

Forum.com

Papeles de formación continua



Índice

Retiro	3
Formación	9
Comunicación	17
Vocaciones	37
La Solana	45
El Anaquel	49
Bicentenario	53

Revista fundada en 2000
Segunda época

Dirige: José Luis Guzón
C/ Paseo de las Fuentecillas, 27
09001 – Burgos
Tfno.: 947 460 826
jlguzon@salesianos-leon.com
Colabora: Segundo Cousido

Dep. Legal: LE 1436-2002
ISSN: 1695-3681

Retiro

Primero discípulos, después apóstoles¹

Álvaro Chordi Miranda

"La novedad de la predicación cristiana radica en la calidad de la vida evangélica del apóstol, en su experiencia nueva del Dios vivo, probablemente más que en el contenido mismo del evangelio y, ciertamente mucho más que en el método y los medios que emplee el evangelizador. El evangelizador ha de ser un buen creyente; y para convertirse en creyente bueno tendrá que ejercer bien de orante".

Comienzo estas páginas con palabras prestadas que recogen la certeza de que *la evangelización depende* –en buena parte– *de los evangelizadores*. Juan Pablo II, en su discurso a los Obispos de Lazio, afirmó que "para devolver un sentido evangélico a la sociedad actual, es preciso formar bien a los evangelizadores", pues "sólo una Iglesia evangelizada es capaz de evangelizar".

Esta reflexión pretende ser un instrumento formativo para los evangelizadores de jóvenes que deseen "descubrir la fuente" y encontrar unas claves de fondo que permitan abandonar sendas ya transitadas pero que apenas son frecuentadas por los jóvenes y, por el contrario, explorar nuevos horizontes confiando en el Espíritu que nos precede y prepara ya la ruta que esboza la Iglesia del mañana.

¹ *Primero discípulos, después apóstoles*, en A. CHORDI, *Volver a creer con los jóvenes explorando nuevos horizontes*, «Frontera Hegian» 73 (2011) 7-13.

Muchos evangelizadores tenemos la impresión de que las comunidades cristianas "enviamos a evangelizar a quienes no pueden afirmar que han sentido ni acogido la llamada de Cristo, o mucho más frecuentemente aún, a quienes, sabiéndose enviados, no han pasado un tiempo suficiente de convivencia con el Señor".

La evangelización necesita nuevos creyentes, hombres y mujeres apasionados por Dios, que se sientan deseados y enviados por Él, y con quien mantienen una relación íntima y fecunda. Ese es el motivo y la razón de ser de los evangelizadores: amigos de Dios, enamorados de Jesucristo y guiados por su Espíritu. Solo quien tenga en su corazón el Evangelio, hecho objeto de contemplación y motivo de su oración personal, logrará mantenerlo en la boca como tesoro del que hablar y lo tendrá en sus manos como un deber ineludible que entregar.

Ya lo adelantó Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: "el mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente como si estuvieran viendo al Invisible".

Los evangelizadores somos epifanía de Dios para los jóvenes y como mensajeros nos convertimos en el mensaje, la oferta y la propuesta para otros. Los jóvenes ven a Jesús en la medida en que cada uno de nosotros "tengamos los mismos sentimientos de Cristo Jesús" (Flp 2,5). La calidad y la hondura del corazón esculpido día tras día por el Dios de la Vida es el mejor menú que los jóvenes pueden descubrir en nosotros mismos. Y si lo vivimos y lo compartimos en fraternidad, facilitamos al joven un boceto de Reino, un anticipo del sueño de Dios hecho realidad en una comunidad concreta y palpable.

Por tanto, "*la fe se fortalece, dándola*", y el evangelizador es un apóstol creíble precisamente porque ya es un discípulo creyente.

Palabras de vida compartida

Las páginas que siguen son una síntesis de la experiencia pastoral realizada con jóvenes durante veinticinco años en el seno de las comunidades Adsis, trabajando en varias parroquias de Santa Marta de Tormes (Salamanca), Bilbao y Vitoria-Gasteiz, la pastoral universitaria de Salamanca, la Delegación Diocesana de Pastoral con Jóvenes de Vitoria-Gasteiz, el Fórum de Pastoral con Jóvenes y la Obra Diocesana de Formación Profesional –Diocesan- y que han sido publicadas en parte en algunas revistas especializadas en pastoral con jóvenes, así como presentadas y contrastadas en numerosos encuentros con animadores de jóvenes de muchas diócesis, congregaciones religiosas y movimientos apostólicos. ¡Doy gracias a Dios por tantas personas y comunidades que han sido instrumentos para configurar mi vocación y mi ministerio desde la pasión por los jóvenes y el amor a la Iglesia! Así pues estas páginas están llenas de vida compartida con personas, grupos y comunidades que entregan su tiempo y sus sueños gratuitamente a los jóvenes en medio de la intemperie social y eclesial que atravesamos.

En este cuaderno compartimos una serie de propuestas teológico-pastorales para la pastoral con jóvenes que están articuladas en torno a tres bloques:

- La *encarnación* como opción normativa para la acción pastoral, vivida como el camino que Dios escoge para manifestar y realizar su proyecto salvador que lleva a asumir la realidad de los jóvenes para iluminarla y transformarla con la fuerza del Evangelio.

Optar por la encarnación es optar por una pastoral que asume la historicidad del hombre y que es fiel al joven en situación (capítulos 1 y 2).

- *La comunidad que anuncia a Jesucristo y su Buena Noticia del Reino.* La vida de la Iglesia se apoya en dos realidades íntimamente unidas entre sí: la comunión y la comunidad. La comunión se refiere a los bienes espirituales que unen a todos los creyentes y la comunidad a la realidad histórica y visible de la Iglesia. La comunidad es un signo a través del cual se realiza la salvación que Dios ofrece a las personas en Jesucristo y se convierte en el sujeto, ámbito y meta de la acción evangelizadora con los jóvenes. De este modo, hacer pastoral con jóvenes es hacer Iglesia, es decir, formar comunidad y vivir comunitariamente la fe en Jesucristo (capítulos 3, 4 y 5).

- *La pastoral misionera, mistagógica y caritativa* que nos sumerge en una nueva lógica misionera desplegando procesos plurales y diferenciados, educando en la interioridad, suscitando la experiencia de Dios, ayudando a descubrir la propia vocación, priorizando el acompañamiento pastoral y promoviendo los nuevos lenguajes y símbolos. Ahora bien, el compromiso es el termómetro de la fe madura. Si los jóvenes no se comprometen a vivir el amor servicial hacia el prójimo, si no se comprometen con los más pobres, si no se convierten en actores decididos de la transformación social, entonces la educación en la fe estará incompleta y no se llegará a la madurez integral (capítulos 6, 7 y 8).

