la mesa” (Mc 16:14). Finalmente, el Evangelio de San Juan nos habla de un “desayuno de resurrección” que le sigue a una pesca milagrosa (Jn 21:1-25).⁶⁴ La narrativa de San Juan es particularmente reveladora, ya que hace reflejo de los mismos patrones en las historias de alimentación milagrosa, y sugiere el mismo mensaje de la superabundancia de Dios, el compartir la mesa, y un profundo llamado a compartir.⁶⁵ En el contexto de la resurrección, el mensaje también tiene que ver con la redención de Dios, pues Dios es fiel a sus promesas de vida eterna a través de Nuestro Señor resucitado. Samuel Wells argumenta que el acto de comer junto con el Cristo resucitado es señal de que Dios quiere “compartir con su pueblo”. Continúa Wells,

Este compartir se expresa definitivamente en el acto de comer juntos. En esta comida de resurrección [Wells se refiere aquí a la cena en Emaus mencionada en el Evangelio de San Lucas] los discípulos redescubren que, en Jesús, Dios les ha dado todo lo que necesitan para seguirlo, y que seguirlo significa venerarlo, ser amigos de Él y comer con Él.⁶⁶

Al igual que el maná nutre y fortalece tanto el cuerpo como el espíritu del pueblo de Israel en el desierto, y que Jesús nutre a la muchedumbre con un alimento milagroso, comer y beber con el Señor resucitado significa participar de las acciones salvadoras de Dios: ser *uno* con Dios en la misma mesa.

Este sentido del deseo de Dios de acompañar a su pueblo y su invitación a participar en el compartir de Dios no termina una vez que Cristo asciende al cielo. El Espíritu Santo desciende del cielo como “regalo” de Dios —como maná en el desierto— para asumir el papel de acompañamiento divino, para “llenar de alegría” los corazones de aquellos que tienen hambre de Dios, para nutrir y fortalecer a aquellos que una vez tuvieron temor de proclamar públicamente el señorío que Cristo logra a partir de su resurrección y ascensión al cielo, en donde está “a la diestra del Padre” (ver Hch 2:1-18). Las primeras comunidades cristianas creían que Dios no los había abandonado, ni los había dejado desnutridos: las acciones salvadoras de Dios (tanto Padre como Hijo) continúan en y a través del Espíritu Santo, quien da forma a un nuevo sentido de ser “un solo cuerpo” los unos con los otros y con Dios.⁶⁷ El don del Espíritu Santo provee una nueva dimensión pneumatológica para contemplar al compartir divino como un acto de alimentación y para la construcción de esta nueva *polis* que es el cuerpo eclesial.

Es por eso que tales acciones como compartir la mesa, gestos de partir y repartir el pan, dar gracias, y compartir una comida en comunidad, son de mayor importancia en la formación de las primeras comunidades cristianas, y en su desarrollo de liturgias (Hc 2:42, 46, 20:7, 11). El término griego de *koinonia* se refiere a esta autocomprensión de las primeras comunidades cristianas como comunidad divino-humana fundamentada en el acto de alimentarse y compartirse los unos con los otros. Así, Koenig atinadamente argumenta que es muy significativo explorar cómo se desarrolló este término en la posterior noción de “la sagrada comunión”, la cual se relaciona íntimamente con estas reuniones comunitarias:

Con toda seguridad algunas de estas [reuniones en comunidad] incluían ritos alimentarios (Hch 2:42); y San Pablo usa la palabra [*koinonia*] para describir una profunda participación en el cuerpo y la sangre de Cristo que experimentan los creyentes durante la Cena Eucarística, así como para indicar la unidad espiritual en un solo cuerpo de creyentes (1 Co 10:16ss). Además, en un pasaje al principio de la primera *Carta a los Corintios*, el apóstol hace mención de “una *koinonia* de [o con] el Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor” a la que se invita a los creyentes (1:9). Considerando que San Pablo creía que tal *koinonia* representa un vínculo entre el creyente individual y Cristo que excluye cualquier relación

comparable con otras deidades, y se expresa físicamente en la mesa del Señor (1 Co 10:18-22), podemos entonces entender cómo la frase “sagrada comunión” se convirtió en el nombre favorito del más importante ritual alimentario de la Iglesia.⁶⁸

Este “importante ritual alimentario de la iglesia” que señala Koenig es un precursor temprano de la celebración de la Eucarística, la cual también contiene elementos de las “palabras instituyentes” vertidas por Cristo sobre el pan y el vino durante la Última Cena.

Esta celebración alimentaria también integra gestos litúrgicos para agradecer, bendecir, partir y compartir el pan y el vino. Partir y compartir el pan son de central importancia en la formación de las comunidades cristianas, ya que no se trata de una comida común y corriente, sino de una reescenificación de lo que Jesús predicó sobre el reino de Dios: con actos que dan vida a los demás, dando forma a un “cuerpo responsable” basado en el compartir y el cuidado recíproco, que construyen una “resistencia colectiva al hambre”.⁶⁹ Es por esto que en las reflexiones que hace San Pablo sobre la Última Cena, él insiste en la dimensión comunitaria colectiva de este banquete conmemorativo (1 Cor 11:17-34). Cuando una parte de este cuerpo sufre, entonces el cuerpo en su conjunto también sufre, y cuando hay división, gula, y descuido, la comunidad se desnutre, e incluso corre el riesgo de sufrir hambre extrema. Es el banquete eucarístico mismo el que le da forma a la comunidad eucarística. Es precisamente en el corazón de la comunidad eucarística reunida por el Espíritu Santo, donde Cristo se hace presente en el pan y el vino, donde la *ecclesia*, en última instancia, encuentra su sentido último, su orientación, y la fuente de alimento.

Siguiendo los mismos términos paulinos, esta nueva comunidad está unida por un solo cuerpo que es Cristo (1 Cor: 12:12-30). Así como la figura del maná unifica y da forma a la identidad colectiva, así también el cuerpo de Cristo ofrendado para ser comido y bebido construye una nueva *polis* enraizada en la participación y en la reciprocidad —una política de coexistencia. Anteriormente mencioné que la versión joánica de los discursos de Jesús sobre el “pan de vida” sugiere que el comer y beber este maná divino en comunidad es una escenificación de una unión corpórea entre Dios y la humanidad. La política del cuerpo de Cristo es —en términos de Ward— una escenificación “transcorpórea” de dimensiones complejas de coexistencia: las tres personas de la Trinidad viviendo las unas con las otras, y su continua presencia en la creación; Cristo habita en los elementos del pan y el vino así como en los comulgantes; los comulgantes habitan en Cristo y los unos en los otros. Es así que la política del cuerpo de Cristo es una celebración de

relaciones amorosas, una unión de amor, una “sagrada comunión”. Ward hace una sugerencia interesante cuando nos recuerda de aquellas imágenes paulinas de desposorios, que evocan una unión amorosa: sobre todo “en la forma en que San Pablo presenta un paralelismo entre la copa de salvación de la alianza y el contrato nupcial (1 Cor 10:14-22, y 2 Cor 11: 1-2)”. Koenig comenta que a algunos de los rituales alimentarios de los primeros cristianos se les asignaba el término griego de ágape (“festín de amor”), ya que se celebraba la unión amorosa entre Cristo y sus fieles, los cuales a su vez edifican comunidades agapéticas basadas en una práctica de *cáritas* que nutre.⁷¹ Ward llama a estas prácticas la “política erótica” del cuerpo eclesial.⁷² En otras palabras, en el compartir eucarístico, la unión extática del deseo divino y del deseo humano construye una nueva comunidad. Los rituales alimentarios serían una escenificación corpórea colectiva para reescenificar la coexistencia de Cristo en los comulgantes, así como la coexistencia de los comulgantes entre sí y en Cristo.

Además, en esta práctica erótico/agapética de la Eucaristía, la política del cuerpo de la Iglesia no es estática o fija, ya que constantemente reconfigura sus fronteras.⁷³ Las identidades, como la identidad nacional, la identidad étnica, la identidad de género, y de clase social, se reconfiguran a través de una identidad nueva y siempre dinámica: el cuerpo de Cristo. Debido a que la fuente de este cuerpo eclesial es la superabundancia divina, su locación es “la liminalidad; una correlación que vive siempre en la frontera entre sí mismo y el otro”.⁷⁴ Uno mismo y el otro, lo humano y lo divino, lo espiritual y lo material, las partes individuales y el todo, no se colapsan entre sí, sino más bien, coexisten o habitan en reciprocidad en y a través de este *metaxu*, la intermediación que es el cuerpo de Cristo. No se elimina la diferencia, sino se le lleva a una nueva unidad armónica y excesiva (el cuerpo de Cristo) que abre un espacio infinito de relaciones de afinidad, de cuidado recíproco (nutrirse unos a otros), y reciprocidad.

Anteriormente mencioné que el maná de los hebreos es un símbolo de una intersección vertical y horizontal entre el cielo y la tierra, entre Dios y la humanidad. Así como desciende del cielo para nutrir a la humanidad (línea vertical), así también es para ser compartido con los demás (línea horizontal), sobre todo aquellos que están más necesitados. El compartir eucarístico del cuerpo y la sangre de Cristo, este nuevo maná, es también un símbolo de liminalidad en donde se intersectan la divinidad y la humanidad. Cristo, la palabra encarnada, se transforma en alimento y bebida, y así habita en el mundo: lo extraordinario se vuelve ordinario, y este movimiento kenótico transforma lo ordinario en extraordinario, desde el interior de la naturaleza cotidiana del pan de cada día. En este banquete, Dios comparte divinidad, y

así desafía a los participantes a transformarse en alimento para los otros. En un único banquete divino se intersecta lo vertical con lo horizontal. El espacio es, por lo tanto, complejo, pues, como comenta Ward, es el espacio de un cuerpo infinito que constantemente se “rebas a sí mismo”.⁷⁵

Una lectura de la tradición del maná también podría sugerir una construcción compleja de la temporalidad. El maná evoca la sensación de estar en una peregrinación comunitaria, que se mueve colectivamente en dirección de una futura promesa divina. En este viaje, Dios fortalece a su pueblo con su sustento divino. Dentro del pensamiento cristiano, esta promesa divina es el escatón —la culminación final de la historia, la consumación del reino de Dios. El cuerpo eclesial, guiado por el Espíritu Santo, recorre el camino hacia el futuro prometido. Existe aquí una temporalidad compleja, en donde el pasado, el presente y el futuro se intersectan en un punto que es una narrativa de redención: el *telos* que es también un *pathos* de la historia de la salvación. En este periodo interino de tiempo, el cuerpo eclesial se nutre con el compartir eucarístico de la divinidad de Dios bajo la forma de alimento y bebida. Al celebrar hoy —como conmemoración y reescenificación de la celebración de ayer, se proclama públicamente que en el fin de los tiempos también habrá un banquete colectivo. Es, por lo tanto, extraordinario, mas quizás no demasiado sorprendente, observar cómo las escrituras tanto hebreas como cristianas dan expresión a una futura promesa divina, con alegorías de un esplendido banquete, en donde ya no habrá más hambre.⁷⁶ Como ya lo mencioné, el libro del *Apocalipsis* (19:5-10) alude a un escatológico banquete nupcial en el que se celebra la consumación final de la unión amorosa entre Dios y la humanidad. Esta unión amorosa, no obstante, ya se había iniciado en el darse a sí mismo de Cristo; que se escenifica día a día, cada vez que se comparte la Eucaristía. Es así cómo las celebraciones eucarísticas dentro del peregrinaje diario de la historia se transforman en anticipación y escenificación erótico/agapéica de un futuro banquete escatológico —la consumación final de esta amorosa unión entre lo divino y lo humano.

En uno de los momentos culminantes de *El festín de Babette*, el general ofrece un brindis y trae a la memoria a esa famosa cocinera francesa que transformaba su arte culinario en “una especie de aventura amorosa... ¡en una aventura sentimental de esa noble y romántica categoría en la que uno ya no distingue entre el apetito corporal o espiritual y la saciedad!”.⁷⁷ Esta imagen de ficción parece evocar el “extraño” maná que desciende del cielo, que —en términos cristianos— es el amor de Dios transformado en alimento. En la Eucaristía, el arte culinario de Dios se transforma en una escenificación comunitaria erótico/agapéica en donde los comulgantes ya no distinguen “entre el apetito corporal o espiritual y la saciedad”. Así como *el festín de Ba-*

bette transfigura aquello que estaba desmembrado en una forma armónica, y sana las heridas, así también el banquete eucarístico transfigura los miembros atomizados, desmembrados, y heridos, en una unidad comunitaria y armónica en la diferencia; es decir, en el cuerpo de Cristo.

2.3. Compartir lo que Dios nos da para comer, transformarse en alimento

Para seguir con la discusión, exploro muy brevemente la noción de don, sobre todo en lo que respecta a la práctica de alimentar, que permite establecer una analogía entre *el festín de Babette* y el banquete de Dios. Se dice que el extraño maná es un “don del cielo”, el cual, al igual que el don culinario de Babette, nutre a lo colectivo y lo transforma. En esta sección, planteo que la relación entre lo que Dios da, la alimentación, y la transformación de uno mismo y del otro, arroja luz sobre el significado del compartir eucarístico, sirviendo —según espero— como base para entender mejor lo que se entiende por la teopolítica del compartir en el cuerpo de Cristo.

Esta correlación entre alimentación y don no es para nada un descubrimiento reciente. Lewis Hyde atinadamente señala que varios estudios antropológicos, sociales, y culturales sobre lo que Dios da se refieren directamente a prácticas alimentarias que reflejan tanto una expresión metafórica como una escenificación material de los sistemas sociales basados en el intercambio de regalos, en el dar y recibir.⁷⁸ El ya clásico trabajo de Marcel Mauss, *Essai sur le Don* (que se podría traducir como *Ensayo sobre el don*), reflexiona sobre las sociedades “arcaicas” en donde el sistema de intercambio de regalos frecuentemente se centra en los alimentos, o bien donde a los bienes durables se les trata como alimentos.⁷⁹ Por ejemplo, Mauss frecuentemente traduce el término *potlach* —que se refiere a la práctica de intercambio de regalos de los nativos americanos del noroeste de lo que actualmente se conoce como Estados Unidos— como “alimentar” o “consumir” (cuando se usa como verbo) o como “lugar donde uno se alimenta” o “lugar donde uno se sacia” (cuando se usa como sustantivo).⁸⁰ El *potlach* es un sistema complejo de intercambio de regalos que crea vínculos sociales en esos grupos. Sin embargo, el regalo jamás es estático, ya que se le escenifica en el acto de recibirlo o consumirlo. Con respecto al aspecto del don comestible, Hyde reflexiona:

Otra manera de describir la moción del don [en su acepción de regalo] es decir que lo que se recibe como don siempre se debe de usar, consumir, comer. *El don es propiedad que perece...* el alimento es una de las imágenes más comunes de la figura del don ya que evidentemente se ha de consumir. Aunque el don no sea alimento, cuando es lo que conside-

rariamos como un bien durable, frecuentemente se le refiere como algo para ser comido.⁸¹

La noción de regalo comestible, por lo tanto, muestra una dimensión del acto de dar y recibir que constituye las relaciones sociales. En las sociedades agrícolas preindustriales los alimentos también representan un regalo que no sólo daban otros, sino también la tierra y la naturaleza, y muy frecuentemente seres espirituales, dioses y diosas. El alimento como don, y el don como alimento, muestran una dimensión de interdependencia de los grupos sociales entre sí, y entre la humanidad y la tierra así como la divina providencia. Sin embargo, el acto de dar un regalo se realiza plenamente en el acto de recibirlo, comerlo y consumirlo. En el acto de recibir, hay un sentido de ser nutridos por el regalo, sentido que comparten los otros, la naturaleza, y entidades supernaturales.

La alimentación se concibe cuando se le recibe, cuando se consume. De igual manera, hablamos de lo que se da en el contexto del acto de darlo, cuando —de alguna manera— nuestro acto de recibirlo, lo altera. A esta dinámica aquí —siguiendo a Mauss y a Hyde— le llamo “consumo”. En el capítulo 2, exploro la dimensión de la *poiesis* (creación artesanal) involucrada en el acto de degustar y comer. Siempre existe un proceso mediador o “digestivo” en lo que se recibe del otro (sea un pedazo de pan, o un otro). El acto de dar no anula ni inhibe la creatividad ni la innovatividad del que recibe, que se ven en el proceso de recibir o digerir lo que se recibe. Lo otro es un don, un don comestible. Por lo tanto, hago énfasis en el elemento del consumo del don porque hay un aspecto kenótico por el que todo don debe atravesar para ser recibido. En el don existe un riesgo, un acto kenótico, aunque en el sentido más carnal y extremadamente íntimo de la proximidad, a tal punto que no se le desmiembra ni se le consume sino hasta que haya entrado en nuestro cuerpo, transformándose, a su vez, en energía, palabras y hechos. Así, con respecto a la Eucaristía, considerando que una de las formas más primordiales de compartir es la alimentación, se podría afirmar que es adecuado o “conveniente” (en el sentido de *convenientia* de Santo Tomás de Aquino) que Cristo se dé a sí mismo como alimento y bebida, por excelencia.⁸² La *kenosis* del don eucarístico es una autoinmersión de Cristo con el Espíritu Santo en la humanidad y materialidad, que son finitas.⁸³ En la Eucaristía, la divinidad corre el riesgo de transformarse en alimento por un deseo de existir (o habitar) en el ser amado, tal como los alimentos se vuelven parte de quien los ingiere. Sin embargo, en este acto kenótico de dar, no sólo existe una autoinmersión de lo supernatural en lo natural. Esta *convenientia* de la encarnación, así como la alimentación eucarística, permite la elevación de la condición humana al

nivel de lo supernatural: una tendencia o movimiento teleológico que avanza hacia una realidad más profunda de intimidad con Dios, como la que se da en la visión beatífica y el destino final en el escatón.

En este acto kenótico, el acto de recibir no llega a suprimir o aniquilar el deseo y la autoexpresión, aunque el recipiente los consuma y digiera.⁸⁴ En el capítulo tres exploro este aspecto de la inventiva, el deseo, y la autoexpresión que presenta a la figura de Sofía como una artista culinaria, y como alimento mismo. El maná también es alimento que Dios da que expresa el deseo de Dios de estar cerca de su pueblo, de redimirlo y nutrirlo. También es el caso del compartir eucarístico, en el cual Dios da su deseo y autoexpresión como alimento y bebida: es un paralelismo de la forma en que Tita, en la novela de Laura Esquivel, *Como agua para chocolate* (ver el capítulo 2), hace del alimento una extensión de su deseo y de su autoexpresión, y también de la forma en que el banquete de Babette es expresión de sí misma. Existe un deleite en el acto de dar, que, con el permiso de Mauss, Hyde, y otros, es impercedero a pesar de ser consumido. Y en Dios, el deseo y la autoexpresión constituyen el mismo don divino, pues el don divino es el lenguaje de Dios que expresa el amor que nutre la vida de la Trinidad. Tal alimentación divina (la sustancia, *ousia*, es decir, el amor intradivino) es —a su vez— compartido, perpetuamente en el banquete eucarístico, muy a pesar de nuestro rechazo.

