

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 6:34-35, 49-50).

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 inmanencia 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!