Cada capítulo contiene una sencilla *Fundamentación teológico pastoral* y ofrece unas *ideas claves* para proponer la fe a los jóvenes acompañadas de algunas *experiencias* significativas y conocidas por quien escribe que sugieren horizontes nuevos. Al final de cada bloque, ofrecemos una *guía de trabajo* personal y comunitario que permita asimilar, orar y compartir la reflexión con otras personas y explorar algunas actuaciones concretas en la realidad pastoral más cercana.

El *Fórum de Pastoral con Jóvenes (FPJ)*, que tuvo su momento culminante en el encuentro organizado del 7 al 9 de noviembre de 2008 en el Palacio Municipal de Congresos de Madrid, generó una maravillosa experiencia de comunión eclesial que quedó plasmada en el corazón de casi 2.000 animadores y acompañantes de jóvenes de todo el país y en un Manifiesto que servirá de hilo conductor de este cuaderno formativo y que transcribimos a continuación.

Las personas, comunidades cristianas e instituciones que nos adherimos a este Manifiesto nos comprometemos a dar un nuevo impulso para vivir y proponer la fe con los jóvenes de hoy. Por eso:

1) Adoptarnos una *mirada positiva y esperanzada* hacia este mundo y hacia el momento que nos toca vivir: un mundo y una época que Dios ama. Inspirándonos en la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los 'jóvenes' de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de 'los acompañantes de jóvenes'. Nada hay en 'la cultura juvenil' que no encuentre eco en nuestro corazón".

2) Estamos convencidos de que *el futuro no es incierto, es de Dios.* Nos disponemos a vivir más abiertos al viento y a las sorpresas del Espíritu, que nos precede y prepara la ruta de los jóvenes. Dios ama a los jóvenes y nos habla en ellos. Somos muchas las personas y comunidades cristianas que vivimos con pasión y gratuidad la

evangelización de los jóvenes. Somos enviados para estar, escuchar, acompañar y amarles. Somos citados a explorar con ellos la sabiduría y los signos de Dios a través de sus tiempos y de sus culturas. Queremos ayudarles a prestar atención, a tomar conciencia y a consentir a una Presencia que ya habita en su corazón. Solo podemos abrirnos a los jóvenes partiendo de ellos mismos e iniciando una comunicación libre y en plano de igualdad. Un joven nos ha formulado un deseo en el Fórum: "No quiero que se haga nada sobre nosotros sin contar con nosotros".

3) Estamos convencidos de que *Jesús es el centro*. Jesucristo está vivo en medio de nosotros. Queremos presentar con nuestro testimonio y nuestra palabra a Jesús, respuesta creíble y completa para los jóvenes hoy. Nuestro horizonte es poder decir como san Pablo "para mí la vida es Cristo" (Flp 1,2 1). El papa Benedicto XVI nos confiesa y enseña: "Cristo no quita nada y lo da todo".

4) Estamos convencidos de que *todos somos necesarios*. En la Iglesia cabemos todos. Nadie sobra. Nos necesitamos unos a otros. Estamos urgidos a la comunión en la Iglesia local, presidida por el Obispo. Para eso, hemos de mantener y recrear nuestras identidades, relativizar modos y estilos, poner en juego los dones y carismas y trabajar en red. La fuente viva de la comunión es la Eucaristía: participando del mismo pan, todos nosotros formamos un solo cuerpo que queda expresado en múltiples miembros que enriquecen a la Iglesia y al mundo. La comunión es la entraña de la misión. Juntos nos ponemos en misión con los jóvenes, lo que nos exige respuestas audaces y renovadoras en el seno de la Iglesia.

5) Nos comprometemos a *promover comunidades cristianas* que susciten y acompañen el proceso de las personas jóvenes. Que les busquen, les acojan en su realidad concreta y les propongan explícitamente el evangelio de Jesucristo que llama a la fraternidad.

6) Nos comprometemos a *alentar una pastoral de la fe*. "No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva" (Benedicto XVI, *Deus caritas est*). Deseamos partir de la experiencia espiritual que los/as jóvenes ya viven, recuperando la interioridad como camino que conduce al reconocimiento del amor de Dios en nuestras vidas. Buscamos que los jóvenes descubran su vocación, construyan su identidad personal, fijen los ojos en la Palabra de Dios, celebren con sabor de fiesta su fe, vivan apasionados por la justicia y la solidaridad, estén presentes en los ambientes juveniles, dialoguen con otras culturas y religiones... Nos abrimos a nuevos lenguajes sobre Dios que ayuden a que los jóvenes narren las huellas de Dios en sus vidas.

7) Nos comprometemos a *vivir con un corazón samaritano*. El ejercicio del amor solidario es un buen camino para encontrar o recuperar la fe. Los jóvenes necesitan tomar conciencia de su responsabilidad hacia quienes sufren la injusticia, la enfermedad y la soledad, el racismo y la exclusión, la falta de oportunidades y el aislamiento social... Un corazón transformado por la solidaridad es un corazón abierto a los caminos del Espíritu. Así se consolida la construcción de un mundo nuevo y de un cuerpo universal.

8) Queremos compartir la alegría de la fe con todos los jóvenes: "Lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos, para que también vosotros estéis en comunión con nosotros" (Un 1,3). Con ellos y desde ellos, el Espíritu nos invita a esbozar la

Iglesia del mañana. Una Iglesia que acoge con el corazón agradecido la invitación del Papa Benedicto XVI a los jóvenes del mundo entero a celebrar su fe en la próxima *Jornada Mundial de la Juventud* que tendrá lugar en Madrid en agosto de 2011, donde todos podamos explicitar la afirmación de su antecesor Juan Pablo II: 'Vale la pena dedicarse a la causa de Cristo'. En este caminar nos sentimos acompañados por María, nuestra Madre, fiel modelo de discípula para todos.