Desde una perspectiva trinitaria, los aspectos tripartitos del dar: el que da, lo que se da, y el acto de dar coinciden infinitamente en este intercambio perpetuamente extático. O, si se me permite usar una “analogía alimentaria”, se podría decir que en el intercambio extático de Dios existe una coincidencia y una interacción dinámica entre el que cocina, el alimento, y la celebración del banquete. Es por eso que el don divino permite conjeturar sobre la coincidencia entre ágape y eros (el que sea agapéico/erótico al mismo tiempo, como lo argumenté en el capítulo 3).⁸⁶ Pues el deseo *por* el otro es tan intenso como el deseo de dar *al* otro (este acto de dar es inicialmente darse uno mismo al otro, y, a la vez, también es regresarle algo al que da en agradecimiento). Tal es la superabundancia e infinito dinamismo del acto de dar de Dios, el cual articula David Bentley Hart de la siguiente manera:

El Padre se da al Hijo, y al Espíritu, y el Hijo ofrenda todo al Padre en el Espíritu, y el Espíritu le regresa todo al Padre a través del Hijo, eternamente. Amor al otro, dar al otro, y deleitarse en el otro, es un singular dinamismo infinito de dar y recibir, en el cual el deseo simultáneamente recibe y da al otro.⁸⁷

Lo que Dios nos da, que es el deseo y la autoexpresión de Dios, no es sólo imperecedero, sino que también hace que sea posible la transformación de quien recibe. De hecho, en este acto de recibir, el que recibe se transforma plenamente en quien es. Por esta razón, el acto de recibir es también una expresión de gratitud (*eucharistos*) por lo que Dios da. En el compartir eucarístico, mientras que Cristo habita en aquel que consume su cuerpo y sangre, el comulgante también se transforma en dirección contraria, al punto de ser incorporado en el cuerpo de Cristo. El comulgante se vuelve eucarístico. El individuo mismo es expresión gozosa de gratitud por transformarse en un ser que recibe lo que Dios da. Como afirma Hart, “Se podría decir que uno se transforma en una “persona”análoga a las personas divinas, sólo en la medida en que uno es el individuo determinado que recibe lo que Dios da; en la evocación de una respuesta, uno no deja de ser persona”.⁸⁸

Desde una perspectiva comunitaria, el cuerpo de Cristo es su autoexpresión, su deseo de darse a sí mismo que se repite de manera no idéntica en el compartir comunitario de lo que Dios da. Por lo tanto, el mensaje de la Eucaristía es que el cuerpo comunitario de Cristo es una intermediación dinámica entre el dar, el recibir y el compartir generoso de lo que Dios da. El deseo divino y el deseo humano entran en un profundo sentido de intimidad y reciprocidad en esta “sagrada comunión” agapéica/erótica que es una escenificación eucarística eclesial.

Desde una perspectiva cristiana, el paradigma de la *kenosis* de lo que se da para ser consumido nos revela el desposeimiento como un acto que no hace de la auto-oblación un fin en sí mismo, sino más bien, en el contexto de la resurrección, el acto kenótico se transforma en una práctica de esperanza, gratitud, y confianza en que el superabundante amor y fidelidad de Dios no es abandono, sino un constante retorno. Aún antes de la resurrección, lo que da Dios es expresión de la superabundante “caridad y gozo que son perfectos en la vida compartida de la Trinidad, y en Dios, el deseo y la caridad desinteresada son una y la misma cosa”.⁸⁹ Consecuentemente, en lo que da Dios, existe una paradoja: aunque es superabundante, no puede ser poseído plenamente; en el acto de dar de sí mismo, va más allá de sí. No hay que temer el dar o dejar ir. Esta paradoja se puede comparar con el discurso de las Bienaventuranzas en los Evangelios, en donde lo que da Dios es tanto *kenosis* como plenitud, ya que revela el carácter esencial de bienaventuranza en la práctica de ser saciado a través del acto de desposeimiento.⁹⁰ El mensaje paradójico de las Bienaventuranzas se enraza tanto en la comunión de unos con otros como en el compromiso de unos con otros, y nunca es una mera práctica “devocional” individual, ni una práctica que busque la salvación “personal”. En esta dimensión de la paradoja del acto kenótico, se entiende el

martirio como un compromiso con la vida, aunque esté involucrada la muerte. Es así, por ejemplo, como se entiende el martirio de muchos mártires en Latinoamérica. Como expresara en 1983 el que fuera Superior General de los Jesuitas, el Padre Peter Hans Kolvenbach: “Para que una reflexión sobre las Bienaventuranzas sea auténtica, se tiene que basar, como lo mostró nuestro Señor, en la comunión de la vida y la muerte con los pobres y con los que se lamentan, con las víctimas de la injusticia, y con aquellos que padecen hambre”.⁹¹ Dar es también aprender a dejar ir, ya que en todo acto generoso de dar, hay de manera implícita un intercambio, aunque no sea idéntico a lo que se dio inicialmente, aunque se demore en regresar lo recibido; ya que si hay una verdadera generosidad y gratitud, lo que se da supera todo cálculo preciso de tiempo y cantidad. Sin embargo, esto sólo muestra que la demora, la repetición no idéntica, y el dar perpetuo son la energía vital de lo que en verdad se da. La paradójica dimensión beatífica del acto de dar también nos recuerda al propio gesto de Babette de dejar ir toda su fortuna para ofrecerle un exquisito banquete a la comunidad, a sabiendas que su gesto kenótico no desembocará en una total carencia, ya que el propio acto de dar es de por sí una expresión de la superabundancia de su arte culinario y del arte mismo de la superabundancia. Como dice Babette: “un artista jamás es pobre”.

En el cuento de Isak Dinesen, Babette “interrumpe” la narrativa de los habitantes del pueblo, dándoles un obsequio que permite que la comunidad pase a una nueva realización tanto individual como colectiva: la unión armónica entre lo espiritual y lo corpóreo, una forma más profunda e intensa de relacionalidad entre los unos y los otros, y con Dios. A primera vista, se podría argumentar que el maná de los hebreos y de los cristianos es también una interrupción. El maná, el alimento que da Dios, irrumpe en una comunidad que pasa hambre y está a punto de perder la esperanza. La forma en que el maná irrumpe en la vida de esta comunidad abre a la comunidad a una toma de conciencia colectiva de que Dios —quien alimenta a su pueblo y da la esperanza del futuro colectivo prometido— los ama. Desde una perspectiva cristiana, se podría también decir que Dios irrumpe la historicidad al encarnar y transformarse en alimento y bebida como un acto de compartirse a sí mismo, y como una invitación a compartir lo que Dios da. Una reflexión inicial podría llevar a argumentar que la escenificación de la Eucaristía, expresa un tipo de interrupción.

Sin embargo, desde una perspectiva cristiana, se aprecia que lo que Dios nos da en la Eucaristía es “mucho más” que una mera interrupción. El pan de vida eterna que es Cristo, no es una mera intervención extrínseca y unilateral. Sin lugar a dudas, es paradigma de dar amor y gracia de manera libre que se inicia en el amor recíproco preexistente entre las personas de

la Trinidad, que se comparte, *ex nihilo*, con la creación. Por esta misma razón, lo que Dios da ya es tanto recíproco, como *intrínseco* o inherente a la creación. La creación toda es un don de Dios: su “cualidad de ser” es tanto donación como gratitud. Como argumenté en el capítulo 3, el ser, ya de por sí, participa de la divinidad. La sofanicidad del ser es la cualidad de dar de todo aquello que “es” en virtud de ser alimentado por la Sabiduría y el Amor de Dios. Lo mismo se puede decir de los seres creados, quienes, como atinadamente explica Milbank siguiendo a De Lubac, no sólo reciben lo que Dios les da, ya que —de por sí— son ellos mismos “este don”.⁹² La capacidad de recibir es —de por sí— un don (darle algo a lo ya dado). La Encarnación y la Eucaristía penetran al corazón de la carne del *pathos* humano con el fin de recuperar y reorientar lo que de alguna manera ya está “ahí”, y que, sin embargo, se vuelve “mayormente sí mismo” a través del abundante compartir de Dios que es el Logos encarnado. Por lo tanto, se podría decir que más que una mera interrupción, el don eucarístico *completa* tanto la creación como la humanidad. El don divino pone en movimiento la posibilidad de lograr o realizar ese proceso deificante. La Eucaristía intensifica la intrínseca capacidad de dar de la creación, y realiza una rica mezcla de intercambios de dones que van desde el intercambio intratrinitario hasta el intercambio de la divinidad con tanto la materialidad como la humanidad, y que es presentado como una reciprocación doxológica de lo recibido con Dios en la perfecta auto-oblación de Cristo en el altar, y en el interior de comunidades concretas que se reúnen ante la presencia del Espíritu Santo. El compartir eucarístico reorienta el espacio y el tiempo a través de volver a despertar la conmemoración del acto de Dios de compartirse con todo lo que ya “es” y, a la vez, visualiza la esfera más abundante de “esta cualidad de ser”, alegorizado como un futuro banquete nupcial escatológico colectivo: el banquete final aún por venir. Babette transforma su don culinario en una “aventura amorosa” que sacia el hambre tanto física como espiritual. De manera similar, la Eucaristía describe a Dios como un don comestible, que procede libremente del amor recíproco intratrinitario, que alimenta los deseos de la humanidad volviéndolos compañeros de mesa, íntimos (y amados), que comparten este esplendido banquete de amor. Este compartir desencadena una transformación (deificación, que no es supresión) al proveer alimento físico y espiritual. Simultáneamente, dado que la Eucaristía es siempre excesiva, promete que aún hay mucho más por degustar. La oración dirigida a Dios, como *Abba*, para pedirle que nos dé el pan nuestro de cada día implica que nos alimente todos los días, y nos renueve constantemente a través del deseo —el apetito— de lo que aún estamos por recibir.

Mientras haya transformación, el ser y el orden de lo creado, no se “superan” o cancelan en este acto de recibir y compartir lo que Dios nos da. El don eucarístico es una reafirmación de la materialidad del pan y el vino, del cuerpo y los sentidos; reafirma a la humanidad y expresa una solidaridad radical hacia aquellos que padecen hambre y son excluidos (Mt 25). Aquí está en juego un sentido de reciprocidad extremadamente condimentado, ya que la *kenosis* divina, a través de la encarnación, se realiza dentro de un gesto de hospitalidad ofrecido por la humanidad: por ejemplo, el *Fiat* de María, madre de Jesús, se transforma, en medio de un espacio de gracia, en la receptividad de la humanidad hacia lo que Dios nos da a través del Espíritu Santo. Aquí hay un paralelismo con Babette, la desconocida a la que se le da la bienvenida, en donde lo que tiene para dar ya se expresa en la hospitalidad. Se puede decir que el paradigma en *El festín de Babette* muestra que lo que se da ya se está dando en algún nivel de intercambio y no es tan sólo recibir lo que se nos da de manera unilateral. Con respecto al don eucarístico: el hecho de que existe una narrativa histórica específica, un nivel de corporeidad, el pan y el vino, una comunidad reunida, un espacio y tiempo litúrgico y sacramental, y otros elementos semejantes, expresa el complejo sistema de intercambio de ofrendas que es escenificado en el compartir eucarístico.⁹³ Como ya lo argumenté, el compartir eucarístico es una escenificación de la relacionalidad en donde uno y otro se complementan y se constituyen entre sí de manera recíproca. Esta dimensión de reciprocidad del don eucarístico muestra claramente lo que he llamado el complejo entretejido de la “intermediación” del ser: lo inmanente-trascendente, lo humano-divino, lo material-espiritual, la naturaleza la gracia, etcétera.⁹⁴ El don eucarístico, que siempre se expresa como un compartir dinámico, deconstruye y va más allá de cualquier dicotomía antagonica. Este compartir dinámico se escenifica en el corazón mismo de la situacionalidad: aquello que es el *locus* en el cual coincide la intermediación. Si usásemos una imagen, podríamos parafrasear a James K. A. Smith diciendo que el compartir eucarístico es una escenificación en el “escenario del mundo”, en donde “se ve lo invisible en lo visible, de tal manera que ver lo visible es ver más que lo visible. En esta zona de inmanencia es donde la trascendencia se desenvuelve tal cual lo estipula el Creador”.⁹⁵ Sin embargo, como ya lo he argumentado, esta escenificación eucarística es mucho más que una experiencia visual y/o auditiva, pues esta forma de alimentación divina también involucra niveles más elevados y más profundos de intimidad agapéica/erótica, como tocar, degustar, comer y beber.

3. Compartir en el cuerpo de Cristo: La teopolítica de la superabundancia

El intrínseco compartir trinitario del superabundante don divino también se comparte con la humanidad a través del propio cuerpo y sangre de Cristo. Este compartirse a sí mismo de Dios como comida (pan) y bebida (vino), este banquete sagrado, nos recuerda que Dios está atento a las necesidades más primarias de su pueblo, puesto que Dios no sólo ofrece alimento físico y espiritual, sino también incorpora a los comulgantes en su propia comunidad trinitaria. Así como Dios se transforma en pan del cielo para alimentar y constituir su propio cuerpo, así también los miembros de la comunidad eclesial son llamados a alimentarse los unos a los otros. Desde una perspectiva eclesial (basada en la Eucaristía), la circulación pública, festiva, y comunitaria de lo que Dios nos da es lo que le da forma a la vida de la *polis*.

En vista de este acto de compartir el mismo cuerpo divino-humano, la práctica eucarística presenta un gran desafío tanto a la Iglesia como al mundo en su conjunto. Érico João Hammes lo plantea de manera sucinta:

El compartir la misma mesa que Jesús implica extender la invitación a más gente, hacer espacio para que otros coman, encontrar satisfacción en la preparación de la mesa para aquellos que padecen hambre. La mesa, ampliada de esta manera, se vuelve un festín, un banquete en el que la humanidad y el misterio divino se mezclan entre sí en un mutuo compañerismo.⁹⁶

En el mundo actual, cada vez más globalizado, la superabundancia se vuelve una paradoja, si no es que también un escándalo. Muy pocos viven en la opulencia, mientras que la gran mayoría vive en extrema pobreza.⁹⁷ Como plantean Marion Nestle y Samuel Wells, el problema no es tanto la falta de recursos; el problema real es que los humanos se rehúsan a compartir y cuidar los unos de los otros, y sobre todo de aquellos que están más necesitados.⁹⁸ Un claro ejemplo de esto se encuentra en la realidad de hambre y desnutrición, igual de extendida por el mundo que la pobreza extrema: más de mil millones de personas subsiste con menos de un dólar al día, y más de 800 millones de personas no comen lo suficiente como para cubrir sus necesidades energéticas diarias.⁹⁹

Estoy de acuerdo con Frei Betto, quien señala que mitigar el hambre no sólo tiene que ver con darle alimentos al pueblo, o hacer donativos, sino que también requiere una acción más holística que se dirija a realizar cambios estructurales:

El objetivo es movilizar los recursos mundiales, bajo la supervisión de la ONU, con el fin de financiar programas empresariales, movimientos de cooperación y de desarrollo sustentable en las regiones más pobres. No se puede combatir el hambre simplemente a través de donativos, o de transferencias de fondos. Estos necesitan ser complementados por políticas efectivas de cambio estructural, como una reforma agraria y una reforma fiscal, capaces de reducir la concentración de los ingresos obtenidos a través de trabajar la tierra y de tratos financieros. Todo esto tiene que ser garantizado por políticas más atrevidas de préstamos y créditos ofrecidos a las familias beneficiarias, quienes deben ser el blanco de programas educacionales intensos, para que se transformen en unidades socioeconómicas y agentes activos en los procesos políticos e históricos.¹⁰⁰

Mitigar el hambre también requiere de una visión teopolítica enraizada en el compartir eucarístico que promueva cambios estructurales como los que defiende Frei Betto. Ya que, antes de la hegemonía de la política del estado laico que enfatiza los derechos patrimoniales y corre el riesgo de tratar a las personas como meras partes individuales de un contrato, —e incluso en contra de esta hegemonía— la visión eucarística del coexistir con un Dios trinitario asegura que todas las personas se incluyan como miembros integrales del mismo cuerpo de Dios —un don que nos da Dios que no puede ser propiedad privada de nadie, ya que, como ya lo he argumentado, es una realidad compartida comunitariamente. Esta visión eucarística de aquello con lo que nos nutre Dios, defiende que los alimentos son una cuestión que de por sí importa (ver el capítulo 3), precisamente porque en el corazón de lo material —que es de por sí un entretreído de realidades sociales, económicas, culturales, y políticas— hay una dimensión teológica, que es la coexistencia entre la divinidad y la humanidad.

El cuerpo político de la Iglesia se centra, entonces, en la práctica de compartir la mesa: en donde el compartir es una escenificación de la participación o copertenencia de los unos con los otros: la humanidad con la creación, y la creación en su conjunto con Dios. En este cuerpo, y a esta mesa, todos los miembros son interdependientes. La interdependencia, que es la catolicidad del cuerpo de Cristo, configura un complejo sentido del espacio, en donde lo universal y local, los que tienen vida y los que han pasado a mejor vida, la trascendencia y la imanencia se pertenecen el uno al otro, sin aniquilarse entre sí, celebrando —en vez— la diferencia armónica. Además, la catolicidad de este cuerpo también configura un sentido complejo de temporalidad en donde pasado, presente y futuro, *chronos* y *kairos*, también se pertenecen el uno al otro sin anularse entre sí. La compleja espacialidad y temporalidad del cuerpo

eclesial nos permite ir más allá de las fronteras seculares en donde lo privado y lo público, lo político y lo religioso, frecuentemente se enfrentan de manera antagónica. Al encarnar la política participativa del reino de Dios, el cuerpo eclesial puede abrir un espacio en donde todos (sobre todo los excluidos) se nutren espiritual y físicamente. Y esta actitud de acercarse a los excluidos también desafía los límites establecidos por la cristiandad, pues en virtud de la participación divina, el reino de Dios excede los márgenes institucionales (como nos sigue enseñando y desafiando la parábola del buen samaritano que predicaba Jesús; que es un verdadero desafío para los mismos cristianos).