Las cuatro publicaciones editadas por el Instituto de Vida Religiosa de Euskal Herria -"Todo ha cambiado con la Generación Y. 40 paradigmas que mueven nuestra cultura" de José María Bautista; "La pastoral vocacional ante el joven de hoy" de Ignacio Dinbier, sj; "Caminos de vida para el encuentro con el Dios de Jesús" de Rafel Gasol, sdb y estas páginas que tiene en sus manos– son unas reflexiones de autores de mediana edad procedentes de realidades pastorales diversas –parroquias, centros educativos, movimientos, delegaciones de pastoral con jóvenes o vocacional a nivel diocesano o provincial/inspectorial– y zonas geográficas diferentes –Madrid, Valencia, Barcelona y Vitoria-Gasteiz–. Este cuaderno pretende ofrecer una visión amplia y lo más completa posible de la pastoral con jóvenes, presuponiendo algunas reflexiones que aparecen en los otros tres cuadernos. Desde el espíritu del Fórum de Pastoral con Jóvenes, pretende ser una contribución generosa y abierta a la Jornada Mundial de la Juventud, que tendrá lugar en Madrid del 16 al 21 de agosto de 2011.

31 de enero de 2011

Festividad de san Juan Bosco, apóstol de los jóvenes

Formación

Pobreza.

Consumismo y cristianismo:
consideraciones sobre
Gilles Lipovetsky y Jurgen Habermas²

Lorenzo Martínez Ángel

Continuando el camino ya iniciado en anteriores artículos de esta misma revista sobre el tema de la pobreza y el cristianismo¹ (cuestión, por cierto, nada ajena a las páginas de *Religión y Cultura*), me gustaría en el presente trabajo, el último de lo que podríamos denominar como una pequeña *trilogía*, reflexionar sobre algunas ideas que aparecen en ciertas obras de dos autores sobradamente conocidos en el mundo del pensamiento filosófico contemporáneo: el francés Gilles Lipovetsky y el germano Jurgen Habermas.

Respecto al primero, con independencia de que sus planteamientos gusten más o menos, no se le puede negar el reconocimiento de ser un magnífico analista de la sociedad actual. Su descripción de las características constitutivas de nuestra época suele ser atinada. Esto no obsta, lógicamente, para que nos reservemos el derecho de aceptar o no sus opiniones, o discrepar de algunas de sus interpretaciones.

² «Religión y cultura» LVI (2010) 961-974.

De entrada, me gustaría recordar al lector que Lipovetsky se muestra escéptico respecto a que las críticas a la por él denominada sociedad de hiperconsumo vayan a modificar la situación actual, manifestando incluso el citado autor que su alteración podría llegar a ser contraproducente para el ser humano, al considerar que el consumo produce satisfacción en éste.

Esta idea de Lipovetsky resulta interesante. Desde el cristianismo no se pretende imponer, sino proponer. Este manido tópico, que sigue siendo cierto, tiene una gran trascendencia intrínseca: no se trata de que las personas vivan frugalmente, sometidas a un racionalismo total o a un seguimiento estricto de la pobreza de San Antonio Abad, ni tampoco de imponer métodos propios de la revolución cultural china. Consiste la cuestión en promover un modelo de felicidad alternativo (de hecho, no quiero desaprovechar la oportunidad de plantear el tema de si la búsqueda de la felicidad en el consumismo no es más que el reflejo de una infelicidad derivada de la ausencia de otro tipo de dicha), no basado en la adquisición de bienes o el disfrute de servicios, sino en conceptos como el de la solidaridad, con finalidades tan claras como, por un lado, un reparto más justo de la riqueza, y, por otro, que las personas sean dichosas, en coherencia con sus propias ideas. Y también consiste en no aceptar pasiva y acríticamente imposiciones derivadas del hiperconsumo convertido, casi, en ideología dominante! Se trata de presentar una alternativa a la «"civilización del deseo" que se constituyó durante la segunda mitad del siglo XX».

Quizá podamos estar de acuerdo en el carácter utópico de la generalización de esto. Pero precisamente por ser una invitación y no una imposición no importa tanto el número de los llamados por la autenticidad de la vivencia de quienes siguen la citada vía. Que exista como referente real y creíble no es poco, considerando la artificialidad de los tiempos que nos toca vivir (aunque no conviene olvidar que todas las épocas tienen su carga de falsedad y de hipocresía, porque estas características pertenecen, en definitiva, a la parte menos "clara" del ser humano).

No resulta extraño que en el índice temático de la citada obra de Lipovetsky no aparezcan términos como "madurez" o "equilibrio". La madurez (si se quiere emplear otra expresión, el sentido común) equilibra lo "ligero" del hiperconsumo, lo resitúa y desplaza del centro de gravedad del ser humano, sin necesidad de eliminarlo.

La madurez personal es un concepto que parece no estar de moda. A algunos no les gusta nada, y lo expresan sin tapujos. Es más: la formación de la infancia y la juventud muchas veces parece ir más encaminada sólo a la obtención de un puesto de trabajo o a rellenar los huecos que puedan ir apareciendo en el proceso productivo que a la edificación de personalidades con madurez (lo cual, por otro lado, resulta necesario), como si ésta no fuese imprescindible para conseguir tantas y tantas metas en la vida de un ser humano. Pero resulta obviamente imprescindible. En esto podemos convenir personas de diferentes ideas y creencias, incluso si no coincidimos totalmente en el campo semántico que aplicamos al término madurez: el cristianismo lo recalca, pero también pensadores de izquierdas, como por ejemplo Marcuse, han incidido en ello.

Hay un aspecto en el que todavía no me he detenido. Se trata de la citada indicación que realiza Lipovetsky respecto a que la felicidad provocada por el consumismo pertenece al lado "no moral" del hombre. Esto enlazaría con la cuestión de la racionalidad. El hiperconsumo no es racional. Resulta curioso para quien esto escribe que, principalmente desde la Ilustración, se ha criticado a la religión por su contenido

no racional, olvidando muchas veces, y esto con independencia de que se sea o no creyente, algo que explicó bien el gran Immanuel Kant con la hermosa metáfora de los círculos concéntricos, y es que dentro de sí tiene un núcleo de racionalidad:

«Del título de esta obra (pues se han manifestado dudas respecto a la mira escondida bajo él) hago notar lo siguiente: puesto que la *revelación* puede al menos comprender en sí también la *Religión racional* pura, mientras que, a la inversa, esta última no puede contener lo histórico de la primera, puedo considerar a la una como una *esfera más amplia* de la fe que encierra en sí a la otra como una *esfera más estrecha* (no como dos círculos exteriores uno a otro, sino como concéntricos)».

La religión, que tiene una parte importante de racionalidad, ha sido criticada muchas veces por irracional. En contraposición, el consumismo desaforado, profundamente irracional, no es objeto de tantos ataques, pues se ha aceptado de modo generalizado (aunque no totalmente, por fortuna) y acrítico que es un claro indicador de bienestar y felicidad.

Si a esto añadimos que la sobreabundancia se basa, al menos parcialmente, en la penuria de una importante parte de la población mundial, la irracionalidad es todavía mayor. Hace años René Dumont dijo algo interesante respecto a una característica que debe poseer el adjetivo "racional" en este orden de cosas:

«La sociedad austera que satisfaga las necesidades de todos, por lo menos las necesidades fundamentales, será la sociedad que nosotros entendemos por "racional"».

El Prof. Dumont creía que era «imposible la existencia de una tal sociedad de la abundancia que satisfaga las aspiraciones de todos». Ignoro si tenía razón en sus palabras, ya que no soy adivino y desconozco si esto llegará a suceder o no. Pero, por lo que se refiere hasta el momento presente, el acierto de sus palabras resulta indubitable: las cifras de pobreza en los países en vías de desarrollo son extremadamente elocuentes por sí mismas.

Estos son argumentos racionales. Por tanto, pueden ser compartidos tanto por personas con creencias religiosas como por quienes carecen de ellas. Consumo sí, pero racional, y en la medida de lo posible sin dejar de contemplar el concepto de solidaridad.

El cristianismo tiene mucho que decir en todo esto, mentalizando sobre estas cuestiones con su trabajo y su mensaje. Escribía Hegel en sus años jóvenes, a finales del siglo XVIII:

«La religión cristiana no fue capaz, bajo los emperadores romanos, de oponer un muro de contención contra la decadencia de todas las virtudes, la opresión de la libertad y de los derechos del pueblo romano, contra la tiranía y la crueldad de los gobernantes...».

Independientemente de la opinión que se tenga sobre las palabras del citado filósofo alemán, lo cierto es que ahora debe «oponer un muro de contención», o seguir haciéndolo, frente a lo que significa el consumismo desaforado. Es más: el éxito en este sentido no importa tanto como la coherencia en el intento. Dice Pedro Miguel Lamet, con razón, que «la coherencia va a misa». Y esto acaba siendo determinante; así, por ejemplo, no resulta extraño que un reconocido historiador como Henry Kamen afirme que «en una época como la del Siglo de Oro hubo poca religión» II, a pesar de haber sido una época donde abundaba la cantidad de referencias religiosas (e incluso se

incrementaron las manifestaciones externas) pero no la coherencia en su vivencia. Precisamente la necesidad de la coherencia hace que el tema de la pobreza sea complejo y delicado, pues es absurdo negar el hecho de que no siempre el ejemplo ha sido el correcto dentro del cristianismo. Es más: esto ha sido objeto de críticas, algunas procedentes de intelectuales destacados.

La citada aportación desde la religión a la sociedad empieza a ser demandada, incluso, desde el ámbito de la no creencia, y esto me lleva al pensamiento del segundo filósofo aludido en el título del presente trabajo: Jürgen Habermas.

Este pensador alemán ha escrito: «El motivo por el que me ocupó del tema de la fe y el saber es porque deseo movilizar la razón moderna contra el derrotismo que alienta en su seno. El pensamiento posmetafísico puede por sí solo dar buena cuenta del derrotismo de la razón que nos sale hoy al paso tanto en la agudización posmoderna de la "dialéctica de la Ilustración" como en el naturalismo crédulo respecto de la ciencia. Pero se comporta de otra manera con una razón práctica que, sin el apoyo de la historia de la filosofía, desespera de la fuerza motivadora de sus buenos fundamentos, pues las tendencias de una modernización que está descarrilando impugnan, en vez de fomentar, los preceptos de su moral de justicia.»

En efecto, cuando esta posmodernidad se interesa más de satisfacer las necesidades del consumismo que del hecho de que todo ser humano tenga alimento o asistencia médica, es que su "moral de justicia" falla.

A esto, añade Habermas:

«... la razón práctica se desdibuja cuando ya no es capaz de despertar y mantener despierta, en los ánimos profanos la conciencia de una solidaridad herida en todo el mundo, la conciencia de lo que falta, de lo que clama al cielo.»

Sin lugar a dudas, ahí la religión, y en concreto el cristianismo, tiene mucho que decir, que aportar, tanto a sus componentes como a toda la sociedad. Incluso un pensador tan poco amigo de la religión como Fernando Savater reconoce el papel de ésta en cuanto al fomento de la solidaridad. Escribe Hans-Georg Gadamer: «No es fácil que las ciencias del espíritu encuentren una comprensión correcta en la opinión pública en lo concerniente a la modalidad de su trabajo. Es difícil poner de manifiesto lo que hay de verdad en ellas, lo que ellas nos revelan». Esto también podría ser aplicable al mundo de la religión; pues bien: la solidaridad es una de las mejores maneras de "poner de manifiesto lo que hay de verdad" en ella.

Sin embargo, en este campo no es suficiente sólo el mensaje teórico.

Para que la aportación sea creíble debería comenzarse por la autocrítica. En referencia al trabajo de Habermas del que he realizado las anteriores citas, escribe el jesuita Norbert Brieskorn:

«... por regla general no encontraremos a las comunidades religiosas libres de egoísmo e insolidaridad. Los hijos e hijas de la modernidad no viven fuera de las comunidades religiosas. Quien admite esto cae en una sofisticación que ya le permitió a Aurelius Augustinus la porosidad y el entreveramiento de las *civitates*. El hecho de que determinados miembros de tales comunidades perciban el egoísmo con una conciencia colectiva más crítica no elimina dicho mal.»

No le falta razón. Cuando se habla del consumismo de nuestra sociedad no se excluye a los miembros de las comunidades cristianas, parte integrante de la misma, como resulta

obvio.

Si el discurso se realiza sólo de puertas afuera perderá fuerza. Y si en el interior de las comunidades cristianas no se consigue que sea efectivo, ¿qué resultado se puede esperar que logre en el ámbito general de la sociedad?

El cristianismo visto como algo positivo para los seres humanos, independientemente de la cuestión de la fe, es algo que no deja de recordar la actitud del protagonista de la famosa novela de Miguel de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*.

Pero hay dos diferencias obvias entre el planteamiento de Habermas y el de la obra literaria citada. La primera es que Habermas no finge ser lo que en realidad no es, como sí hacía el personaje de ficción mencionado. La segunda es que el pensamiento de Habermas parte de la no creencia, y desde ella llega a la conclusión anteriormente indicada, mientras que el personaje unamuniano sí creyó, al menos cuando era pequeño, como se indica en la novela, lo que sugiere que partió de la creencia (si bien Unamuno matiza la cuestión).