La paradoja de la abundancia también refleja un problema de disparidad entre calidad y cantidad, sobre todo cuando de alimentos se trata. Marion Nestle, por ejemplo, explica que en los Estados Unidos, en donde existe una sobreabundancia de alimentos, también existe un incremento de los problemas crónicos de la salud debidos a la mala elección de los alimentos de la dieta diaria, como la ingesta de alimentos altos en calorías, grasa, carne, azúcar, etcétera. Nestle puntualiza que la obesidad (particularmente entre los niños) se ha convertido en el problema de salud más serio en los Estados Unidos:

La tasa de obesidad ha llegado a ser tan alta entre los niños estadounidenses que muchos presentan anomalías metabólicas que previamente sólo se observaban en los adultos. El alto grado de azúcar en la sangre debido a la aparición de diabetes “en la edad adulta” (diabetes del tipo 2 con resistencia a la insulina), alto colesterol en la sangre, y la alta presión arterial que se observa en niños cada vez más chicos es un escándalo nacional. Tales condiciones incrementan el riesgo de posteriormente padecer enfermedades coronarias, cáncer, infartos y diabetes. Desde fines de la década de los setenta hasta inicios de la década de los noventa, casi se duplicó la prevalencia del *sobrepeso* —del 8 al 14 por ciento entre los niños cuyas edades fluctúan entre los 6 y los 11 años, y del 6 al 12 por ciento entre los adolescentes—. La proporción de adultos con sobrepeso, se incrementó del 25 al 35 por ciento en esos mismos años. Sólo entre 1991 y 1998, la tasa de obesidad adulta se incrementó del 12 hasta casi el 18 por ciento. La *obesidad* contribuye al aumento de los gastos médicos, convirtiéndose en un problema para todos, tanto los que padecen sobrepeso como los que no.¹⁰¹

Nestle argumenta que, en países como los Estados Unidos, la elección de los alimentos que se consumen muchas veces tiene que ver con la educación, las actitudes sociales con respecto a la alimentación, los ingresos económicos, etcétera. Sin embargo, según Nestle, el problema se deriva principalmente

de la influencia poderosa e invasiva (o “manipulación”) que ejerce la industria alimenticia sobre los hábitos alimentarios de los estadounidenses. “Come más” es el lema publicitario de gran parte de las compañías de la industria de alimentos en los Estados Unidos:

En un mercado competitivo de alimentos, las compañías de alimentos deben satisfacer a los accionistas a través de alentar a un número cada vez mayor de personas a que coman más de sus productos. Buscan un nuevo mercado entre los niños y los miembros de grupos minoritarios, o a nivel internacional. Expanden las ventas hacia mercados ya existentes o nuevos a través de la publicidad, pero también a través de desarrollar productos nuevos diseñados en respuesta a las “demandas” de los consumidores. En años recientes, han adoptado una nueva estrategia: aumentar el tamaño de las porciones. La publicidad, los nuevos productos, y las porciones más grandes, contribuyen a fortalecer un ambiente alimentario que promueva comer más, y no menos.¹⁰²

No es de sorprender que uno de los negocios más lucrativos en los Estados Unidos sea, precisamente, la industria de los alimentos. En las sociedades capitalistas, la noción de sobreabundancia se usa como herramienta para manipular el eros humano. En esta configuración del eros, siempre se presenta al deseo como carencia, y por ello implica la necesidad de tener “más”, ya que no sólo no existe nada que lo pueda satisfacer del todo, sino también el deseo mismo genera un mayor deseo, en un ciclo perpetuo y obsesivo. Octavio Paz señala la ironía del mercado liberal en el capitalismo posindustrial que “ha traído [sobre] abundancia, pero... ha convertido al Eros en uno de sus empleados”.¹⁰³

La práctica capitalista de la sobreabundancia corrompe el deseo al, por un lado, ponerlo en el contexto de un deseo perpetuamente insatisfecho de un signo vacío en busca de “más” (debido a la carencia perpetua). Sin embargo, por otro lado, está práctica también exige la propiedad total sobre los bienes adquiridos. Al hacer esto, promueve la competencia y la rivalidad, que produce mayores rupturas en la socialización del deseo (en tanto copertenencia y compartir).

Más aún, en la actual era de globalización capitalista, la conexión entre lo que nos llevamos a la boca y el trabajo humano que implica producirlo, así como la dimensión ecológica de la producción de los alimentos, está desapareciendo con una rapidez cada vez mayor. No está de más decir que la conciencia de la relación entre los alimentos que ponemos en nuestra mesa y el generoso compartir de Dios, prácticamente se ha perdido.

El banquete eucarístico expone las realidades desmembradas de nuestras propias prácticas alimentarias, el masivo desperdicio de comida, la explotación del trabajador, y la falta de prácticas efectivas de compartir alimentos con el prójimo. No debemos olvidar que la superabundancia divina es equivalente a la generosidad y hospitalidad de Dios, y en tanto tal, presenta un desafío a la avaricia del consumismo capitalista. Por ello, el aspecto erótico/agapéico que nos da la Eucaristía (recibir alimentación superabundante de Dios) podría servir como contrapráctica a esta construcción capitalista del deseo. La práctica teopolítica de la *ecclesia* disciplina los deseos y los orienta hacia Dios y hacia la necesidad de estar en comunión los unos con los otros.

Además, la práctica pública de celebrar la Eucaristía puede también orientar y disciplinar al deseo individual y social. En un contexto eucarístico, celebrar el banquete eucarístico es una celebración colectiva de la presencia de Dios entre nosotros, ofrendado como pan. El banquete eucarístico es una expresión colectiva de gratitud por la superabundancia comestible que nos da Dios. Sin embargo, también es un llamado a incorporar (a través de compartir los unos con los otros) a la comunidad entera en esta expresión colectiva de agradecimiento.

El ayuno es también otra práctica que sirve para disciplinar y orientar el deseo, ya que le recuerda a la humanidad que confíe en el cuidado providencial de Dios. El ayuno nos recuerda que “no sólo de pan vive el hombre, sino de todo lo que sale de la boca de Dios” (Dt 8:3). El ayuno se puede también convertir en una expresión pública de protesta a nombre de aquellos que padecen hambre en el mundo, por la explotación del trabajo humano, por la devastación del planeta, etcétera. Desde una perspectiva católica, el ayuno es, de manera intrínseca, una escenificación eclesial, más allá de prácticas privadas de devoción, que proclama la realidad que el compartir alimentos ciertamente tiene un carácter político.

En un contexto eucarístico, entonces, la práctica tanto del banquete eucarístico como del ayuno es indispensable para enraizar el apetito en la interdependencia del deseo humano y del deseo divino, manteniendo un hambre que no refleja carencia, sino que refleje la inmersión en la plenitud y el compartir.

Conclusión

Dios nos da alimentos para saciar el hambre, un regalo que satisface el hambre básica por la relación con el otro. La alimentación como don, y el don como alimentación muestran una dimensión política de interdependencia,

la cual se da en una compleja dinámica de intercambio de dones. En el corazón del cosmos existe un íntimo intercambio metabólico entre alimentar y ser alimentados: un “banquete cósmico”, que nos recuerda la noción de Bulgakov (ver capítulo 3). Sin embargo, como ya he argumentado, desde una perspectiva trinitaria, sofiánica, y eucarística, el don, hambre o apetito (el cual, en última instancia, es el deseo de estar en/con Dios), no indica carencia o privación. Todo lo contrario, y en virtud de la superabundancia de Dios, el deseo es señal de exceso, plenitud y compartir. En este acto de dar y compartir el deseo divino bajo la forma de alimento y bebida, el cristianismo proclama estar incorporado en el cuerpo de Cristo, que ya de por sí comparte el eterno don de la Trinidad. Gerard Loughlin lo plantea de la siguiente manera:

El que da y lo que se da, Cristo y los que reciben lo que da Cristo, son uno. Recibir lo que Dios da es estar incorporado en la vida trinitaria, en la eternidad del dar, de dar y reciprocarse. Ciertamente, la unidad del cuerpo de Cristo es la unión del que da, lo que se da, y el que recibe —el narrador de la historia, la historia, y el que la escucha; el que escribe el guión, el guión mismo, y el que interpreta el guión; el *anfitrión*, la *comida*, y el *invitado*— y la unión del cuerpo es la presencia que se da en el presente de la Eucaristía.¹⁰⁵

El exceso y el deleite en la experiencia de compartir los alimentos que da Dios en su aspecto de transformarse Él mismo en alimento, es —como *el festín de Babette*— una experiencia transformadora. Es la teopolítica de una comunidad erótico/agapéica de personas que dan con reciprocidad, comunidad que es el cuerpo de Cristo: lo que crea la comunidad eclesial. Recibir lo que Dios nos da que es comestible, es una vocación tanto individual como comunitaria a transformarnos en alimento (a través de *imitatio Trinitatis*, de imitar a la Trinidad). Más allá de la mera abstracción y especulación, esta participación alimentaria en el cuerpo de Cristo nos conduce a una práctica —pues ya ha sido inaugurada por una práctica Trinitaria divina que le da forma y sentido a la teopolítica de la Iglesia.

En más de una ocasión he insistido en este libro que, sin *cáritas*, nos moriríamos de hambre. Por lo tanto, mi argumento aquí no es sólo a favor de la participación, sino, y en mayor medida, a favor de realizar la *cáritas*. Realizar la *cáritas* implica, como señala el Papa Benedicto XVI en su primera encíclica *Deus Caritas Est*, entrar en la dinámica misma de Dios de darse a sí mismo, que es el amor de Dios que nos nutre:

Si el mundo antiguo había soñado que, en el fondo, el verdadero alimento del hombre —aquello por lo que el hombre vive— era el *Logos*, la sabiduría eterna, ahora este *Logos* se ha hecho para nosotros verdadera comida, como amor. La Eucaristía nos adentra en el acto oblativo de Jesús. No recibimos solamente de modo pasivo el *Logos* encarnado, sino que nos implicamos en la dinámica de su entrega.¹⁰⁶

El banquete eucarístico es participación en y escenificación de la *cáritas* divina (en una dimensión compleja de tiempo y espacio). Y nos llama a crear comunidades concretas en donde el compartir comunitario es tanto una vocación como un desafío a nuestras propias economías globales de escasez y codicia, en esa precisa herida en donde a la superabundancia se le ha privado del compartir de Dios. Como una alternativa al modelo de práctica política fundada en la atomización de las comunidades en relaciones contractuales, este libro en su conjunto, y este capítulo en particular, proponen visualizar y escenificar la sagrada comunión (eucarística) de los humanos entre sí, y de la humanidad con Dios, en términos de Dios compartiendo su divinidad al transformarse en maná, en alimento mismo. ¡No podría existir un acto más completo de alimentación!

CONCLUSIÓN

Notas alimentarias:

Los prolegómenos de un discurso eucarístico

Como señalé en este libro, primero compartí el mole hecho con la receta de doña Soledad entre mis amistades en la Ciudad de México en una fiesta de despedida antes de irme a Cambridge para comenzar a escribir mi tesis. A lo largo de la escritura de este libro, desde los inicios hasta el final, este tradicional platillo mexicano nutrió mi imaginación y fue fuente de inspiración para articular lo que he llamado teología alimentaria. Por lo tanto, así como inicié este libro con una probada de lo que es el *molli*, considero que es igualmente apropiado cerrar también con otra probada de *molli* —“alimento para la reflexión”— mencionando los cuatro puntos principales que traen sugerentes conclusiones a colación.

Primero, hay un aspecto de “performatividad” o realización que evoca con gran fuerza la elaboración del *molli*. Se aprende a hacer *molli* a través de materializarlo siguiendo la receta: desde reunir los ingredientes hasta preparar, moler, cocinar y comer el platillo. Las historias barrocas del *molli* también surgen de la “acción” en las cocinas de Sor Andrea de la Asunción y de Fray Pascual Bailón. Se trata de un proceso de preparación anticipado en los antiguos orígenes prehispánicos del *molli*, que posteriormente se hibridizó con la cocina barroca intercontinental. El proceso de escribir este libro sobre cuestiones alimentarias también me ha colocado a mí dentro del territorio de esta escenificación. No me bastó con sumergirme en el material interdisciplinario que rodea a este complejo tema de la alimentación; en ese momento de mi vida también procuré abordar todas las comidas que comí, y —sobre todo— todas las comidas que yo mismo preparé —por lo general, para comunidades de dominicos, amistades y familia— como campo de investigación para este estudio.

El proceso de escritura de este libro es análogo al proceso de hacer *molli*: un discernimiento de ingredientes superpuestos y la búsqueda de procesos

alquímicos que generen una forma de nutrimento personal, y —espero— colectivo también. En este proceso, aprendí que la teología es, de hecho, un arte que se aprende en la práctica misma de hacerla. Cocinar e investigar se fusionaron con otras acciones que igualmente informan mis argumentos teológicos. Algunas de estas acciones incluyen las oraciones diarias en las liturgias colectivas, el comulgar cotidiano en el banquete eucarístico, el dirigir reflexiones en grupo sobre temas interrelacionados que tienen que ver con la alimentación y la teología, y el participar en diálogos sobre temas relacionados con cuestiones alimentarias con diferentes personas, cada una con su propia historia.

En esta teología alimentaria performativa, hay un proceso de digestión, que es una forma de interpretación y de discernimiento hermenéutico. La teología siempre realiza una “hermenéutica” alimentaria. En este proceso hermenéutico, los teólogos experimentan una transformación a partir de lo que “ingieren”. Algunos de estos signos comestibles ya son provistos por el contexto específico del teólogo: la cultura en la que vive, el idioma que habla, su doctrina, sus tradiciones. Esta ingesta teológica también se nutre con el constante proceso de escuchar, observar, y permitir que la imaginación y la inspiración nos guíen. De ahí la analogía general entre la teología y la alimentación: los alimentos se vuelven parte de nuestro cuerpo, así como las acciones y contextos se vuelven parte del cuerpo de la práctica teológica. Sin embargo, el teólogo o la teóloga se puede volver también agente tanto de su transformación personal como de la realización de prácticas colectivas. Aquí también encontramos una analogía entre el *molli* y la teología, lo cual trae a colación que el principal propósito de hacer *molli* es compartir y transformar el espacio y el tiempo en “festividad”, al igual que el principal propósito de la teología es ser compartida entre comunidades, para saciar diferentes tipos de hambre y así recuperar el sentido del banquete colectivo (humano-divino). Por lo tanto, como una primera conclusión deseo reiterar la relevancia que tiene reconocer que la teología, en general, y la teología alimentaria, en particular, se aprende mejor en el proceso mismo de elaborarla y compartirla, en medio de una acción que ya es —de por sí— un híbrido de muchas otras acciones y prácticas. En este contexto, la acción se relaciona íntimamente con la contemplación, al igual que la palabra y el silencio se constituyen el uno al otro.

Un segundo punto que deseo enfatizar es el hecho de que el proceso de escribir este libro me llevó a adentrarme en el mundo de la cocina, en general, y de la preparación del *molli*, en particular. Cocinar tiene que ver con transformar los ingredientes en platillos preparados con el propósito de nutrir y provocar —así se espera— deleite para el cuerpo y el alma. El acto de coci-

nar traduce signos culinarios, como las recetas, las tradiciones y las sustancias, y los presenta en una forma alimentaria transfigurada.¹ La cocina también tiene que ver con crear mezclas alquímicas entre ingredientes, tradiciones, pueblos, tiempo y espacio. La teología es análoga a la cocina en tanto que nos coloca en medio de una compleja mezcla de ingredientes, como tradiciones, doctrinas, creencias, experiencias personales y colectivas de compartir, y el espacio intermedio existente entre la humanidad y Dios. En el capítulo 3, comenté que se trata del espacio de “intermediación” al que William Desmond llama “lo metaxógico”, una noción que reverbera con *El banquete* de Platón, que se desarrolla precisamente en el contexto de un banquete, o más bien de reflexiones sobre la satisfacción de los deseos que se dan en el convivio que sigue al banquete. La teología, como la cocina y la preparación del *molli*, es una escenificación del *metaxu* en el cual Dios y la humanidad fusionan sus deseos sin anular sus diferencias.

Así, la teología —y aquí le llamo “teología alimentaria”— tiene que ver con la mezcla de muchos ingredientes y signos de transformación con el propósito de crear un producto que nutra, el cual se espera pueda también producir deleite. Como la cocina, y como la elaboración del *molli*, la teología debe ser una elaboración refinada, tanto estética como generadora de bienestar colectivo, para que así se pueda pronunciar, de manera genuina, la expresión de gratitud del salmista, “Gusten y vean que bueno es el Señor”.

En tercer lugar, como católico —una forma específica de practicar las doctrinas y las prácticas cristianas— he argumentado que las cuestiones alimentarias se relacionan íntimamente con la Eucaristía. Como comenta Claude Fischler, la vitalidad e intimidad del acto de comer se intensifican con el acto de ser alimentados en la mesa eucarística. La Eucaristía es primordialmente una acción alimentaria vital e íntima: el compartir kenótico de Dios como pan, la humanidad alivia el hambre participando en Dios a través del alimento y la bebida, una reescenificación colectiva de las antiguas narrativas cristianas de la Última Cena de Cristo, una celebración sacramental de gratitud a Dios realizada por una comunidad —el cuerpo de Cristo— reunida en presencia del Espíritu Santo, y así sucesivamente. Desde esta perspectiva “alimentaria”, la Eucaristía es el signo culinario en tanto don por excelencia, ya que es una acción que transfigura el hambre en saciedad y el individualismo en festejo colectivo, y que deifica a la humanidad con toda y la creación a través de escenificar el banquete cósmicodivino. Siendo paradigmática de un signo culinario, la Eucaristía representa múltiples traducciones que van de un signo a otro a tal grado que la ausencia de Cristo se traduce en presencia en los signos comestibles de pan y del vino que significan/simbolizan el cuerpo y la sangre de Cristo, que a su vez significan/simbolizan el cuerpo eclesial.

Aquí, coemergen signo/símbolo y cuerpo, haciendo del significado y de la significación, un acontecimiento doxológico y alimentario.

En este sentido, entonces, la Eucaristía es también intrínsecamente metaxológica, ya que es una representación extática de la intermediación entre Dios y la creación, entre trascendencia e inmanencia, entre palabra y acción, entre deseo y satisfacción, entre eros y ágape, entre uno mismo y el otro. Una reflexión sobre cuestiones alimentarias y la importancia que tienen nos permite ver con claridad la dimensión de la interdependencia existente entre todos los organismos vivos, y así tomar mayor conciencia de lo que sucede, en última instancia, en la representación eucarística, que es la escenificación de miríadas de interdependencias y del *metaxu* (intermediación).

El cuarto y último punto que deseo plantear es que los alimentos y la alimentación describen algo fundamental que se da en la Eucaristía, y la Eucaristía también describe algo fundamental que se da en los alimentos y la alimentación. He argumentado que ponerle atención más acuciosa al mensaje de la Eucaristía nos desafía a reorientar nuestros propios intercambios diarios de lo que Dios nos da, visto como el pan nuestro de todos los días. El banquete eucarístico hace que resulte evidente que los alimentos no deben ser un fetiche, sino que deben ser ofrendados primordialmente para alimentarnos física y espiritualmente. La Eucaristía nos narra la historia de “lo que se está cocinando” por medio de la *cáritas* divina, que es un espléndido banquete que nos invita a manifestar nutrimento auténtico, y así nos permite avanzar hacia ser quien somos llamados a ser.

Alimentar implica ir más allá de uno mismo para responder al hambre del otro, y en este acto crear un espacio de verdadero *convivium* que revela nuevas capas de significado de uno mismo en tanto constituido por el otro. La palabra *convivium* —en español, *convivir*— es la doble noción de vivir con. Significa crear un espacio colectivo común, inaugurado por un gesto de hospitalidad que le ofrece nutrimento al otro.² Al crear un espacio de convivencia, la alimentación escenifica una dinámica de intercambio de dones: consistente en dar, recibir y devolver el don en señal de gratitud, amistad y reciprocación. Si la alimentación hace que todo esto sea posible, con más razón el compartir eucarístico que revela el Ser como intrínsecamente relacional. Se cree en la Eucaristía como *sacrum convivium*: Dios ofrenda hospitalidad transformándose en alimento y coexistiendo con el otro. Esta acción eucarística divina-humana abre un tiempo y un espacio de discipulado en donde ya no haya hambre física ni espiritual.

Cuando veo las liturgias católicas y la vida real de los católicos, me duele reconocer lo lejos que estamos de la visión que plasmo en esta obra. Siento una gran desilusión parecida cuando observo los diarios intercambios de ali-

mento que realizamos, tanto a nivel local como global, incluyendo el trato devastador que le damos a nuestros recursos ecológicos. Sin embargo, también soy consciente que toda acción, y en especial toda acción eucarística, contiene en sí misma una abundancia de significados que va más allá de cualquier cálculo posible. Desde mi fe, creo que el dar de Dios de sí mismo reiteradamente, a pesar de nuestro rechazo e indiferencia, todavía manifiesta una forma de nutrimento, un testimonio de esperanza en la *cáritas* divina que debiera abrazar nuestra vida cotidiana. Puesto que la Eucaristía también narra un banquete escatológico, está eternamente abierta al misterio. La fe nos indica que el nutrimento de Dios es inagotable, que siempre hay más de Dios por degustar.