Así pues, se sea creyente o no, se puede reconocer el valor positivo del cristianismo, punto éste para el diálogo entre la Iglesia y la sociedad, si bien no siempre utilizado en la amplitud que se debería, al menos en la humilde opinión de quien esto escribe. Para ello, obviamente el cristianismo debe ser fiel a la bondad que predica; Platón escribió en *su Menón* (96e-97a) lo beneficiosos que son los varones buenos'. Esto sigue siendo de utilidad, si bien lógicamente modificando la cita, pues habría que entender que es de aplicación a los seres humanos en general, hombres y mujeres. El no creyente Jürgen Habermas manifestó hace años, en relación al concepto de sacrificio, y refiriéndose también con el cristianismo, su admiración por quienes lo ejercitan a favor de los demás.

Hablando de pobreza en el cristianismo, no quiero dejar de plantear una cuestión. Uno de los dos escritores a los que se dedica el presente artículo, el sacerdote José María Javierre, fue nombrado, casi octogenario, canónigo de la Catedral de Sevilla, con un carácter básicamente honorífico, pero nunca llegó a tomar posesión. Bonito ejemplo que, unido al de Benedicto XVI al renunciar al tradicional título de Patriarca de Occidente, me lleva a preguntarme si resulta imprescindible el mantenimiento dentro de la Iglesia de elementos como, verbigracia, los prelados de honor, protonotarios apostólicos supernumerarios, adjetivaciones como el Muy Ilustre Señor de los canónigos, y otras cuestiones por el estilo, cuyo sentido en el pasado no pretendo discutir, pero cuya perduración en el presente podría ser objeto de replanteamiento. Soy consciente de que estos títulos y cargos suelen carecer de efectos prácticos, pero quizá, y precisamente por eso, no haya sólo que ser humildes, sino también esforzarse todavía más por parecerlo. La sencillez, incluso en las formas, en cristiano, resulta un buen pasaporte para adentrarse en el camino del diálogo con los demás.

Hace casi cuatro décadas escribía José María Díez-Alegría en un libro que resultó ser tan polémico como problemático para su autor, con cierto tono humorístico, confesado por él mismo, respecto a la posibilidad de que las estructuras vaticanas funcionasen con un presupuesto menor. Reconocía el citado autor al respecto: «Seamos realistas y no pretendamos un Papa pobre como Pedro (materialmente hablando) y privado de oficinas». Sin embargo, añadía: «Un gesto tipo Zaqueo por parte del papado contemporáneo sería quizá hoy la única manera de ejercitar un Magisterio de los Papas. Porque parece que las palabras están agotadas».

En esto último, y escribiendo en el 2010, estoy de acuerdo. Los documentos pontificios son,

oficialmente, recibidos magníficamente en la Iglesia, pero leídos por pocos, generalmente pasan pronto al olvido, y la incidencia que tienen en la vida diaria de las comunidades cristianas es muy limitada, y eso siendo generosos. No tengamos miedo a reconocer las cosas tal y como son, independientemente de que gusten más o menos.

No se trata de que los papas dejen de publicar documentos, sino que, buscando la eficacia, hay que ser muy realistas. Si se quiere que el mensaje llegue, y sea significativo, quizá ciertos gestos evangélicos sean más efectivos que las palabras, aunque ello conlleve la ruptura con ciertas rutinas perpetuadas a través de los siglos que no deben ser confundidas con la Tradición. Y, huelga decirlo, esto no sirve sólo para los papas, sino para todos los cristianos.

Considero que, de esta manera, la Iglesia hará llegar su mensaje de solidaridad mucho mejor, y contribuirá a que personas no creyentes, como el citado Jurgen Habermas, vean el cristianismo de una manera no sólo más positiva, sino también como un elemento importante para la realidad mundial del presente que edifica paulatinamente su futuro, lo cual, dicho sea de paso, es una tarea mucho más perentoria que el reconocimiento de las raíces cristianas de Europa, tema sin duda muy interesante, pero más propio de historiadores y pensadores. Mas en el pasado no se puede actuar, y es pertinente recordar, en este contexto, una cita de Kant, referida a que la «sabiduría misma [...] consiste más en el hacer y omitir que en el saber». Además el diálogo con los no creyentes y la vivencia auténtica dentro de las comunidades cristianas se manifiesta como algo sencillamente imprescindible en nuestro tiempo y también de cara al porvenir, pues no sólo el cristianismo sino cualquier ideología que se precie aspira a ser significativa más allá de un mero momento transitorio. Basta recordar el rápido desarrollo del movimiento *hippy*, por citar un ejemplo no demasiado lejano en el tiempo, para comprenderlo.

La actitud de pobreza, asimismo, debe ser un instrumento de ayuda a los pobres. Hay unas bellas palabras de la poetisa Safo de Lesbos, que a pesar de sus largos dos milenios y medio, sirven para la reflexión, aunque obviamente descontextualizadas de la famosa *Oda a Afrodita* de la que proceden (vv. 25-26): «ven a mí, y ahora, y libérame de una ardua preocupación». Cuando más sencillos seamos y más nos libremos de lo no esencial, más libres y dispuestos podremos estar para ayudar a los que piden ayuda, a los que se encuentran oprimidos por el sufrimiento, a los pobres de nuestro momento actual. No olvidemos que, en el cristianismo, la caridad es más importante, incluso, que la fe y la esperanza (y qué maravillosamente lo representó Ambroggio Lorenzetti en su cuadro *Virgen con ángeles y santos*, en el siglo xiv, conservado en el Museo Arqueológico y Comunal del Palacio Pretorio de Massa Marittima, en Toscana").

Una actitud de pobreza, igualmente, nos ayudará a buscar más libremente la verdad. John Henry Newman, que será beatificado dentro de unos meses por Benedicto XVI, se caracterizó por una intensa y sincera búsqueda de la verdad (que le llevó a renunciar a muchas cosas en su vida), lo que estimo que le reconocen incluso quienes no coincidan con sus conclusiones. En su bella novela *Perder y ganar*, ambientada en ese mundo de la Universidad de Oxford que tan bien conoció, y que tanto supuso para él (y viceversa) tiene un pasaje magnífico, que pone en boca de su protagonista Charles Reding:

«Piensa con qué seriedad habla la Biblia de lo difícil que es encontrar la verdad, de cómo cansa, del deber de sufrir penalidades por la verdad. No creo que la mayor parte de los clérigos ni la mayor parte de los habitantes de los *colleges*, los *Heads*, los *fellows* –con todas sus buenísimas cualidades, ¿eh?– hayan buscado nunca la verdad. Se han limitado a tomar lo que encontraron y en su vida se han puesto a

juzgar por sí mismos. Y si lo han hecho, ha sido de forma superficial, formularia, buscando en la Biblia justificaciones para aquello que estaban obligados a profesar... ».

Aunque la novela la escribió siendo ya católico, y sus comentarios se dirigían al anglicanismo que había abandonado poco tiempo atrás, lo cierto es que esta cita también podría servir para la reflexión dentro del catolicismo. No basta con ser católico. Es precisamente el hecho de serlo lo que debería resultar un acicate, un estímulo, para proseguir en la constante y exigente búsqueda de la verdad, y supeditando a ésta otras cuestiones. La mentalidad de pobreza (entendida, por ejemplo, como libertad respecto al consumismo) constituye una magnífica disposición de ánimo para tal actitud. Y ayudaría a ser una verdad vivida.

Y, como en tantas ocasiones, resulta más fácil decir todo esto que hacerlo. Pero el reto está ahí. Y no hay que desfallecer, pues si Homero creó las palabras «porque todavía hay parte de esperanza», un cristiano ha de tener todavía más ánimo y visión positiva

Comunicación

Metáforas eucarísticas en el cine³

Carlos Domínguez Morano, sj

Sumario: *El autor del presente artículo, profesor de psicología de la religión, es consciente del valor simbólico, y tantas veces arquetípico, de las expresiones artísticas; especialmente del cine. Por esta razón, en el presente trabajo aborda el tema de la "eucaristía", tal como ha sido tratado en la gran pantalla, centrándose en sus representaciones metafóricas. Para ello, presta especial atención a tres filmes: Viridiana de Buñuel, El festín de Babette, de G. Axel, y La última cena de Gutiérrez Alea. Por su carácter figurado, estos filmes amplían su significación a aspectos que van más allá de lo meramente ritual y nos introducen en cuestiones básicas de la experiencia de fe, como son las de la imagen de Dios y la comprensión de la soteriología, en sus relaciones íntimas, y no siempre explícitas, con la cuestión del placer.*

I. Introducción

Quizás una de las más significativas asignaturas pendientes de la teología actual sea la de recoger las cuestiones que el cine actual le plantea en muchas ocasiones. No parece necesario insistir en la influencia decisiva que posee este medio de comunicación en nuestros modos de pensar y actuar. Pero, además, el cine también puede y debe ser considerado una fuente de

³ «Proyección» 240 (2011) 9-31.

importantes elaboraciones antropológicas en nuestros días. No sólo refleja modos de pensar y sentir. También los crea. Existe –se podría afirmar– toda una antropología que se elabora en este medio y en la que las cuestiones religiosas (sea por presencias explícitas o implícitas, o sea por llamativas ausencias) tendrían que dar que pensar al teólogo. Pero no es así, o lo es muy escasamente. Parece que el cine tan sólo interesa en la medida en la que se puede utilizar como recurso pastoral, a modo de ilustración de mensajes teológicos. Lo cual no deja de ser muy legítimo e, incluso, laudable. Pero habría que plantearse la conveniencia o la necesidad de que, al margen de esa utilización, la teología se acercara también a las grandes creaciones cinematográficas con la intención de dejarse interpelar por lo que esas obras plantean como grandes cuestiones humanas que deberían afectar al quehacer teológico.

Dentro del amplio campo de cuestiones religiosas que se suscitan en el campo cinematográfico, es nuestra intención centrar el presente análisis en un aspecto muy particular: el de las metáforas eucarísticas. Creemos que en ellas se ponen de manifiesto, en razón de su carácter simbólico, cuestiones más amplias y significativas que las que ofrecen las representaciones reales de la Eucaristía, por otra parte, tan numerosas en la historia del cine, que harían muy difícil un análisis pormenorizado. Esas representaciones simbólicas de la Eucaristía condensan, sin duda, aspectos fundamentales de la experiencia de fe, ya sea por la invitación que ellas nos hacen para descubrir aspectos primordiales de la experiencia religiosa, sea también por la denuncia que, a veces, realizan de inconcesados intereses asociados a esta celebración central de la fe cristiana.

2. Indagando representaciones simbólicas eucarísticas

Una primera tarea que se impone es la de discernir dónde encontramos realmente films en los que la eucaristía se encuentre simbólicamente representada o, al menos, sugerida de algún modo. La tarea no resulta fácil porque dependerá en buena medida de la óptica que se utilice para detectar tales metáforas eucarísticas y también del empeño que se muestre por encontrarlas. Empeño que, cuando es en exceso interesado, puede llegar a encontrarlas allí donde, sencillamente, no están.

No es raro, en efecto, encontrar en la bibliografía existente sobre cine religioso una violencia que fuerza, e incluso respeta escasamente la obra analizada, en una obstinación por hacerle decir a la obra lo que no quiere decir. En el panorama secularizado de nuestra sociedad, el cine, en tanto manifestación que es de la misma, no parece mostrar mucho interés por las cuestiones religiosas. Y al parecer, no resulta fácil asumir tal ausencia. El resultado es, con frecuencia, que nos encontramos una auténtica fabulación en el empeño por detectar temas o situaciones religiosas donde difícilmente las hay, ni de modo explícito, ni implícitamente tampoco. Ver el trasfondo religioso, evangélico incluso, en un film como *Europa 51 (1952)* de Roberto Rossellini, está sobradamente justificado. Pero ver, por ejemplo, una representación de la figura del Espíritu Santo en el mundo femenino de la filmografía de Hitchcock resulta difícilmente aceptable, sobre todo, si tenemos en cuenta el carácter oscuro de las zonas humanas, femeninas incluidas, que caracteriza la obra de este gran maestro. Se podría citar otros muchos ejemplos en ese empeño por detectar temas religiosos donde realmente no existen. Así ocurre también con relación al tema eucarístico que nos ocupa.

Para algunos, basta que aparezca el elemento de comida vivificante y compartida para querer ver en ella una alusión a la Eucaristía. Así, por ejemplo, en el film taiwanés *Comer, beber, amar* (Ang Lee, 1994), en el que la comida desempeña un papel central en la

comunicación de un padre con sus tres hijas, al margen de toda connotación espiritual o religiosa, o en el film mexicano *Como agua para chocolate* (A. Arau, 1992). Incluso en *Jesús de Montreal* (D. Arcand, 1989) es difícil ver una metáfora eucarística en el momento en el que los protagonistas, actores que pretenden renovar una representación teatral de la pasión de Jesús, se reúnen y comparten una pizza. También se ha querido ver una simbología eucarística en el film *Matrix* (A. y L. Wachowski, 1999) que, aunque efectivamente esté lleno de connotaciones religiosas, no todo en él se ha de considerar en esa clave metafórica. Es realmente difícil ver una alusión eucarística en este film cuando Neo, el protagonista, es conducido al oráculo que reúne y alimenta a la gente en su cocina y le da una gallería que le vivificará y le hará sentirse más consciente de su identidad mesiánica.