Reconozco, pues, que esta obra es sólo los prolegómenos a un discurso eucarístico abierto, una plegaria a Dios para que nos ofrezca el pan nuestro de cada día.

NOTAS

1. Claude Fischler, *El (h)omnívoro: el gusto, la cocina y el cuerpo*, traducción al español del original en francés de Mario Merlino (Barcelona: Editorial Anagrama, 1995), p. 11.
2. Deane W. Curtin, "Food/Body/Person", en Deane W. Curtin y Lisa M. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food* (Indianapolis: Indiana University Press, 1992), pp. 3-22; p. 11.
3. Isabel Allende, *Afrodita: cuentos, recetas y otros afrodisíacos*, (Barcelona: Plaza Janés editores, 1997).
4. Deseo agradecer a los profesores Larry Bouchard, Peter Ochs y Vanessa Ochs por sus atinados comentarios sobre los alimentos y las religiones no-cristianas.
5. Donato Alarcón Segovia y Héctor Bourges Rodríguez (eds.), *La alimentación de los mexicanos* (México: El Colegio Nacional, 2002), p. 5. Aunque la nutrición es un territorio que más o menos domina la investigación científica, me pregunto cuál sería el método para clasificar un alimento como adecuado o inadecuado. Otra pregunta sería cuáles son los métodos que se usan para medir qué tan "adecuadas" (o no) son las categorías de lo cuantitativo y la proporcionalidad de los alimentos. Por último, emerge otra pregunta referente a esta clasificación: ¿quienes son los agentes "ideales" para realizar tal clasificación? Ésto muestra la íntima interconexión que existe entre la nutrición y la antropología, la sociología, la teoría cultural y otras ramas de conocimiento.
6. *Ibíd.*, p. 5,
7. Counihan define las expresiones alimentarias (*foodways*) como "las creencias y comportamientos en torno a la producción, la distribución, y el consumo de los alimentos". *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power* (Londres: Routledge, 1999), p. 2.
8. Roland Barthes, "Por una psico-sociología de la alimentación contemporánea", en *Empiria. Revista de Metodología en Ciencias Sociales*. No. 11, enero-junio, 2006, pp. 205-221, p. 215.

9. De la introducción a Counihan y Van Esterik (eds.), *Food and Culture: A Reader* (Londres: Routledge, 1997), p. 2.
10. Massimo Montanari (ed.), *El mundo en la cocina: historia, identidad, intercambios*, traducción al español del original en italiano de Yolanda Daffunchio (Buenos Aires: Paidós, 2003), p. 11.
11. Ver, por ejemplo, su ensayo: “El triángulo culinario”, en B. Pingaud, Luc de Heusch y C. Lévi-Strauss (eds.), *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, traducción al español del original en francés de Mireya Reilly de Fajard (Buenos Aires: Paidós, 1968), pp. 39-57. Ver también C. Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, traducción al español del original en francés de J. Almela, (México: Fondo de Cultura Económica, 1968).
12. Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 6. En este sentido, Douglas busca ir más allá del universalismo de Lévi-Strauss, al señalar no sólo los aspectos sincrónicos de los alimentos, sino también los diacrónicos. Ver, en particular, Mary Douglas, *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (México: Editorial Siglo _{xxi}, 1973); y “Deciphering a Meal”, artículo aparecido en la revista *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, (invierno de 1972), pp. 69-70.

Capítulo 1

1. Para mayor información sobre la Central de Abastos, ver la página web: <www.ficeda.com.mx>.
2. Isak Dinesen, *El festín de Babette*, traducción al español de Francisco Torres Oliver (Madrid: Nórdica Libros, 2007), p. 92. En el capítulo 4, me volveré a referir a *El festín de Babette*.
3. Sobre el tema de la religión y los alimentos, ver en particular, Perry Schmidt-Leukel (ed.), *Die Religionen und das Essen* (Munich: Heinrich Hugendubel, 2000); Charles B. Heiser, Jr., *Seed to Civilization: The Story of Food*, 2a ed. (San Francisco: W. H. Freeman, 1981); Mary Douglas, *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (México: Editorial Siglo XXI, 1973) y *Food in the Social Order: Studies of Food and Festivities in Three American Communities* (Nueva York: Russell Sage Foundation, 1984); Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*, traducción al español del original en francés de J. Almela, (México: Fondo de Cultura Económica, 1968); y Stewart Lee Allen, *In the Devil's Garden: A Sinful History of Forbidden Food* (Edimburgo: Canongate, 2002).
4. Paco Ignacio Taibo I, *Libro de todos los moles* (México: Ediciones B, 2003), p. 51.
5. *Ibíd.*
6. Estas dos historias del *mole* barroco, como creación de Sor Andrea y de Fray Pascual, son tradiciones orales que se han transmitido de una generación a otra a lo largo de los siglos. Aquí tomo primordialmente la versión de Taibo I, *El libro de todos los moles*, *ibíd.* También subrayo que muchas de las narraciones en torno a la creación del mole, como ahora lo conocemos, son muy posteriores al México Colonial, incluyendo la integración del chocolate de la receta actual.
7. *Tener sazón* es poseer un don natural para preparar comida deliciosa; es un toque culinario especial que hace que un platillo resulte extraordinario.
8. Con respecto a San Pascual Bailón, ver, además de Taibo I, el ensayo de Herón Pérez Martínez, “La comida en el refranero mexicano: Un estudio contrastivo”, en Janet Long (ed.), *Conquista y comida: consecuencias del encuentro de dos mundos* (México: UNAM, 2003), pp. 505–28.
9. Gran parte de mi investigación histórica y antropológica sobre los alimentos en México, tanto en tiempos prehispánicos como coloniales, se basa en Long (ed.), *Conquista y comida*, un libro que surgió de un simposio interdisciplinario internacional titulado: “1492: El encuentro de dos comidas”, que se realizó en la ciudad de Puebla, México, en julio de 1992. Ver también: Gustavo Esteva y

Catherine Marielle (eds.), *Sin maíz no hay país* (México: Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, 2003); Jeffrey M. Pilcher, ¡Vivan los tamales! La comida y la construcción de la identidad mexicana (México: Ediciones de la Reina Roja, S.A. de C.V., 2001); y Maximiliano Salinas Campos, *Gracias a Dios que comí: El cristianismo en Iberoamérica y el Caribe, siglos XV-XIX* (México: Ediciones Dabar, 2000).

10. David Carrasco explica que el término *Mesoamérica* fue “dado por los académicos para designar un área geográfica y cultural que abarca las dos terceras partes del territorio sur de México, Guatemala, Belice, El Salvador, y partes de Honduras, Nicaragua, y Costa Rica”. Para un mayor análisis de Mesoamérica en tiempos prehispánicos, ver David Carrasco, *Religions of Mesoamerica: Cosmology and Ceremonial Centers* (San Francisco: Harper, 1990), p. 1. Para otras fuentes sobre Mesoamérica, sobre todo referentes a las perspectivas religiosas, ver Miguel León-Portilla (ed.), *Native Mesoamerican Spirituality* (Nueva York: Paulist Press, 1963); Alfredo López Austin, *Hombre-Dios: religión y política en el mundo náhuatl* (México: Universidad Autónoma de México, 1973); y Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme: Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y calendario antiguo* (México: Editorial Porrúa, 2006).
11. Carole M. Counihan, *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power* (Londres: Routledge, 1999), p. 2.
12. Héctor Bourges Rodríguez, “Alimentos obsequio de México al mundo”, en Donato Alarcón Segovia y Héctor Bourges Rodríguez (eds.), *La alimentación de los mexicanos* (México: El Colegio Nacional, 2002), pp. 97-134: p. 124.
13. *Ibíd.*, p. 125.
14. 14 *Ibíd.*
15. *Ibíd.*, p. 112.
16. *Ibíd.*
17. Para más información sobre la cultura azteca y el imperio de Moctezuma, ver David Carrasco, *Religions of Mesoamerica*. Ver también, David Carrasco, *City of Sacrifice: The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization* (Boston: Beacon Press, 1999).
18. Este testimonio histórico se tomó fundamentalmente de Bernal Díaz del Castillo, quien escribiera *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Esta versión se tomó de Bourges Rodríguez, “Alimentos obsequio de México al mundo”, p. 124.

19. Ver Salinas Campos, *Gracias a Dios que comí*, pp. 7-19.
20. Carrasco, *City of Sacrifice*, p. 168.
21. No toda la cosmovisión de los mexicas se basa en símbolos y prácticas de los alimentos y del acto de comer. Sin embargo, en este libro me concentro en este aspecto simbólico en particular, y espero lograr dar una explicación de la importancia que tienen los alimentos, en general, y el *molli*, en particular, para las prácticas de la cultura mesoamericana. Agradezco esta importante aclaración a la profesora Vanessa Ochs.
22. Carrasco, *City of Sacrifice*, p. 172.
23. Este es el principal razonamiento en el libro de David Carrasco, *City of Sacrifice*, sobre todo en el capítulo 6, “Cosmic Jaws: We Eat the Gods and the Gods Eat Us” (“Fauces cósmicas: comemos a los dioses y los dioses nos comen”), pp. 164-87. Para un razonamiento semejante, ver Christian Duverger, “The Meaning of Sacrifice”, en Ramona Michel, Nadia Naddaff, y Feher Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols. (Nueva York: Zone Books, 1990), vol. 3: pp. 367-85. Con respecto a la noción mexica del cuerpo humano como parte de “un banquete cósmico” o un “paisaje alimentario”, ver Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones entre los nahuas antiguos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984). Por último, para un análisis de las nociones mesoamericanas del cuerpo, sobre todo del cuerpo como nutrimento, ver Sergio Raúl Arroyo, “Elogio del cuerpo”, *Artes de México, Elogio del cuerpo mesoamericano*, No. 69 (2004), pp. 75-7.
24. Para un análisis de los mexicas, y de Tenochtitlan, ver Carrasco, *Religions of Mesoamerica*, y las demás fuentes en la lista que aparece en la nota 10.
25. El náhuatl era el idioma oficial, o “verdadera *lingua franca*” de la cultura mesoamericana, como lo plantea Miguel León-Portilla. Para un análisis de la lengua, cultura y cosmovisión náhuatl, ver Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl*, 9a ed. (México: UNAM, 2001).
26. Taibo I, *El libro de todos los moles*, p. 108. De aquí en adelante usaré el término *molli* en vez de la palabra barroca mole para enfatizar sus raíces culturales y etimológicas originales.
27. En la mitología de los mexica se veneraba al *huexolotl* como deidad, y también se le consideraba como un símbolo de gran nobleza (de ahí el uso de las plumas del guajolote en la corona del emperador mexica). Ver Doris Heyden y Ana María L. Velasco, “Aves van, aves vienen: el guajolote, la gallina y el pato”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, pp. 237-53.
28. Ver, por ejemplo, Esteva y Marielle (eds.), *Sin maíz no hay país*, especialmente pp. 29-55.

29. Para información más detallada sobre las raíces históricas y del simbolismo religioso de los chiles, ver Patricia Van Rhijn (ed.), *La cocina del chile* (México: Planeta, 2003). Para información sobre el chocolate, ver Martín González de la Vara, “Origen y virtudes del chocolate”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, pp. 291-308. Para información sobre los frijoles, ver Lawrence Kaplan y Lucille N. Kaplan, “Leguminosas alimenticias del grano: su origen en el Nuevo Mundo, su adopción en el Viejo”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, pp. 183-98. Sobre el maíz, ver Esteva y Marielle (eds.), *Sin maíz no hay país*, y Pilcher, ¡Vivan los tamales!
30. Enrique Dussel argumenta que lo que sucedió con la llegada de los españoles al continente americano no fue un “descubrimiento”, como se le ha entendido comúnmente, sino que —por el arrasamiento sistemático de las costumbres, de los sistemas de creencia e incluso de las vidas de los habitantes de estas tierras— se le puede considerar más bien como un “encubrimiento”. Ver Enrique Dussel, *1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, Conferencias de Frankfurt, octubre de 1991, Colección Académica, No. Uno, (La Paz, Bolivia: Plural editores, Centro de Información para el Desarrollo, CID, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1994).
31. Los primeros exploradores europeos que llegaron al continenteamericano se equivocaron al creer que habían llegado a tierras indo-asiáticas, y —por ende— llamaron “indios” a los habitantes de estas tierras.
32. José N. Iturriaga, “Los alimentos cotidianos del mexicano o de tacos, tamales y tortas: mestizaje y recreación”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, pp. 397-407: p. 399.
33. Xavier Domingo, “La cocina precolombina en España”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, pp. 17-28.
34. Xavier Domingo menciona los siguientes productos y especias que conforman el sabor medieval: “la albahaca, la canela, el cardamomo, el culandro, el clavo de olor, el comino, el tomillo, el hinojo, la galanga, el jengibre, el hisopo, el perejil, la hierba luisa, el romero, la menta, la mostaza, la nuez moscada, el orégano, la pimienta negra y la blanca, la ruda, el azafrán y la salvia”. *Ibid.*, p. 25.
35. Para un análisis de la influencia culinaria islámica sobre la cocina española, ver Antonio Riera-Melis, “El Mediterráneo, crisol de tradiciones alimentarias: El legado islámico en la cocina medieval catalana”, en Massimo Montanari (ed.), *El mundo en la cocina: historia, identidad, intercambios*, traducción al español del original en italiano de Yolanda Daffunchio (Barcelona: Paidós, 2003), pp. 19-50. Riera-Melis analiza cinco productos principales que introdujeron los árabes a España: azúcar de caña, arroz, cítricos, berenjena, y espinaca. Estos productos posteriormente se introdujeron al continente americano, y también influyeron sobre los hábitos alimenticios de los habitantes del Nuevo Mundo, de los que

emergiera y se desarrollara la cocina mexicana. Sobre la influencia de las tradiciones culinarias islámicas en la cocina española, ver también Salinas Campos, *Gracias a Dios que comí*, especialmente pp. 86-117.

36. “Este gusto por las especias exóticas, uno de los motivos del viaje de Colón, se prolongó durante muchos años y caracterizó la cocina española del tiempo de la Casa de los Austria. Eran sabores que costaban mucho dinero y abaratar su precio, importando las especias por rutas más cortas y al mismo tiempo acabar con la dependencia de los comerciantes de las ciudades-repúblicas italianas, de los turcos y de los portugueses, entró en línea de cuenta, sin duda, a la hora de financiar el viaje de Cristóbal Colón”. Xavier Domingo, “La cocina precolombina en España”. El argumento de Domingo está en resonancia con los razonamientos de Long (ed.), *Conquista y comida*.
37. George Armelagos, “Cultura y contacto: el choque de dos cocinas mundiales”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, pp. 105-29; p. 108.
38. Para un análisis y un índice de los productos alimenticios que viajaron del continente americano al resto del mundo, ver Héctor Bourges Rodríguez, “Alimentos obsequio de México al mundo”, en Long (ed.), *Conquista y comida*, contiene una serie de ensayos que exploran este aspecto de los productos alimenticios nativos y su influencia en la cocina de diferentes culturas del mundo.
39. Para un estudio de la historia de la resistencia mexicana a la colonización a través de los hábitos alimenticios y dietéticos, ver especialmente Esteva y Marielle (eds.), *Sin maíz no hay país*, Pilcher, ¡Vivan los tamales!, y Salinas Campos, *Gracias a Dios que comí*.
40. Para un estudio del desarrollo histórico de la cocina en México, ver Margarita de Orellana (ed.), Artes de México, *Los espacios de la cocina mexicana*, 36 (1997), 88 pp.
41. Sobre el control del espacio por medio del poder colonial, ver, por ejemplo, Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, 2a ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003).
42. El control patriarcal del espacio y el confinamiento de las mujeres al ámbito de la cocina ya estaban de por sí firmemente establecidos en la historia del cristianismo. Por ejemplo, Caroline Walker Bynum plantea que durante el medievo, las mujeres (particularmente las religiosas) tenían una relación compleja con los alimentos y a veces mostraban comportamientos alimentarios excéntricos. Muchas de sus experiencias místicas eran intensamente somáticas y estaban íntimamente relacionadas con los alimentos y la Eucaristía. Walker Bynum explica que esta relación somática con los alimentos (banquetes y ayunos) era —de hecho— una forma de empoderarse en un contexto de marginación. Ver Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987).

43. Gran parte de estas reflexiones sobre Sor Juana Inés de la Cruz y su relación con la cocina y el acto de cocinar en una sociedad patriarcal fueron tomadas de Angelo Morino, *El libro de cocina de Sor Juana Inés de la Cruz*, traducción del original en italiano al español de Juan Pablo Roa (México: Editorial Norma, 2001).
44. Para un análisis biográfico y textual de Sor Juana, ver Sandra Lorenzano (ed.), *Aproximaciones a Sor Juana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2005).
45. “¿Qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupericio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito”. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas* (México: Porrúa, 1997), pp. 838-9.
46. Roberto Goizueta, “The Symbolic Realism of U.S. Latino/a PopularCatholicism”, *Theological Studies*, 65/2 (junio de 2004), pp. 225-74.
47. Ada María Isasi-Díaz, “Burlando al Opressor. Mocking/Tricking the Oppressor: *Dreams and Hopes of Hispanas/Latinas and Mujeristas*,” *Theological Studies*, 65/2 (junio de 2004), pp. 340-63: p. 346. Existe, por supuesto, la posibilidad de hacer una lectura de los acontecimientos en la vida de Sor Juana que atribuya demasiada importancia a la liberación y al empoderamiento. Como me señalará Vanessa Ochs, pudo haber sido lo contrario. En la vida de Sor Juana hay, sin embargo, elementos de lo que Isasi-Díaz llama “burlas al opresor”, que se podrían interpretar como una reacción a la marginación: se viste de hombre para poder ir a la escuela, escribe sobre temas relacionados con los alimentos y tiene un gran respeto por la cocina. ¿En qué medida son las acciones de Sor Juana ejemplo de empoderamiento? Se podría responder a esta pregunta desde diferentes ángulos. Personalmente, me inclino hacia una lectura más positiva, ya que las expresiones alimentarias logran sobrevivir a pesar de la colonización (que aquí se expresó como el arrasamiento de la cultura y de los valores), como sucedió con la cocina prehispánica. La lectura que propongo, siguiendo a Isasi-Díaz, no socava el aspecto del sufrimiento y la lucha, ya sea en la vida de Sor Juana misma o en la supervivencia del *molli*.
48. Debido a que esta perspectiva es parcial y limitada, doy por sentado que no todos los católicos ni demás cristianos necesariamente estarán de acuerdo con la forma en que priorizo los elementos en esta tradición religiosa específica. Si este es el caso con aquellos que pertenecen a la tradición católica o a tradiciones cristianas más amplias, imagino que el desacuerdo con mi punto de vista podría ser aún mayor entre quienes pertenecen a otras tradiciones religiosas. Reitero que ésta es exclusivamente mi experiencia y perspectiva personales, y no una generalización. Esto también se aplica a lo que digo sobre la teología (alimentaria) en el resto del libro.
49. Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, tomado de la página web: <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html>.

50. Ward pasa a describir el discurso como: “ese acto de expresión que tiene una intención o un significado y, por lo tanto, es de inmediato captado en los procesos receptivos de la traducción y de la interpretación. El discurso *como acto de expresión* se vuelve inseparable de las prácticas, y las prácticas se vuelven inseparables de la hermenéutica” (énfasis en el original). Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 6.
51. Este libro ve tres aspectos principales de los signos nutrientes de Dios. El capítulo 2 explora el aspecto de la fenomenología y los constructos del conocimiento a través de los cuales Dios y la humanidad cocrean signos. El capítulo 3 explora una de las dimensiones ontológicas de los signos nutrientes de Dios, específicamente el perplejo signo del Ser. El capítulo 4 ve cómo los signos nutrientes de Dios (como el maná) le dan forma a un cuerpo político. Para un estudio de cómo la teología depende de los signos nutrientes de Dios que proporcione una alternativa a las teorías nihilistas postmodernas de sentido y significación, ver Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).
52. Ver, por ejemplo, Oliver Davies y Denys Turner (eds.), *Silence and the Word: Negative Theology and Incarnation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
53. “Producción” y “creación” son nociones diferentes. En general, se podría decir que, mientras que la “producción” requiere de una destreza técnica y muchas veces se le entiende como algo mecánico, la “creación” implica un mayor involucramiento personal y, por lo general, se le relaciona íntimamente con la estética y —en la tradición cristiana— con la creatividad de la divinidad. Graham Ward señala que tanto la “producción” como la “creación” se basan en la noción de *poiesis*, una acción creativa, entendida también por el cristianismo como “el poder para crear de nuevo, para transformar; anuncia una producción, mas no una reproducción irreflexiva” (Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, p. 8). Ward se pronuncia por la preferencia de Robert Miner de la forma cristiana de entender la *poiesis* como “crear” más que como “producir”. Una de las razones principales de esta preferencia tiene que ver con la interpretación teológica de la creatividad, como análoga a la creación divina, mientras que se considera que la producción se relaciona con una manufactura técnica, mecánica, e incluso irreflexiva. Desde una perspectiva mexicana, entiendo la noción de “producción” de manera más positiva que Ward y Miner. La palabra producción es análoga a la producción *artesanal*, que está en resonancia con la producción de objetos de arte. Desde la época prehispánica, a los *artesanos* se les respetaba por su desarrollado don para crear objetos que eran reflejo de su involucramiento personal, su profunda sensibilidad, e incluso su gran pasión. Esta forma de entender la producción es menos occidental (que la de Ward o Miner) y es más bien una forma sincrética europea que hereda la perspectiva prehispánica de la producción artesanal como conocimiento cósmico orgánico (y, por ende, implícitamente sagrado), que de manera intrínseca es corpórea. Para una

investigación de temas relacionados con el cuerpo, la producción artesanal, y la cosmovisión, ver Alberto Ruy Sánchez, “El turno de otra experiencia estética”, en *Artes de México, Elogio del cuerpo mesoamericano*, 69 (2004), 92 pp.

54. Por ejemplo, aquellos que han pasado por el proceso de prepararse para sus estudios de doctorado conocen bien lo doloroso que puede ser esta empresa (sobre todo los que están casados y tienen hijos). Para un fraile dominico, no se considera el llegar a ser teólogo como meramente un logro individual, sino más bien una tarea comunitaria con el propósito de servir a la Iglesia y al mundo más amplio. Algunos teólogos han llegado a sufrir fuertes críticas, encarcelamiento, tortura, e incluso la muerte debido a las implicaciones políticas y sociales de sus pronunciamientos teológicos (viene a colación el recuerdo del obispo Romero en Centroamérica, quien finalmente fuese asesinado por las implicaciones políticas de su predicación). En la academia teológica, predominantemente dominada por hombres, las teólogas pueden dar testimonio del ostracismo de esta experiencia.
55. Las teorías, como las de Descartes, [que] conciben el cuerpo como un apéndice externo a la mente, y que ven su papel en la indagación como el de meramente proporcionar un conjunto de datos sensoriales (relativamente confiables) en base a los cuales el razonamiento opera para producir objetos de conocimiento. Cultivar y preparar alimentos, no obstante, son contraejemplos importantes de esta perspectiva; son actividades en las cuales las percepciones corporales van más allá de la lectura de mediciones que deben ser inspeccionadas por la razón. El conocimiento involucrado en la elaboración de un pastel está ‘contenido’ no sólo ‘en la cabeza’, sino también en las manos, las muñecas, los ojos y la nariz. La frase ‘conocimiento corporal’ no es una mera metáfora. Es un reconocimiento del hecho de que *conozco* literalmente con el cuerpo, de que yo, ‘en tanto’ mis manos, sé cuando la masa del pan ha sido amasada en suficiente medida, y yo, ‘en tanto’ mi nariz, sé cuando la tarta está lista”. Lisa M. Heldke, “Foodmaking as a Thoughtful Practice”, en Deane W. Curtin y Lisa M. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), pp. 203–29: p. 218.
56. En el siguiente capítulo, exploro cómo los sentidos, sobre todo aquellos sentidos más cercanos al acto de comer, como el olfato, el tacto, y el gusto, muestran esta compleja realidad de la encarnación y la conectividad con el mundo. Para un análisis de los sentidos, en general, y del sentido del gusto, en particular, ver Carolyn Korsmeyer, *Making Sense of Taste: Food and Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999). El capítulo 4 también reflexiona sobre la dimensión política del cuerpo.
57. George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (Nueva York: Basic Books, 1999).

58. Michel Henry, *Encarnación: una filosofía de la carne*, traducción al español del original en francés de Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001), p. 159.
59. En el capítulo 3 exploro esta ontología relacional y su conexión íntima con el alimento.
60. Este análisis de la relación entre cuerpo y cultura se inspira en la noción de “cultura” de Graham Ward, articulada como “una visión simbólica del mundo, incorporada, reproducida y modificada a través de prácticas sociales específicas”. Aunque Ward no se refiere aquí —en particular— a la relación entre cuerpo y cultura, a mí personalmente me parece que no están aislados entre sí. De ahí el aspecto del sincretismo o mestizaje que comparten, ya que —como el *molli*— no son monolíticos, sino “polifónicos, híbridos, y fragmentarios, que siempre se están componiendo y recomponiendo”. Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice*, pp. 5-6.
61. En el capítulo 2 profundizo en el tema de la *poiesis*.
62. Para una reflexión sobre cómo esta violenta política de exclusión de los “cuerpos imperfectos” de hecho hace eco de los propósitos colonizadores de los misioneros cristianos, ver Sharon Betcher, “Monstrosities, Miracles, and Mission: Religion and the Politics of Disablement,” en Catherine Keller, Michael Nausner, y Mayra Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (St. Louis, MO: Chalice Press, 2004). Deseo agradecer a Mayra Rivera, quien generosamente me dio una copia de este libro.
63. Ver, por ejemplo, Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress Press, 2003). Smith sostiene de manera atinada que la Eucaristía no existe en su propia “pureza”, sino que es más bien un sincretismo, un constructo híbrido compuesto por muchas tradiciones y narrativas (como la judía, la grecorromana, y, posteriormente, la Patrística, la medieval, etcétera). Debo añadir que la Eucaristía sigue siendo reconfigurada por la historia, las culturas, y las comunidades; simultáneamente, el dinamismo de la Eucaristía también sigue configurando o “haciendo” a la Iglesia. Ver también Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue* (Edimburgo: T&T Clark, 1993).
64. No hay aquí espacio para discutir la relación entre cuerpo y alma. En la tradición católica, es muy importante esta relación no-dualista: de hecho sirve como una re-intensificación y una celebración del cuerpo, lo material, y así se puede volver una base sólida de la teología sacramental.
65. Para un análisis del acto de compartir la mesa en el Nuevo Testamento, ver Rafael Aguirre, *La mesa compartida: estudios del NT desde las ciencias sociales* (Bilbao: Sal Terrae, 1994), y también Xabier Pikaza, *Pan, casa, palabra: la iglesia en Marcos* (Salamanca: Sígueme, 1998).

66. Ver Ricardo López, y Daniel Landgrave (eds.), *Pan para todos: estudios en torno a la Eucaristía* (México: Universidad Pontificia de México, 2004). Ver también Ricardo R. López, *Comer, beber, alegrarse: estudios bíblicos en honor a Raúl Duarte Castillo* (México: Universidad Pontificia de México, 2004).
67. Ver Éloi Leclerc, *El maestro del deseo: una lectura del evangelio de Juan*, traducción del original en francés de Javier Sánchez (Madrid: PPC Editorial y Distribuidora SA, 1997).
68. Frei Betto, “Zero Hunger: An Ethical–Political Project,” *Concilium*, 2 (2005), pp. 11–23; p. 12.
69. Estoy de acuerdo con Frei Betto que para resolver el problema del hambre, no se trata de tan sólo darles alimentos a los que pasan hambre o de hacer donaciones, sino que exige un enfoque más holístico que apunte hacia un cambio estructural. Ver *ibíd.*, p. 13.
70. “En primer lugar, el pensamiento feminista negro promueve un viraje paradigmático fundamental en nuestra forma de pensar sobre las relaciones de poder injustas. Al abarcar un paradigma de opresiones raciales, de clase, de género, de sexualidad, y nacionales que se intersectan entre sí, así como de las acciones individuales y colectivas de las mujeres negras, el pensamiento feminista negro reconceptualiza las relaciones sociales de dominación y resistencia. En segundo lugar, el pensamiento feminista negro entabla debates epistemológicos continuos sobre las dinámicas de poder subyacentes a lo que se considera conocimiento. El ofrecerles a las mujeres negras de los Estados Unidos conocimientos nuevos sobre sus propias experiencias puede empoderarlas. Sin embargo, el activar las epistemologías que critican el conocimiento predominante y que nos permite definir nuestras propias realidades *en nuestros propios términos* tiene implicaciones mucho mayores”. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, 2a ed. (Nueva York: Routledge, 2000), pp. 273–4 (énfasis en el original).
71. Citado en Betto, “Zero Hunger”, p. 11.
72. La advertencia contenida en este enunciado se refiere a la homogenización más que a la noción de la *nouvelle cuisine* como tal. Sin lugar a dudas, el *molli* se recreó y se recrea de manera continua. Así también la teología. En este sentido, tanto el *molli* como la teología están siempre abiertos a lo nuevo. Así, la noción de la *nouvelle cuisine* se podría aplicar a ambas. No estoy defendiendo el retorno a un “origen” perdido. Deseo sugerir que la teología alimentaria, al igual que el *molli*, no tiene que ver con homogenizar o con volverse una entidad monolítica, sino en vez con ser polifónico, heterogéneo: con permitir la diferencia y los contrastes, la ambigüedad y la perplejidad.

73. Ver John Milbank, "Against the Resignations of the Age", en Francis P. McHugh y Samuel M. Natale (eds.), *Things Old and New: Catholic Social Teaching Revisited* (Lanham, MD: University Press of America, 1993).
74. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 179.
75. En términos muy generales, esta es la tesis central del libro de L. Shannon Jung, *Food for Life: The Spirituality and Ethics of Eating* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).
76. Ver, por ejemplo, *Las religiones y la comida*, Perry Schmidt Leukel (ed.), traducción del original en alemán al español de Luís Miralles de Imperial Lobet (Barcelona: Editorial Ariel, 2002).
77. Para profundizar en el tema de ecología, religión, y género, ver Ivone Gebara, *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid: Editorial Trotta, 2000).
78. Ver, por ejemplo, los planteamientos de Catherine Keller en su ensayo, "The Love of Postcolonialism: Theology and the Interstices of Empire," en Keller, Nausner, y Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies*.
79. Tomé el término "eros cognitivo" de la introducción de Philip Blond al libro que el mismo edita, *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (Londres: Routledge, 1998).

Capítulo 2

1. Desarrollé algunos aspectos de este capítulo en mi ensayo: “Nahrung für das Denken. Gott: Banquete de los sentidos - Festmahl für die Sinne,” *Wort und Antwort* (abril/junio de 2002), pp. 64-9.
2. Laura Esquivel, *Como agua para chocolate: Novela de entregas mensuales con recetas, amores y remedios caseros*, (México: Editorial Planeta, 2007), p. 73.
3. *Ibíd.*, p. 74.
4. Ver *Latin-English, English-Latin Dictionary* de Cassell, 26a edición. (Londres, 1952), p. 501.
5. Para una breve reflexión sobre Sor Juana Inés de la Cruz, ver el capítulo 1.
6. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras Completas* (México: Porrúa, 1997), pp. 838-9
7. Existe una amplia bibliografía sobre el tema del cuerpo. Para una importante antología que también incluye una extensa bibliografía sobre el cuerpo, ver Ramona Michel, Nadia Naddaff, y Feher Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Human Body*, 3 vols. (Nueva York: Zone Books, 1989). Para una antología más reciente de pensadores actuales, ver Juliet Flower MacCannell y Laura Zakarin (eds.), *Thinking Bodies* (Stanford: Stanford University Press, 1994).
8. No soy el único en sustentar esta perspectiva; ver, por ejemplo, Carolyn Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía* (Barcelona: Paidós, 2002); Elizabeth Telfer, *Food for Thought: Thinking Food* (Nueva York: Routledge); Carole Counihan, *The Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power* (Nueva York: Routledge, 1999); *Food and Culture: A Reader* (Nueva York: Routledge, 1997); L. Shannon Jung, *Food for Life: The Spirituality and Ethics of Eating* (Minneapolis: Fortress Press, 2004).
9. En el siguiente capítulo, defenderé la simultaneidad de lo erótico y de lo agapéico, mostrando cómo cada uno se constituye recíprocamente sin nulificar o derrotar al otro. Esta perspectiva de la relación entre lo erótico y lo agapéico se inspira fundamentalmente en William Desmond, *Being and the Between* (Nueva York: State University of New York Press, 1995). Sin embargo, mientras que en la versión de Desmond, lo agapéico es una última etapa más allá de lo erótico, en mi versión, lo agapéico no excluye lo erótico, sino que lo reintegra. Es principalmente por esta razón que estoy usando aquí el término erótico/agapéico.
10. Oliver Davies, *The Creativity of God: World, Eucharist, Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 152.

11. Esquivel, *Como agua para chocolate*, p. 13.
12. *Ibíd.*, p. 14.
13. *Ibíd.*, p. 14.
14. *Ibíd.*, p. 14.
15. Counihan, *The Anthropology of Food and Body*, p. 23.
16. *Ibíd.*
17. Esquivel, *Como agua para chocolate*, p. 44.
18. Desde que nació Tita, Nacha —la cocinera de la familia— se encargó de enseñarle todo lo que sabía de cocina. *Ibíd.*, p. 53.
19. *Ibíd.*, p. 55.
20. *Ibíd.*, p. 55.
21. Los últimos pasos de la receta dicen: “Ya que se tienen los pétalos deshojados se muelen en el molcajete junto con el anís. Por separado, las castañas se ponen a dorar en el comal, se descascaran y se cuecen en agua. Después, se hacen puré. Los ajos se pican finamente y se doran en mantequilla; cuando están acitrionados, se les agregan el puré de castañas, la pitahaya molida, la miel, los pétalos de rosa, y sal al gusto. Para que espese un poco la salsa, se le pueden añadir dos cucharaditas de fécula de maíz. Por último, se pasa por un tamiz y se le agregan sólo dos gotas de esencia de rosas, no más, pues se corre el peligro de que quede muy olorosa y pasada de sabor. En cuanto está sazonada se retira del fuego. Las codornices sólo se sumergen durante diez minutos en esta salsa para que se impregnen de sabor y se sacan”. *Ibíd.*, p. 57.
22. *Ibíd.*, p. 53.
23. *Ibíd.*, p. 48.
24. *Ibíd.*, p. 53. La historia también narra como Gertrudis (la otra hermana de Tita) se excita con la comida. La invaden sensaciones intolerables de ardor que la llevan a darse un regaderazo para calmar el ardor erótico. Como no se le quita el ardor, Gertrudis sale corriendo desnuda por los campos y la levanta un revolucionario a caballo que llega a ella guiado por el olor de pétalos de rosa que exuda su cuerpo.
25. Roland Barthes, “Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption,” en *Food and Culture: A Reader*, p. 21. Existe traducción al español

- de Lucía Torres Salmerón y Luis Enrique Alonso: “Por una psico-sociología de la alimentación contemporánea”, en *Empiria, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, No. 11, enero-junio 2006, pp. 205-221.
26. Voy a usar las palabras “conocimiento” y “cognición” como términos intercambiables, aunque su significado, de hecho, sea distinto. La cognición es el proceso de adquirir conocimientos y entendimiento (este proceso integra experiencias tanto racionales como sensuales). El conocimiento es el contenido de ese entendimiento, y es también el acto de llegar a ese entendimiento.
 27. Esquivel, *Como agua para chocolate*, p. 56.
 28. Lisa M. Heldke, “Foodmaking as a Thoughtful Practice”, en Deane W. Curtin y Lisa M. Heldke (eds.), *Cooking, Eating, Thinking: Transformative Philosophies of Food* (Bloomington: Indiana University Press, 1992), p. 218.
 29. “Las teorías como las de Descartes, conciben el cuerpo como un apéndice externo de la mente, cuya función en la indagación es tan sólo proporcionar un conjunto de datos sensoriales (relativamente confiables) en base al cual opera mi capacidad de razonar para producir objetos de conocimiento”. *Ibíd.*
 30. *Ibíd.*, p. 222.
 31. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, (Barcelona: Paidós, 2002).
 32. Posteriormente explicaré cómo es que Santo Tomás de Aquino revierte esta jerarquía y le concede un papel privilegiado al sentido del gusto en la construcción del significado, particularmente después de conjeturar sobre la experiencia de degustar e ingerir escenificado en la celebración de la Eucaristía.
 33. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, p. 18 y p. 19.
 34. Esta perspectiva del distanciamiento, no obstante, no está presente en la interpretación de Platón de la relación entre el conocimiento y los sentidos. Agradezco a Catherine Pickstock por haberme hecho este señalamiento.
 35. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, p. 68 (énfasis en el original).
 36. *Ibíd.*, p. 3.
 37. Las citas de Kant vienen de *Ibíd.*, p. 57.