Como también resulta artificioso querer encontrar una representación eucarística en el interesante film *El otro lado de la vida* (B. B. Thornton, 1997), por el simple hecho de que el protagonista, un loco bonachón pero asesino, acepte una invitación a cenar en la que participan sujetos marginados socialmente como eran una pareja homosexual o una mujer discapacitada. Ver en este hombre una imagen de Cristo que se reunía con los publicanos y pecadores y, en esa comida, una representación simbólica de las comidas de Jesús, es forzar la lectura del film de un modo inaceptable. Igualmente, artificioso resulta el ver una metáfora eucarística en la escena en la que el niño pobre de *Charlie y la fábrica de chocolate* (T. Burton, 2005) reparte generosamente entre sus familiares la onza de chocolate en la que no encontró el billete que tanto añoraba para visitar la fantástica fábricas. No basta la generosidad de una comida compartida para pensar en una metáfora eucarística.

Sí encontramos realmente alusiones directas a la Eucaristía en films como *¡Viven!* (E. Marschall, 1993), en el que se aborda el drama del famoso equipo de rugby uruguayo perdido en los Andes tras un accidente de avión. Cuando los supervivientes deciden comer carne humana como único modo de sobrevivir, encontramos una alusión explícita a la Eucaristía. Justo en ese terrible momento, cuando un miembro del grupo inicia la acción caníbal, muestra un trozo de carne recién cortada y le dice a los otros que ese acto es *como la comunión. Su muerte —nos dice— nos da la vida*. Acto seguido, veremos al resto del grupo en una fila que recuerda a la de los comulgantes en una iglesia.

Más explícita aún es la metáfora eucarística en el film no estrenado en España (aunque sí la obra teatral en la que se basa) *El cementerio de automóviles* (1983) de Fernando Arrabal. La obra se inscribe dentro del género surrealista que caracteriza al autor y constituye un espectáculo ácido en el que, en el espacio de un inmenso desguace de automóviles, nos encontramos con un paradigma de la pasión de Cristo. Todo se construye como un grandioso ritual entre lírico, grotesco y onírico en el que un personaje, Emanu, trompetista de los pobres y marginados, es traicionado por un clarinetista, Topé, que, como Judas, lo entrega a la autoridad para su crucifixión, ante la indiferencia de una sociedad que habita automóviles abandonados. La secuencia de la última cena es extensa y cuidadosamente representada por este mesías laico que, recordando literalmente muchas palabras de Jesús, extraídas de diferentes contextos evangélicos, añade las palabras de la institución eucarística, y tras comer él mismo, va distribuyendo el pan en la misma boca de los que le siguen.

En tono diferente, aunque sin faltarle tampoco el tono provocativo, encontramos una metáfora de la última cena en la divertida parodia de la guerra de Corea que es el film de Robert Altman, *M.A.S.H.* (1970), siglas que identifican a los hospitales móviles del ejército estadounidense (Mobile Army Surgical Hospital). En este film, que ganó la Palma de Oro del Festival de Cannes y que dio origen a una famosa serie de televisión, encontramos una nueva

representación iconográfica de la última cena, en este caso, reproduciendo, tal como ya lo hizo Buñuel en *Viridiana* (sobre la que posteriormente vendremos con detalle) la famosa pintura de Leonardo.

Robert Altman, hijo de una mujer fervientemente católica y educado también en los jesuitas como Buñuel, mantuvo durante toda su filmografía una mirada crítica, corrosiva y provocadora frente a todas las instituciones y estratos sociales: el ejército (en el film que comentamos), el mundo de Hollywood en *El juego de Hollywood* (1992), la moda, (en *Prêt à porter*, 1994), la alta sociedad (en *Goldford Park*, 2001), etc.

En *M.A.S.H.*, se desarrolla una hilarante parodia del ejército y la guerra y es, casi al final del film, cuando encontramos la secuencia de la reproducción de la "Última cena" de Leonardo. El tono humorístico general de la película resta, sin duda, crueldad o irreverencia a la escena. Se trataba de celebrar un banquete de despedida a uno de los médicos del hospital, decidido a poner fin a sus días por el temor a ser gay, dado el fracaso que había tenido en una relación con el otro sexo. En realidad, con dicha cena se trataba, cariñosamente, de evitar dicho fin. El mismo capellán castrense, hombre un tanto ingenuo pero bondadoso, participa en la parodia aceptando, a pesar de sus dudas y resistencias, en confesar al presunto suicida que, en la reproducción de la pintura de Leonardo, ocupa el lugar correspondiente a Jesús. Finalmente, como era de esperar, los temores que aquejaban al médico se disuelven y todo acaba felizmente.

También encontramos una clara alusión eucarística en el film *Cien clavos* (2007) del italiano Ermanno Olmi; autor cuya filmografía rezuma una espiritualidad cristiana tierna, humana y crítica a la vez. En este film tenemos de modo muy explícito una metáfora de la persona de Jesús en un joven profesor de filosofía humanista y rebelde. Con cien clavos, crucifica materialmente los libros que, en la Iglesia, pretendieron narrar la historia cristiana, alejándola de la gente sencilla a la que tendría que haber estado destinada. Esa gente sencilla y buena, metáfora de los discípulos de Jesús, será la de un grupo de campesinos a la orilla del Po, amenazados con el desalojo de sus viviendas por exigencias del desarrollo económico de la zona. Es a esta buena gente a la que este personaje erístico transmite las parábolas del Reino, movilizándolos así contra la injusticia de que son objeto. Con ellos comparte mesa, pan y vino en una clara referencia eucarística antes de que, perseguido como Jesús, desaparezca de sus vidas y queden, asumiendo su ausencia, remitidos a su propia historia, ya transformada por el encuentro con esta figura salvífica.

Todavía habría que ver una metáfora eucarística en el corto de Pasolini *La ricotta*, que forma parte de una obra conjunta con otros tres directores: R. Rossellini, J. L. Godard y U. Gregoretti y que se tituló, tomando las iniciales de los cuatro cineastas, *Rogopag* (1963).