38. Ver, por ejemplo, S. Ewen, *All Consuming Images: The Politics of Style in Contemporary Culture* (Nueva York: Basic Books, 1988); Rachel Bouldy, *Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing, and Zola* (Nueva York: Methuen, 1985); Constance Classen, *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and Across Cultures* (Nueva York: Routledge, 1993).
39. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, p. 71.
40. *Ibíd.*, p. 95.
41. Éstos son dos de los ejemplos que da Korsmeyer (*Ibíd.*, p. 97).
42. *Ibíd.*, p. 89.
43. Ver, por ejemplo, Jack Goody, *Cooking, Cuisine and Class* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).
44. Vale mencionar que la política también juega un papel importante en la construcción de significado. En el capítulo 4, desarrollo más profundamente este aspecto de la política alimentaria. Para una reflexión sobre las regulaciones políticas de los sentidos, ver especialmente: “The Odor of the Other: Olfactory Codes and Cultural Categories”, en Classen, *Worlds of Sense*.
45. Aquí Korsmeyer fundamentalmente basa sus argumentos en *Languages of Art* de Nelson Goodman (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1968), y en *Ways of Worldmaking* del mismo autor (Indianapolis: Hackett, 1978).
46. Korsmeyer básicamente tiene en mente el trabajo de Lévi Strauss sobre lo “crudo” y lo “cocido” que lee los opuestos binarios como si fueran “isomórficos con otros binarios (como naturaleza–cultura y masculino–femenino), que juntos iluminan los mitos y las prácticas sociales de sociedades ampliamente divergentes”. Sin embargo, Korsmeyer no tarda en hacer notar que esta perspectiva ha sido criticada por antropólogos, incluyendo Mary Douglas, “por imponer una estructura de análisis demasiado rígida a los fenómenos en cuestión”. Ésta es tan sólo una ilustración de cómo los alimentos ejemplifican algo que no está tan alejado de la construcción cultural del significado. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, p. 129.
47. Korsmeyer cita a Mary Douglas: “Cada comida carga parte del significado de las otras comidas; cada comida es un acontecimiento social estructurado que estructura a otros a su propia imagen. El límite superior de su significado lo establece el rango incorporado en el miembro más importante de su serie. El reconocimiento que permite que se clasifique y califique cada miembro con los demás, depende de la estructura que comparten en común. La energía cognitiva que exige que una comida parezca una comida

y no una bebida, realiza —en el medio culinario— el mismo ejercicio que realiza en el lenguaje. Primero, distingue el orden, le coloca límites y lo separa del desorden. Segundo, usa la economía en los medios de expresión a través de permitir tan sólo un número limitado de estructuras. Tercero, le impone una escala de rangos a la repetición de estructuras. Cuarto, las analogías formales repetidas multiplican los significados que cargan cualquiera de ellos por el poder de los más que tienen un mayor peso”. Mary Douglas, “Deciphering a Meal,” *Daedalus* (invierno de 1972), pp. 69-70, citado en Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, pp. 130-1.

48. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, p. 132.
49. Para sus ejemplos de la Eucaristía, Korsmeyer se basa principalmente en Louis Marin, *Food for Thought*, traducción del original en francés al inglés de Mette Hjort (Baltimore: John Hopkins University Press, 1989). Para su ejemplo de la ceremonia del té, usa D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1970).
50. Se trata de todo un género fascinante que ilustra cómo se construyen los alimentos, los estilos literarios, las perspectivas sobre los alimentos, las cosmovisiones relacionadas con el acto de comer y las reglas sociales, etcétera. Ver, por ejemplo, Goody, *Cooking, Cuisine, and Class*.
51. Con respecto a las formas alternativas de conocimiento que son más “prácticas” e incluyen pocos elementos verbales o de alfabetismo (o ninguno), ver Walter D. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, 2ª. ed. (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003). La investigación de Mignolo resulta útil para una crítica de la noción “eurocéntrica” del conocimiento (una forma de colonización), que no sólo valora la capacidad de verbalizar / la capacidad de leer y escribir por encima de prácticas no-verbales, sino que también usa sus propias categorías epistemológicas y lingüísticas como estrategias de control, de gobierno y de colonización, que a menudo erradican “otras” prácticas con violencia.
52. Graham Ward, *Christ and Culture* (Oxford: Blackwell, 2005), p. 95.
53. Korsmeyer, *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, p. 10.
54. Esquivel, *Como agua para chocolate*, p. 14
55. George Lakoff y Mark Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (Nueva York: Basic Books, 1999), p. 93.
56. *Ibid.*, p. 93.

57. Classen, *Worlds of Sense*, p. 75.
58. Ver en particular, Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, traducción del original en francés al español de José Escudé (Barcelona: Seix Barral, 1966).
59. Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), pp. 7-8. Sin embargo, a diferencia de Ward, no ignoro la noción de producción o “crafting” en esta forma de entender la poiesis. Sobre este tema, ver el capítulo 1, en especial la nota de pie de página 53.
60. Aunque el argumento central de Korsmeyer en su libro *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía* es no reivindicar el gusto / los alimentos / la cocina como una forma de arte, promueve intensamente otorgarle más atención a la dimensión estética del sabor como una forma importante de cognición humana. Para un planteamiento más directo a favor de considerar los alimentos como una forma de arte (aunque sea “menor” más que “mayor”), ver Elizabeth Telfer, *Food for Thought: Philosophy and Food* (Londres: Routledge, 1996). Por último, para un desarrollo histórico de la cocina como un arte culinario, ver Massimo Montanari (ed.), *El mundo en la cocina: historia, identidad, intercambios*, traducción del original en italiano al español de Yolanda Daffunchio (Barcelona: Paidós, 2003).
61. Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 30.
62. Para un argumento positivo y teológico similar para construir la verdad como una manifestación de la participación en la creatividad de Dios, ver Robert Miner, *Truth in the Making: Creative Knowledge in Theology and Philosophy* (Londres: Routledge, 2004). Ver también Davies, *The Creativity of God*.
63. Thomas Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, traducción al inglés de Kenelm Foster, OP, y Silvester Humphries, OP (Notre Dame, IN: Dumb Ox Books, 1994), p. 245, citado en Ward, *Christ and Culture*, p. 103. También es importante observar que la epistemología de Santo Tomás de Aquino integra una teología de la “gracia”, aquello que suscita en la naturaleza el impulso de desear una visión beatífica, por lo que el conocimiento también se escenifica a través de una “gramática” de la gracia y no por medio de simples abstracciones lógicas o racionales. Sobre esta relación entre la gracia, el conocimiento y el lenguaje, ver Jeffrey Stout y Robert MacSwain (eds.), *Grammar and Grace: Reformulations of Aquinas and Wittgenstein* (Londres: SCM Press, 2004).
64. Se podría argumentar que no todos los apetitos son “eróticos”. Sin embargo, en este texto, en particular, del platillo que Tita le da a Pedro, pareciera

que hay una correspondencia entre el apetito por los alimentos y el apetito por el amante. Los dos apetitos se encuentran en este deseo erótico. En esta sección, se explora la noción que argumenta que el deseo es apetito erótico.

65. Octavio Paz, "Eroticism and Gastrosophy," *Daedalus* (otoño de 1972), pp. 67-85. Esta sección sobre Octavio Paz y el deseo eucarístico es una versión editada y expandida de un trabajo anterior titulado: "Divine Alimentation: Gastroeroticism and Eucharistic Desire," *Concilium*, 2 (2005), pp. 14-25.
66. Paz, "Eroticism and Gastrosophy," p. 74.
67. *Ibid.*, p. 75.
68. Para una reflexión sobre el papel crucial de la música (la armonía, la polifonía, el ritmo, el sonido, el silencio, etcétera) en el discurso teológico en la tradición agustiniana, ver Catherine Pickstock, "Music: Soul, City, and the Cosmos After Augustine," en John Milbank, Catherine Pickstock, y Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (Londres: Routledge, 1999), pp. 243-77. En una nota similar sobre *De Musica* de San Agustín, John Milbank reflexiona sobre la compleja interacción entre la "totalidad" y la "unidad", que arroja luz sobre nuestra discusión anterior sobre el *molli* mexicano y el sabor eucarístico: "Por lo tanto, no sólo hay un paralelismo estructural entre el 'todo' y la unidad; además, el 'todo', en cierto sentido, está presente dentro de la unidad, ya que la unidad existe en una posición plenamente definida por el desenvolvimiento de una secuencia infinita": *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), p. 405 (énfasis en el original).
69. La palabra *geusis* del griego, se latinizó en *gustus*, y posteriormente se transformó en la palabra gusto en el español.
70. Graham Ward, "The Church as the Erotic Community," en L.Boeve y L. Leijssen (eds.), *Sacramental Presence in a Postmodern Context* (Leuven: Leuven University Press, 2001), pp. 192-3.
71. Estoy consciente de que hay elementos de sincretismo en el hecho de agregar conceptos y gramáticas prehispánicas a la Eucaristía cristiana. Sin embargo, en la Eucaristía misma ya hay elementos sincréticos de los banquetes romanos y griegos, y de las comidas religiosas de los judíos. Ver, por ejemplo, Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
72. En el siguiente capítulo, voy a ampliar estos temas de la Trinidad, ágape/eros, y la creación. Para una reflexión sobre la Trinidad como comunión y sus implicaciones socio-políticas, ver Leonardo Boff, *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, (Bogotá: Paulinas, 1992).

73. Aquinas, *Commentary on Aristotle's De Anima*, pp. 152-3, citado en Ward, *Christ and Culture*, p. 101.
74. Estoy usando aquí un lenguaje alegórico y analógico. No se trata de una descripción literal, ya que no es posible tocar/degustar a Dios directamente, por ser incorpóreo. No obstante, la Encarnación, en general, y la Eucaristía, en particular, permiten que sea una analogía confiable.
75. Ver Jane S. Webster, *Ingesting Jesus: Eating and Drinking in the Gospel of John* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
76. Ver, por ejemplo, el estudio de Caroline Walker Bynum sobre la experiencia mística de las mujeres del medioevo y su experiencia espiritual intensamente somática íntimamente conectada con la Eucaristía y las prácticas de ayunar y festejar: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987).
77. Esta lectura particular de Santo Tomás de Aquino, que ve el sentido del gusto como una pre-gustación de la visión beatífica y de la deificación, se inspira en John Milbank y Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (Londres: Routledge, 2001); ver especialmente el capítulo 3, "Truth and Touch".
78. En el siguiente capítulo, ahondaré en esta dimensión ontológica. Tan sólo por motivos heurísticos, separo la epistemología de la ontología. En realidad, se constituyen entre sí, al igual que la razón y la fe se informan y configuran entre sí.
79. Sobre la relación entre el deseo y el *Cantar de los Cantares*, ver, por ejemplo, Carey Ellen Walsh, *Exquisite Desire: Religion, the Erotic, and the Song of Songs* (Minneapolis: Fortress Press, 2000). Más aún, este énfasis en la unión sensual con Dios es consistente con la primacía de los sentidos en la Biblia, en general, y en la literatura joánica, en particular. Sobre este tema, ver John Pilch, "Smells and Tastes," en id., *The Cultural Dictionary of the Bible* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), p. 153. Ver también Pasi Falk, "Towards a Historical Anthropology of Taste", en *The Consuming Body*. (Londres: Sage Publications, 1994), capítulo 4. Sobre este mismo tema, James Smith explica que, en el primer versículo de 1 Juan, el autor "enfatisa que Dios habló en Cristo una Palabra sensata y sensual: 'Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado, y lo que palpamos nuestras manos tocante al Verbo de vida... lo que hemos visto y oído, eso os anunciamos' [énfasis agregado por Smith, citando a 1 Juan 1:1, 3 versión de la nueva Biblia americana estándar (NASB, por las siglas en inglés)]. Esto se correlaciona con el énfasis joánico en la Encarnación de Dios (Juan 1:14)." James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-Secular Theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), p. 224. También podríamos agregar que este mismo Verbo es lo que *hemos degustado con nuestra boca*; ya que esta afirmación

sería consistente con la primacía de los sentidos en la primera *Carta de Juan*, 1 Juan, y más aún con los discursos del pan de la vida, así como la miríada de narrativas sobre el acto de comer y el acto de beber, sobre los alimentos y las bebidas que aparecen en el *Evangelio* de San Juan. Ver, por ejemplo, Webster, *Ingesting Jesus*.

80. Con esto no quiero quitarle importancia a la alta estima que le tiene Santo Tomás de Aquino al papel crucial que desempeñan tanto la escucha como la vista en el encuentro con Dios. Desafortunadamente, en general, la teología sólo le pone atención a esta priorización de la vista y la escucha, mientras que descarta la *paradoja* en la restructuración que hace Santo Tomás de Aquino de las jerarquías de los sentidos bajo el mando del sentido del gusto, tal cual se le experimenta en la práctica eucarística.
81. En el siguiente capítulo, exploraré más profundamente esta dimensión ontológica de la intermediación. Ver Desmond, *Being and the Between*, p. xii.
82. Esquivel, *Como agua para chocolate*, p. 243.
83. *Ibid.*, p. 244.
84. Estoy usando aquí la noción de “conocimiento performativo” en el sentido del conocimiento que se adquiere a través de la realización.
85. Para ver cómo la Biblia aborda la relación entre eros y la Palabra de Dios, ver David M. Carr, *The Erotic Word: Sexuality, Spirituality, and the Bible* (Oxford: Oxford University Press), 2003.

Capítulo 3

1. Georges Bataille, *Theory of Religion*, traducción del original en francés al inglés de Robert Hurley (Nueva York: Zone Books, 1992), p. 2. También existe traducción al español de Fernando Savater, *Teoría de la religión* (Madrid: Taurus Ediciones, 1975) p. 44. [Nota del traductor: La traducción de la cita fue adaptada para corresponder más fielmente al sentido del texto en inglés].
2. Citado por Carolyn Korsmeyer, en *Making Sense of Taste: Food and Philosophy* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984), p. 188. [Traducción al español de Francisco Beltrán Adell como: *El sentido del gusto: comida, estética y filosofía*, (Barcelona: Paidós, 2002)] del libro de Mikhail Bajtin, *Rabelais and his World*, traducción al inglés de Helen Iswolsky (Cambridge, MA: MIT Press, 1968), p. 281. [Traducido al español como *Rabelais y su mundo* (Barral, Barcelona, 1974) pp. 252-253].
3. El libro del Génesis incluye dos relatos de la Creación. El primero (Gn 1-2:4a) se le atribuye a lo que los estudiosos de la Biblia llaman la fuente “sacerdotal” o fuente “S” (alrededor del siglo VI AEC). Esta versión —escrita como un poema o himno— narra cómo se realizó la Creación en siete días, dentro de los cuales los humanos ocupamos un lugar privilegiado, siendo bendecidos y creados a imagen y semejanza de Dios, y culmina en el séptimo día, el Sabbath, el día en que Dios descansa. El segundo relato (Gn 2:4b-25), que —por lo general— se le atribuye a la fuente “J” o Yahvista, describe a Dios en términos más antropomórficos que S (la fuente sacerdotal). A la fuente J se le atribuye la narrativa de la Caída. En el Nuevo Testamento, San Pablo (Ro 5:12 y siguientes) nos dice que el pecado y la muerte entraron al mundo a través del acto de desobediencia de Adán. Posteriormente San Agustín (siglo V, EC), quien desarrolla la llamada doctrina del “pecado original”: la transmisión del pecado de Adán de generación en generación, vuelve a la versión de San Pablo. Ver Bruce M. Metzger y Michael D. Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), en particular, las anotaciones sobre la creación, la caída, “J”, y “S”.
4. El narrador bíblico no explicita de qué tipo de árbol o fruto se trata. Aunque pudiera haber indicios de que se trata de una higuera (ya que, por ejemplo, cuando el hombre y la mujer toman conciencia de que están desnudos, se tapan con hojas del árbol del higo), tradicionalmente se ha asociado al manzano. Stewart Lee Allen dice que esta tradición empezó alrededor del año 470 EC, durante el conflicto entre los celtas y los romanos, en el cual los romanos rechazaron el simbolismo celta de la manzana como el fruto que contiene sabiduría divina. Ver Stewart Lee Allen, *In the Devil's Garden: A Sinful History of Forbidden Food* (Edimburgo: Canongate, 2002).
5. Le agradezco a la profesora Vanessa Ochs, que me señaló que en el pensamiento judío, a esta práctica se le llama “colocar una cerca alrededor de la Torah”,

lo cual significa tomar precauciones para asegurar que no se pueda hacer lo prohibido.

6. Katherine Doob Sakenfeld, "Eve," en Metzger y Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press), pp. 206-7.
7. Vanessa L. Ochs, *Sarah Laughed: Modern Lessons from the Wisdom and Stories of Biblical Women* (Nueva York: McGraw-Hill, 2005), p. 7.
8. Sin embargo, lo que mueve a Eva a agregar esta prohibición, es muy diferente de lo que mueve a la serpiente a agregar estos tres efectos: el deseo de una mayor escrupulosidad motiva a Eva a añadir la prohibición de tocar, mientras que la motivación de la serpiente es más seductora. Agradezco esta aclaración a Vanessa Ochs.
9. No se menciona el sabor mismo del fruto. Cualquiera que haya sido el sabor del fruto, es interesante que –como lo mencioné después del análisis de Korsmeyer en el capítulo anterior– es una de las instancias textuales que evidencian una tradición temprana de colocar el sentido del gusto como el sentido inferior en la jerarquía de los sentidos.
10. Ver, por ejemplo, Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley: University of California Press, 1987).
11. Ver, por ejemplo, Charles B. Heiser, Jr., *Seed to Civilization: The Story of Food*, 2a ed. (San Francisco: W. H. Freeman, 1981).
12. John Milbank, *Being Reconiled: Ontology and Pardon* (Londres: Routledge, 2003), p. 8.
13. *Ibíd.*, p. 9.
14. Esta asociación no es explícita en las Escrituras hebreas. Es una formulación posterior (realizada sobre todo por San Pablo y los Padres de la Iglesia). Además de asociar los alimentos con la muerte, existe una larga tradición cristiana de asociar a los alimentos con sexualidad y lujuria. Más aún, es importante notar que en esta tradición, el acto de comer no es pecaminoso en sí mismo; se vuelve pecaminoso cuando el deseo se "desorienta" (como, por ejemplo, en el caso de la gula: uno de los siete pecados capitales). En este tema, vemos cómo, en *Confesiones*, San Agustín narra una ocasión en su infancia en la cual robó fruta de un árbol, no para satisfacer su hambre, sino por el mero acto de robar, como si fuera un fin en sí mismo: "Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado" (Libro II, 4, 9; ver también el Libro I, 19, 30). Para una reflexión sobre la gula, ver Francine Prose, *Gula: Siete pecados capitales*, (Barcelona: Paidós Ediciones, 2007). También, para otras interpretaciones en las Escrituras cristianas, ver Ro 16:17; Fil 3:18-19.

15. Este punto de vista es también complementado por la narrativa sacerdotal (S) en el libro del Génesis 1.
16. Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Nueva York: St. Vladimir's Seminary Press, 1973), p. 11.
17. *Ibíd.*, p. 11.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*, p. 14.
20. *Ibíd.*, p.11
21. *Ibíd.*, p. 14.
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, p.15.
24. *Ibíd.*
25. *Ibíd.*, p. 17.
26. Sergei Bulgakov, *Philosophy of Economy: The World as a Household*, traducción del original en ruso al inglés de Catherine Evtuhov (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 71.
27. *Ibíd.*
28. *Ibíd.*, p. 75.
29. Esta es una contra-noción ya que, para Bulgakov la vida y el trabajo escapan a cualquier definición axiomática (*Ibíd.*).
30. *Ibíd.*, p. 76.
31. *Ibíd.*
32. La divinización de la carne sobre la que reflexiona Bulgakov, apunta hacia la encarnación de Dios y la resurrección en Cristo, superando el platonismo y el neoplatonismo, ya que reivindica una unidad superior entre la carne y el espíritu: "el cristianismo es también una filosofía de la identidad... Ni el platonismo ni el neoplatonismo, que ven el cuerpo como envoltura o prisión del alma, ni el neoidealismo, que transforma la carne en imagen subjetiva, pueden conocer la unidad del espíritu y de la carne que enseña el cristianismo. Esta es la base

de la doctrina que plantea que la encarnación humana de Dios produjo una divinización de la carne. Y la encarnación tuvo lugar no sólo para mostrarla o externamente, sino en la realidad y con una finalidad. Cristo retiene la carne que carga sobre de sí para siempre; resurrecta con esta carne a la que retendrá en su Segunda Venida –así es la enseñanza de la Iglesia”. *Ibid.*, p. 88.

33. *Ibid.*, p. 78.
34. *Ibid.*, p. 85. Esta cita fue tomada del libro de Schelling, *Ideen zur Philosophie der Natur*, en *Werke*, Tomo 1, p. 152.
35. *Ibid.*, p. 87.
36. *Ibid.*, p. 95.
37. *Ibid.*
38. *Ibid.*, p. 96.
39. *Ibid.*, pp. 101-2.
40. *Ibid.*, p. 103.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, pp. 301-2 n. 3. Bulgakov está citando aquí a Johannes Claassen, Baader, tomo 2, p. 63.
44. *Ibid.*, p. 104.
45. *Ibid.*, pp. 104-5.
46. Para una mayor investigación de la literatura sapiencial bíblica, ver Metzger y Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press), pp. 801-3.
47. La principal fuente de inspiración para esta lectura bíblica de Sofía viene de Maurice Gilbert y Jean-Noël Aletti, *La Sagesse et Jésus Christ* (París: Editions du Cerf, 1980). Ver también: John Barton y John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001), y Metzger y Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*. Para una lectura postcolonial de Sofía, ver Mayra Rivera, “God at the Crossroads: A Postcolonial Reading of Sophia,” en Catherine Keller, Michael Nausner, y Mayra Rivera (eds.), *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (San Luis Missouri: Challice Press, 2004), pp. 186-203.

48. Ver en particular los discursos didácticos en *Proverbios* 1:19:18. La mayoría de estas descripciones de la sabiduría fueron tomadas de K. T. Aitken, "Proverbs", en Barton y Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, pp. 405-22.
49. Ver Pr 1:20-33, 7:4, 8:6-10, 14, 31:10.
50. Pr 1:21, 8:1-3.
51. Rivera, "God at the Crossroads", p. 188. Rivera está citando aquí a Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (Nueva York: Crossroads, 1992), p. 92. Con respecto a la posible influencia de estas diosas sobre la construcción de Sofía, Mary Joan Winn Leith también señala que las figuras bíblicas de la "mujer insensata", la "mujer seductora/adúltera" y la mujer que desencadena la muerte son contrapartes de Sofía, que pueden haber sido utilizadas como una herramienta deliberada para socavar las imágenes de las diosas de los pueblos vecinos (ver Pr 2:16, 18-19, 5:3-20, 6:24-35, 7:5-27, 9:13-18). Mary Joan Winn Leith, "Wisdom", en Metzger y Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press), pp. 800-1.
52. Eclo 24:3.
53. Ver Sab 7:22-8:1, 9:1-3, 9:17.
54. Pr 3:30.
55. Pr 8:30-1.
56. Eclo 24:3-10. Este pasaje es también reflejo de Sab 7:25-6, en donde Sofía es el aliento de Dios y el poder activo de Dios.
57. Pr 8:31.
58. Pr 3:18 (énfasis mío).
59. Pr 3:13-18.
60. Pr 9:1-6.
61. Aitken, "Proverbs", p. 411.
62. Ver, por ejemplo, John J. Pilch, "Drinking and Eating," en id., *The Cultural Dictionary of the Bible* (Collegeville: Liturgical Press, 1999), pp. 52-8.
63. *Ibíd.*, p. 56.
64. *Ibíd.*

65. Pr 9:13-18.
66. Aitken, "Proverbs", p. 412.
67. Ibid.
68. Pr 24:13.
69. Eclo 24:15-20.
70. Eclo 24:21-2.
71. Para un análisis general del papel que desempeña Sofía en el pensamiento de Bulgakov, ver Rowan Williams, *Sergii Bulgakov: Towards a Russian Political Theology* (Edimburgo: T&T Clark, 1999), y John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). También ver el artículo inédito de Milbank, "Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon." Le agradezco al profesor Milbank el haberme proporcionado una copia del artículo.
72. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, pp. 144-5.
73. Ibid., p. 137.
74. Es común asociar a Sofía con Cristo, el Logos de Dios, sobre todo en los términos en que se presenta en el prólogo al *Evangelio* de San Juan. Ver, por ejemplo, Gilbert y Aletti, *La Sagesse et Jésus-Christ*. Personalmente, yo prefiero no confundir la figura de Sofía con la figura de Cristo, sino más bien diferenciarlos. Sin embargo, sí observo una cierta continuidad con Cristo, que hereda algunos de los gestos de Sofía: Jesús es un maestro sabio, asiste a banquetes, habla de banquetes escatológicos, y se ofrece como alimento y bebida. La dimensión femenina de Jesús, como después se exploró en algunas prácticas devocionales y discursivas de mujeres en la Edad Media, por ejemplo, también se puede entender como la continuación de una tradición teológica que habla en nombre del rostro femenino de Dios. Sobre este tema ver, Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1984), y Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love* (Baltimore: Penguin, 1984), pp. 57-63, [Existe traducción al español de María Tabuyo: Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones de Divino Amor* (Madrid: Ed. Trotta, 2002).]
75. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, p. 140.
76. Ibid.

77. Como señala John Milbank en “Sophiology and Theurgy”, Desmond es consciente de los escritos de Bulgakov, que favorecen el término platónico *metaxu* para articular la mediación de Sofía. Tampoco es coincidencia que este término platónico esté presente en *El banquete*, donde Platón lidia con cuestiones de eros/ágape en el contexto de la discusión que se da después del banquete. Ver William Desmond, *Being and the Between* (Nueva York: State University of New York Press, 1995). Ver también: Platón, *El banquete*; mi discusión se basa en la versión al español, *El Banquete*, traducción de Luis Gil (Madrid: Tecnos, 1998).
78. Milbank, “Sophiology and Theurgy”, p. 4.
79. Desmond, *Being and the Between*, p. 177.
80. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, p. 140.
81. Desmond, *Being and the Between*, p. 187.
82. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, p. 141.
83. Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, parte I, sección 7: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html>.
84. Bulgakov, *Philosophy of Economy*, p. 141.
85. *Ibíd.*, p. 142.
86. *Ibíd.*
87. *Ibíd.*, p. 145.
88. *Ibíd.*
89. *Ibíd.*
90. *Ibíd.*, pp. 145-6 (énfasis en el original).
91. *Ibíd.*, p. 146.
92. *Ibíd.*, p. 147.
93. Agradezco al profesor John Milbank por haberme introducido a este fascinante tema de la “reversión de género”. Estoy consciente de que se puede desarrollar el tema a mayor profundidad, así que mi reflexión, muy escueta, está abierta a profundizar la investigación y el diálogo.

94. Ochs, *Sarah Laughed*, p. 12.
95. Sobre el desarrollo de esta personificación, ver Walker Bynum, *Jesus as Mother*.
96. Esta es la tesis central de Ann W. Astell, *Eating Beauty: The Eucharist and the Spiritual Arts of the Middle Ages* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006).
97. Ver Milbank, *Theology and Social Theory Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 1990), pp. 397-8. Para un análisis positivo de la doctrina del “pecado original”, ver James Alison, *The Joy of Being Wrong: Original Sin through Easter Eyes* (Nueva York: Crossroad, 1998).
98. Milbank, “Sophiology and Theurgy”, p. 7.
99. En el siguiente capítulo, profundizaré en la noción de lo que Dios regala a la humanidad, sobre todo en relación a la figura del *maná*.
100. Milbank, *Theology and Social Theory*, p. 429.
101. Ver Mt 26:26-8; Mc 14:22-4; Lc 22:19-20; 1 Co. 11:23-7.

Capítulo 4

1. Gillian Feeley-Harnik, “Meals”, en Bruce M. Metzger y Michael D. Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 507.
2. William Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (Edimburgo: T&T Clark, 2002), p. 1.
3. Carole Counihan y Penny Van Esterik (eds.), *Food and Culture: A Reader* (Londres: Routledge, 1997), p. 1. Sobre la relación entre los alimentos y la política, ver Sidney W. Mintz, *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past* (Boston: Beacon Press, 1996); Marion Nestle, *Food Politics: How the Food Industry Influences Nutrition and Health* (Berkeley: University of California Press, 2002); David Bell y Gill Valentine (eds.), *Consuming Geographies: We Are Where We Eat* (Londres: Routledge, 1997).
4. Counihan y Esterik (eds.), *Food and Culture*, p. 1.
5. Isak Dinesen, *El festín de Babette*, traducción de Francisco Torres Oliver (Madrid: Nórdica Libros, 2007).
6. Ver Graham Ward, *Christ and Culture* (Oxford: Blackwell, 2005).
7. Tomé los términos “teopolítico” y “teopolítica” del libro de Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*.
8. Esta definición viene de Philip Babcock Gove (ed.), *Webster’s Third New International Dictionary of the English Language* (Springfield: Merriam-Webster, 1993), citado en Matthew Whelan, “The Responsible Body: A Eucharistic Community,” *Cross Currents* (otoño de 2001), pp. 359-78. La “política del cuerpo” también se define como “personas organizadas y unidas bajo una autoridad”.
9. James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a PostSecular Theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), p. 253.
10. Samuel Wells, *God’s Companions: Reimagining Christian Ethics* (Oxford: Blackwell, 2006), p. 210.
11. Dinesen, *El festín de Babette*, p. 10.
12. *Ibíd.*, p. 38-9.
13. *Ibíd.*, p. 44.

14. Al igual que Monsieur Papin, el general —en sus años mozos— se enamoró de una de las hermanas. Sin embargo, al igual que Monsieur Papin, no se animó a declararle su amor, ya que el padre no deseaba que sus hijas se desposaran, sino que deseaba que consagrasen sus vidas al servicio de la comunidad.
15. Se hizo una película del libro *El festín de Babette* dirigida por Gabriel Axel. En 1987, obtuvo el galardón Academy Award como la mejor película en idioma extranjero. La versión de Axel es muy artística, sobre todo en su refinamiento visual, que llega a un clímax con el espléndido banquete de Babette.
16. *Ibíd.*, p. 85-6.
17. *Ibíd.*, pp. 87.
18. *Ibíd.*, pp. 91-2.
19. *Ibíd.*, p. 92-3.
20. *Ibíd.*, p. 94.
21. *Ibíd.*, p. 96.
22. *Ibíd.*, p. 107.
23. *Ibíd.*, p. 109.
24. Salvador Martínez Ávila, “De Dios que alimenta a su pueblo, a Dios que se hace alimento para su pueblo”, en Ricardo López y Daniel Landgrave (eds.), *Pan para todos: estudios en torno a la Eucaristía* (México: Universidad Pontificia de México, 2004).
25. Walter Houston explica que este término no es del todo correcto, ya que “no es la palabra que normalmente se usa para preguntar ‘¿qué?’ (*mah*), aunque suena suficientemente parecido como para atribuirle ese doble significado en el hebreo. Más bien es la palabra que se refiere al ‘maná.’” Walter Houston, “Exodus”, en John Barton y John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 78.
26. Walter Houston explica que una fuente probable de maná es el árbol del tamarisco que se encuentra en la península del Sinaí, que durante los meses de mayo y junio “exuda gotas de una sustancia dulce que recolectan y comen los habitantes locales, que le siguen llamando man”. Houston también señala que la creencia que el maná es una sustancia milagrosa, se basa fundamentalmente en la observación que “las cantidades son pequeñas y obviamente la historia va más allá de los hechos naturales. Habla de un milagro que proporciona alimento

- suficiente cada día, todo el año, para darle sustento a todo un pueblo en marcha". *Ibíd.*, p. 78.
27. Martínez, "De Dios que alimenta a su pueblo", p. 36.
 28. Raúl Duarte Castillo, "Los beneficios del maná ayer y hoy", en López y Landgrave (eds.), *Pan para todos*, p. 5.
 29. Houston, "Exodus", p. 78.
 30. Para un análisis más profundo del pecado y la ingesta del fruto prohibido, ver el capítulo 3.
 31. Ver, por ejemplo, Dt 10:18, 12:18, 14:28-9, 24:19-21. La hospitalidad hacia los extranjeros hace eco del gesto de Abraham hacia Yahweh (bajo la forma de los tres hombres que pasan) en Gn 18:4-6. También, cuando Abraham se despide de Agar, le da pan y un odre de agua para el viaje (Gn 21:14). El pan y la bebida son tan importantes que se les debe compartir incluso con los enemigos (Pr 25:21-2).
 32. Wells, *God's Companions*, p. 105.
 33. Tomado de C. G. Montefiore y H. Loewe (eds.), *A Rabbinic Anthology* (Nueva York: Schocken Books, 1974), p. 7. Me gustaría expresar mi agradecimiento a Fray Richard Conrad, OP, por llevar mi atención a este libro.
 34. Hay toda una tradición bíblica que considera que la Palabra de Dios es comestible. Ver, por ejemplo, Dt 8:3; Neh 9:29; Ez 2:8-3; Am 8:11; Sab 16:26; las tentaciones de Jesús en Mt 4:4; Ap 10:8-10.
 35. Martínez, "De Dios que alimenta a su pueblo", p. 37.
 36. Tanto el Evangelio de San Mateo y de San Marcos presentan dos milagros de la multiplicación de los peces y los panes (Mt 14:13-21, 15:32-9; Mc 6:30-44, 8:1-10). San Lucas y San Juan sólo presentan un milagro (Lc 9:10-17; Jn 6:1-15).
 37. Para una investigación más profunda del papel que desempeña el comer y el beber en el Evangelio de San Juan, ver Jane S. Webster, *Ingesting Jesus: Eating and Drinking in the Gospel of John* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003).
 38. Más adelante me vuelvo a referir a la narrativa de la Última Cena.
 39. Martínez, "De Dios que alimenta a su pueblo", p. 41.
 40. Webster, *Ingesting Jesus*, p. 68.

41. Webster (Ibíd., p. 71) hace alusión explícita al texto de Éxodo 16:15-21, en el cual se refiere a la “recolecta” en varias ocasiones.
42. Ibíd. Webster incluye una cita del libro de *Deuteronomio*: “Sucederá que cuando hubieren venido sobre ti todas estas cosas, la bendición y la maldición que he puesto delante de ti y te arrepintieres en medio de todas las naciones adonde te hubiere arrojado Yahvé tu Dios, y te convirtieres a Yahvé tu Dios y obedecieres a su voz conforme a todo lo que yo te mando hoy, tú y tus hijos, con todo tu corazón y con toda tu alma, entonces Yahvé hará volver a tus cautivos, y tendrá misericordia de ti, y volverá a recogerte de entre todos los pueblos adonde te hubiere esparcido Yahvé tu Dios. Aun cuando tus desterrados estuvieren en las parte más lejanas que hay debajo del cielo, de allí te recogerá Yahvé tu Dios, y de allá te tomará”. (Dt 30:1-4 (énfasis añadido); cf. Sal 50:3-5, 107:2-9). Webster (Ibíd., p. 72) también hace referencia a Isaías 11, “que habla de una visión escatológica de una creación renovada en la cual Dios *reunirá* a todo el pueblo de Israel y los regresará a su tierra” (énfasis añadido). Además, con respecto a la dimensión escatológica de esta noción bíblica de “recolectar”, “recoger”, “reunir”, Webster hace referencia a los siguientes pasajes: Ez 11:17, 28:25, 36:24; Jer 23:2-4, 31:8, 32:37; Miq 2:17; Sof 3:20; Mt 24:31, 25:32-3.
43. Webster, *Ingesting Jesus*, p. 72.
44. Dinesen, *El festín de Babette*, p. 39.
45. Ver Dale C. Alison, Jr., “Matthew”, en Barton and Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, pp. 844-86. Para un comentario específico sobre la pericopa de la tentación de Jesús en el desierto, ver p. 851.
46. Ibíd., p. 851.
47. Eric Franklin, “Luke”, en *The Oxford Bible Commentary*, pp. 922-59.
48. Ibíd., p. 932.
49. Más adelante sigo reflexionando sobre el “reino” de Dios.
50. Ward, *Christ and Culture*, esp. 104-5. Sobre el tema de comer el cuerpo y beber la sangre de Jesús, ver Webster, *Ingesting Jesus*.
51. Para una perspectiva de la carne como pathos humano, ver Michel Henry, *Encarnación: una filosofía de la carne*, traducción del original en francés (*Incarnation: Une philosophie de la chair*) de Javier Teira, Gorka Fernández, y Roberto Ranz, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001).
52. Ward, *Christ and Culture*, p. 105.

53. *Ibíd.*, pp. 105-6.
54. *Ibíd.*, p. 106.
55. Ver Henri Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 2a ed. (París: Aubier, 1949). Ver también Michel de Certeau, *The Mystic Fable* (Chicago: University of Chicago Press, 1992). Más adelante me vuelvo a referir al Cuerpo de Cristo.
56. John Koenig, *The Feast of the World's Redemption: Eucharistic Origins and Christian Mission* (Pennsylvania: Trinity Press International, 2000), p. 43. Las narrativas de la Última Cena se encuentran en los Evangelios sinópticos (Mt 26:26-9; Mc 14:22-5; y Lc 22:17-20) y en 1 Co 11:23-5.
57. Koenig, *The Feast of the World's Redemption*, p. 32. Nótese que ni San Mateo ni San Marcos usan el término “nuevo convenio”. También, en el Evangelio de San Juan, a diferencia de los Evangelios sinópticos, no hay un relato de lo que se llaman las “palabras de institución” (refiriéndose a lecturas eucarísticas posteriores a la Última Cena). Sin embargo, como explica Howard Marshall, los elementos eucarísticos (el pan y el vino como cuerpo/carne y sangre de Jesús) están registrados en las enseñanzas de Jesús sobre la ingesta de su carne y sangre (Jn 6:53). Ver Howard Marshall, “The Lord's Supper”, en Metzger y Coogan (eds.), *The Oxford Companion to the Bible*, pp. 465-7.
58. Marshall, “The Lord's Supper”, p. 467.
59. Koenig, *The Feast of the World's Redemption*, p. 15.
60. *Ibíd.* A este conjunto de ejemplos, Koenig también agrega otros textos en los cuales los Evangelios indirectamente implican que la noción de Reino está relacionada a la de fiesta: “Una de estas es la parábola del hijo pródigo (Lc 15:11-31); otro es la queja irónica de Jesús de que Él, el Hijo del Hombre, comió y bebió en las comidas colectivas de su ministerio, ciertos individuos rectos se ofendieron ante su comportamiento: ‘y dicen: Jesús es un glotón y un borracho, amigo de recaudadores de impuestos y pecadores’ (Mt 11:19)”. *Ibíd.*, p. 16.
61. Marshall, “The Lord's Supper”, p. 467.
62. Koenig, *The Feast of the World's Redemption*, p. 95.
63. El Evangelio de San Marcos es el único Evangelio que —en la narrativa sobre la post-resurrección— no describe que Jesús comió y bebió con sus discípulos.
64. Ver el capítulo titulado “Resurrection Breakfast” en Webster, *Ingesting Jesus*, pp. 133-46.

65. El mensaje del compartir de Dios como alimento es particularmente explícito en el diálogo de Jesús con Simón Pedro (Jn 21:15-18). Como reflejo de la triple negación de Pedro a Jesús cuando es arrestado (Jn 18:17, 25, 27), es en este diálogo, que se da la escena después de la cena, cuando Jesús le pregunta a Pedro tres veces: “¿Me amas más que estos?” Tres veces Pedro contesta de manera positiva: “Sí, Señor, tú sabes que te quiero”. (La tercera vez es más enfático: “Señor, tú lo sabes todo; tú sabes que te quiero”). Dos veces Jesús le responde a Pedro: “Apacienta mis ovejas”. La tercera respuesta es “Cuida de mis ovejas”. El papel que desempeña Pedro como pastor (un papel de liderazgo) es un llamado a imitar la forma en que Dios cuida y nutre a su pueblo.
66. Wells, *God's Companions*, p. 28.
67. Para una mayor investigación sobre el papel del Espíritu Santo, su indivisible acción trinitaria, y la incorporación a la vida trinitaria —a través del Espíritu Santo— de la creación, en general, y de la humanidad, en particular, ver Eugene F. Rogers, Jr., *After the Spirit: A Constructive Pneumatology from Resources Outside the Modern West* (Michigan: SCM Press, 2005).
68. Koenig, *The Feast of the World's Redemption*, p. 93.
69. Ver Whelan, “The Responsible Body”.
70. Ward, *Christ and Culture*, p. 108.
71. Ver a Koenig, *The Feast of the World's Redemption*, pp. 93-4. Para una investigación histórica del desarrollo de los banquetes agapéticos en la Iglesia de los primeros días, ver a Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World* (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
72. Ver Ward, “The Body of the Church and its Erotic Politics”, en *Christ and Culture*, pp. 92-110.
73. Como argumenté en el capítulo 3, lo erótico y lo agapético se constituyen entre sí, en vez de que lo agapético trascienda lo erótico.
74. Ward, “The Body of the Church”, p. 107.
75. *Ibíd.*, p. 107.
76. Ver, por ejemplo, Is 25:6-10, 55:1-4; Am 9:11-15; Jer. 31:10-14; Mt 8:11; Mc 2:11; Lc 6:21, 12:35-48, 13:28-30, 14:7-24, 22:28-30; Ap 19:5-10.
77. Dinesen, *El festín de Babette*, traducción de Francisco Torres Oliver (Nórdica Libros, 2007), p. 47.

78. Lewis Hyde, *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property* (Nueva York: Vintage Books, 1983).
79. Marcel Mauss, *Essai sur le Don* (París: Presses Universitaires de France, 1950); traducción al inglés de W. D. Halls como *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies* (Londres: W. W. Norton, 1990).
80. *Ibíd.*, p. 6, ver también p. 86, n. 13.
81. Hyde, *The Gift*, p. 8 (énfasis en el original).
82. En el acto de Cristo de transformarse precisamente en pan y vino, hay también una dimensión “estética”; el pan, por ejemplo, puede representar a los alimentos en general, y el vino es una bebida embriagante que enaltece el espíritu. Es adecuado, por ende, que así como el pecado entró al mundo a través de la ingesta del fruto prohibido, el comer y beber el banquete eucarístico sea una práctica de salvación y deificación. La experiencia sensual promueve la redención —particularmente a través de los sentidos más intensos y penetrantes, como el sentido del tacto y el sentido del gusto— que en la Eucaristía guían tanto al intelecto como al alma. Considerando que Dios es siempre exceso, esta manifestación (estética) es sólo una dimensión *análoga* de Su Belleza, que también incluye la Verdad y Bondad divinas. Sin embargo, la conveniencia del hecho que Dios encarne en humano, y se transforme en nutrimento eucarístico nos permite conjeturar sobre la dimensión de “co-pertenencia” (que es también una forma de afinidad ontológica) entre Dios y lo que Dios ha creado. Esta co-pertenencia entre lo divino y lo humano es posible por el hecho de que Dios se comparte a sí mismo, precisamente de maneras apropiadas para la capacidad humana de recibir lo que da Dios (bajo la forma de alimento y bebida en la Eucaristía, por ejemplo). Ver Thomas Aquinas, *De Veritate*, en *Disputed Questions on Truth*, traducción de V. J. Bourke (Chicago: Chicago University Press, 1987). Sobre la cuestión de la *convenientia* de Santo Tomás de Aquino, ver Gilbert Narcisse, OP, *Les Raisons de Dieu: Arguments de convenance et esthétique théologie selon St. Thomas d’Aquin et Hans Urs von Balthasar* (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg Suisse, 1997), y John Milbank y Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (Londres: Routledge, 2001).
83. En cierta forma, hay aquí un paradigma de lo que John Milbank llama el “doble descenso” de lo que Dios nos da a través de su Hijo con el Espíritu. Ver el prefacio de Milbank a Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*, p. 20.
84. Este es uno de los principales argumentos en el ensayo de John Milbank: “Can a Gift be Given? Prolegomenon to a Future Trinitarian Metaphysics,” *Modern Theology*, 11/1 (enero de 1995). Ver también John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Londres: Routledge, 2003). Mi discusión del concepto de dar tiene una gran influencia del trabajo de Milbank.

85. Ver, por ejemplo, Stephen H. Webb, *Giftng God: A Trinitarian Ethics of Excess* (Oxford: Oxford University Press, 1996).
86. Nuevamente, como discutí en el capítulo 3, esta noción de lo agapéico/erótico busca ir más allá de reducir el ágape en eros, y de reducir el eros en ágape. En el interior del éxtasis trinitario, se visualiza el eros y el ágape como complementarios que se constituyen el uno al otro.
87. David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), p. 268.
88. *Ibíd.*, p. 263.
89. *Ibíd.*
90. Ver Mt 5:1-10; Lc 6:20-30.
91. Citado en Enrique Dussel, "From the Second Vatican Council to the Present Day", en *id.* (ed.), *The Church in Latin America 1492-1992* (Nueva York: Orbis Books, 1992), p. 168. Dussel cita una homilía dada en Roma en el mes de octubre de 1983, en *Servir*, 28 (1983), p. 1.
92. John Milbank, *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), p. 43.
93. Éste es uno de los principales argumentos en el libro de Catherine Pickstock, *After Writing: On the Liturgical Consummation of Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1998).
94. A este complejo entretajido, John Milbank, inspirado en DeLubac, le llama el "medio suspendido". Ver Milbank, *The Suspended Middle*.
95. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy*, pp. 222-3.
96. Érico João Hammes, "Stones into Bread: Why Not? Eucharist Koinonia-Diaconate," traducción al inglés de Paul Burns, *Concilium*, 2 (2005), p. 32.
97. Para un estudio de esta paradoja, ver H. Levenstein, *Paradox of Plenty: A Social History of Eating in Modern America* (Oxford: Oxford University Press, 1993). En los Estados Unidos, esta paradoja de la abundancia está creando una brecha mayor entre ricos y pobres. Un artículo reciente de Paul Harris en el diario *The Observer* de Londres, "Wake Up: The American Dream is Over" (que se podría traducir como "Despierten: El sueño americano ha concluido"), revela la siguiente realidad de los Estados Unidos: "Esta [brecha económica entre ricos y pobres] ha conducido a una economía distorsionada a favor de una pequeñísima minoría de estadounidenses extremadamente rica. El uno por ciento más

rico de las familias controla ahora una tercera parte de la riqueza nacional. El 10 por ciento más rico, controla dos terceras partes de la riqueza nacional. Se trata de una sociedad que se está escindiendo en dos con un telón de fondo de crecimiento económico. Entre 1980 y 2004, el PNB de los Estados Unidos subió casi dos terceras partes. Sin embargo, en vez de beneficiar a todos, sólo una parte de la población se enriqueció, mientras que la otra parte cayó más profundamente dentro del hoyo negro de la pobreza de los trabajadores. Son ahora 37 millones de estadounidenses los que viven en estado de pobreza, representando un 12.7 por ciento de la población, el porcentaje más elevado en el mundo desarrollado”, <[www.observer.guardian.co.uk/columnists/story/ 0,,1792399,00.html](http://www.observer.guardian.co.uk/columnists/story/0,,1792399,00.html)>.

98. Ver Nestle, *Food Politics*; Wells, *God's Companions*.
99. Se tomó esta información de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), <www.fao.org/faostat/foodsecurity/MDG/MDG-Goal1_en.pdf>. Ver también Nestle, *Food Politics*; Wells, *God's Companions*.
100. Frei Betto, “Hambre Cero: un proyecto ético-político”, *Concilium*, 2 (2005), pp. 11-23: p. 13.
101. Nestle, *Food Politics*, p. 8 (énfasis en el original).
102. *Ibíd.*, p. 21. Para una descripción paralela del problema de la influencia de las compañías de alimentos sobre los hábitos alimenticios de los individuos, ver el documental *Super Size Me*, escrito y dirigido por Morgan Spurlock.
103. Octavio Paz, “Eroticism and Gastrosophy,” *Daedalus*, (otoño de 1972), pp. 67-85: p. 85.
104. Webb lo plantea de la siguiente manera: “Dios da en abundancia, para crear más abundancia, con el fin de que del exceso nazca la reciprocidad, pero dirigida a la igualdad y la justicia. El cristianismo afirma tanto el exceso como la reciprocidad, llevándolos a un punto extremo —ubicado a través de la esperanza en un horizonte escatológico— en donde tienen un encuentro en el cual uno dirige al otro”. *The Gifting God*, p. 9.
105. Gerard Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 242 (énfasis añadido).
106. Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, Parte I, 13: <www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_benxvi_enc_20051225_deus-caritas-est_sp.html>.

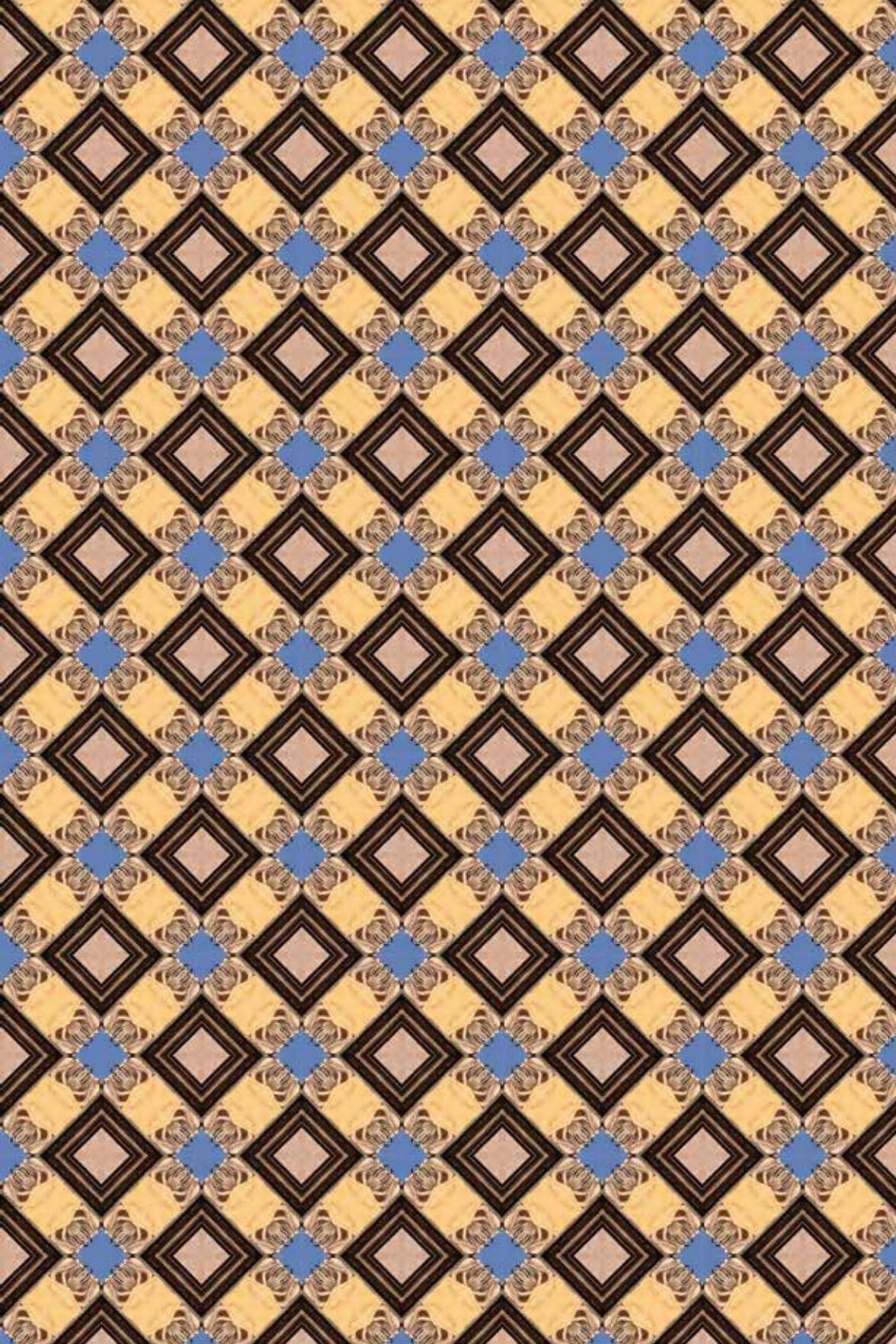
Conclusión

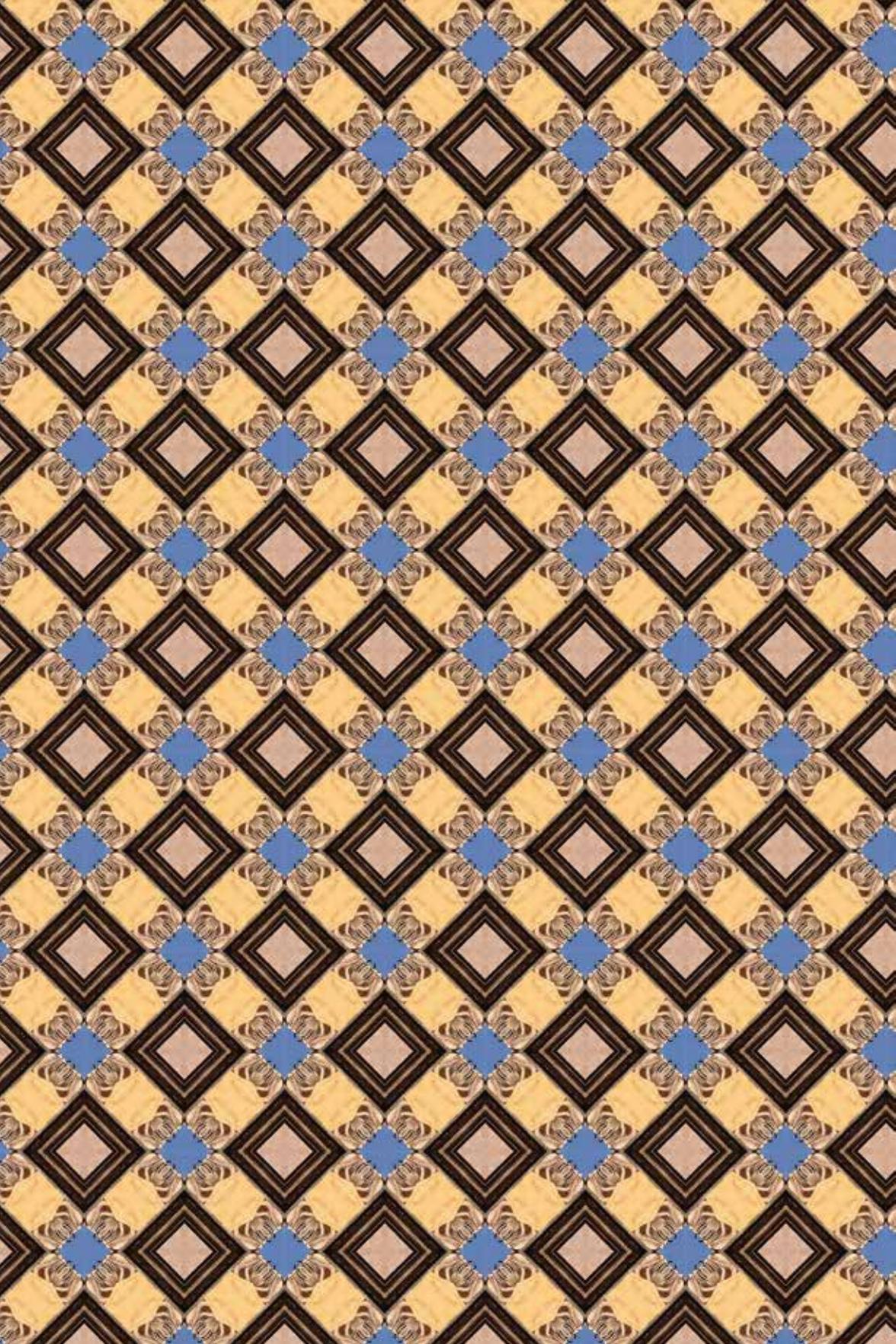
1. Para profundizar en los “signos culinarios”, ver Louis Marin, *Food for Thought*, traducción al inglés de Mette Hjort (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989).
2. Para una explicación más profunda de la noción de *convivencia* como precondition para las discusiones y prácticas de la interculturalidad y la teología, ver Orlando O. Espín, “Toward the Construction of an Intercultural Theology of Tradition,” *Journal of Hispanic/Latino Theology*, 9/3, febrero de 2002, pp. 22-59.

AUSCULTA FILI VERBA MAGISTRI

LA SEGUNDA EDICIÓN DE
FESTÍN DEL DESEO. HACIA UNA TEOLOGÍA ALIMENTARIA,
DE ÁNGEL FRANCISCO MÉNDEZ MONTOYA,
EN ALIOSVENTOS EDICIONES AC, SE IMPRIME BAJO DEMANDA A TRAVÉS DE AMAZON
EN ESPAÑA, ESTADOS UNIDOS, FRANCIA, ITALIA, JAPÓN Y REINO UNIDO; EN MÉXICO,
EN LOS TALLERES DE LIBRÁNTIDA.

EN SU COMPOSICIÓN SE UTILIZARON FUENTES DE LAS FAMILIAS
AKTIVE GROTESQUE Y CARDO.





Festín del deseo profundiza en la importancia del alimento y explora diversas actitudes e imaginarios simbólicos en torno a la comida: la comensalidad, las tradiciones culinarias, la relación entre saborear y saber, así como algunas implicaciones sociales, culturales, económicas, políticas, éticas, estéticas y teológicas que reflejan nuestras prácticas alimentarias. Al sumergirnos en complejas redes de significados que tienen que ver con la comida y la falta de ésta, el autor arroja luz sobre la relación entre la vida material y la espiritual, pero siempre intensificando la experiencia corpórea que sirve de guía para los sentipensares del intelecto. Cine, literatura, antropología, estudios culturales, políticos y filosóficos se entremezclan para producir un festín de saberes que se tornan sabores que evocan la íntima comunión del deseo humano con el divino.



Ángel F. Méndez Montoya es doctor en teología filosófica. Actualmente es profesor e investigador en la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, miembro del núcleo básico de profesores de los posgrados en teología, filosofía, arte y el doctorado en estudios críticos de género. Ha sido compilador de varias antologías, entre las que se encuentran *Pan, Hambre, y Trascendencia: Diálogo interdisciplinario sobre la construcción simbólica del comer*, México: Ibero, 2009; *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien, Alemania: Gunewald, 2012; El arte y las provocaciones teológicas. Diálogos emergentes entre las artes, teorías estéticas, teología y estudios críticos de la religión*, México: Ibero, 2020; *Paradojas de lo liminal. Cine y Teología*, México: Ibero, 2021.