En *La ricotta* (el requesón), Pasolini emprende una sátira cruel y humorística que le valió la condena a cuatro meses de cárcel (de los que tras un recurso interpuesto, se libró) y la prohibición de proyectar el film en Italia. Su protagonista, un pobre hombre hambriento que trabaja como extra en una película sobre la pasión de Jesús, muere en la cruz, en su papel de buen ladrón, a consecuencia de una copiosa ingestión del requesón que compró tras la venta de un perro robado. La crítica social, tan característica de la filmografía de Pasolini, posee también en este corto una connotación explícitamente religiosa. La simbología eucarística se deja ver también en la mesa repleta de alimentos que, como huella de la última cena, se sitúa delante mismo de las cruces donde mueren Jesús y los dos ladrones.

Hay tres películas, sin embargo, que adquieren particular relevancia como metáforas eucarísticas y que serán objeto por ello de un análisis más detallado en las páginas

siguientes. Ellas suscitan temas de hondo calado antropológico y, en razón de ello, deberían merecer una particular atención por parte de la teología. Centraremos así nuestra atención en el cine de Buñuel y, particularmente en su polémica película *Viridiana* (1961). En segundo lugar, volveremos al *Festín de Babette* (1987), film de G. Axel, que sí ha sido objeto de más de una reflexión por parte de los teólogos. Por último, nos asomaremos a *La última cena* (1976), dura película cubana en la que, de nuevo, encontramos una denuncia de la utilización que se puede hacer de la fe con fines auténticamente perversos.

3. Buñuel:

la confrontación del deseo con fe católica

Para captar toda la significación que late en la transgresora metáfora eucarística de *Viridiana*, será preciso asomarse previamente al conjunto de la obra buñueliana y detectar la compleja relación que el cineasta aragonés establece entre deseo y fe religiosa; relación que, con frecuencia aparece plasmada alrededor del tema eucarístico.

En la filmografía de Buñuel se entrecruzan registros muy diversos y, con frecuencia, combinados, tales como el surrealismo, el costumbrismo, el compromiso político o las continuas referencias al catolicismo. Pero como trasfondo común a este complejo entramado se podrían detectar dos elementos básicos que se entrecruzan y mutuamente se sostienen y dinamizan. Estos dos componentes básicos vendrían dados, de una parte, por la dinámica del deseo en sus permanentes aspiraciones, búsquedas, obstáculos y fracasos y, de otra, por una radical crítica social, en lo que, bajo su perspectiva, constituirían sus cimientos más sólidos: el sistema católico-burgués. Estos dos ejes, el uno situado en el plano de lo individual, como análisis del desear, y el otro en el plano social, como crítica radical al colectivo católico-burgués, se entrelazan y articulan en diversas modalidades según la trama que el autor se propone presentar en cada uno de sus films.

Es, en ese amplio contexto de las vicisitudes del deseo que circula por un determinado orden social, donde hay que situar las continuas referencias en la cinematografía de Buñuel al ámbito religioso. Es mucho a este respecto lo que se ha escrito sobre ese "ateo por la gracia de Dios", tal como él mismo se autocalificaba, y no entra en los objetivos de este estudio detenernos en esa problemática, sin duda, amplia, compleja y, tantas veces, apasionada y sesgada en sus valoraciones. Tan sólo nos interesa resaltar de qué manera esos dos ejes vertebrales de la cinematografía de Buñuel, el del deseo y la crítica social, se entrecruzan cuando es la religión la que aparece en escena.

Es un hecho que la religión, en su versión católica, es un tema recurrente a lo largo de toda la filmografía de Buñuel. Como tema central aparece en la trilogía mejicana conocida por algunos como la de los "santos frustrados": *Nazarín* (1958), *Viridiana* (1961) y *Simón del desierto* (1965), y en la producción francesa *La vía Láctea* (1969). En otros muchos filmes, el hecho religioso se deja ver como contexto que determina en un grado u otro la trama argumental, o como simple sugerencia más o menos significativa para la historia que nos narra. De modos diferentes la religión aparece en films como *Robinson Crusoe* (1952), *El* (1953), *La muerte en el jardín* (1956), *La joven* (1960) o, en las más conocidas, *El ángel exterminador* (1962), *Tristana* (1970) y *El fantasma de la libertad* (1974).

Si por su dinámica propia, el deseo parece buscar algo imposible y oscuro (tal como significativamente tituló Buñuel su última película: *Ese oscuro objeto del deseo*, (1977), la religión constituye en el cine de Buñuel uno de los obstáculos más significad-vo que éste

encuentra en la persecución de su, a veces, alocada búsqueda de satisfacción.

Religión y deseo son contrapuestos una y otra vez en la filmografía de Buñuel como recurso para incentivar la fuerza del placer que podría proporcionar el alcance del objeto deseado. Recordemos también la secuencia final de *El gran calavera* (1949), en la que durante la celebración de la boda de la protagonista, las palabras del sacerdote ensalzando la castidad y los valores familiares, se entrecruzan y mutuamente se estorban con las imágenes y el potente sonido de un altavoz, con el que el verdadero amor de la novia, anuncia la venta de medias "suspiro de Venus".

En *Ensayo de un crimen* (1955), Archibaldo, un niño todavía y futuro protagonista del film, atribuye a sus propios sentimientos hostiles y omnipotentes el fallecimiento de su institutriz que, en realidad es causado por un disparo desde la calle, a través de la ventana. Caída en el suelo, Buñuel nos muestra un primer plano de sus muslos con ligeros y después, el rostro del niño que parece experimentar un intenso placer. Acto seguido contemplamos en la pantalla un primerísimo plano de una bella monja, con amplia cofia, a la que el protagonista, ya adulto, cuenta su morbosa historia. La monja le reprende por sus pensamientos impuros y tiene que huir del intento de Archibaldo por retenerla agarrándola de una mano. Finalmente, la monja, muere también huyendo del acoso del protagonista. Una vez más, el deseo es contrapuesto a la religión para conferir al primero su máxima intensidad.

La misma oposición entre deseo y religión y la intensificación del primero por la segunda es la que pretendió resaltar en *Belle de jour* (1967), en una secuencia de explícita perversión necrófila en la casa de un extraño aristócrata. En sus memorias Buñuel afirma: *Lamento en esta película algunos cortes estúpidos que, al parecer, exigió la censura. En particular, la escena entre Georges Marchal y Catherine Deneuve, en que ella se encuentra tendida en un ataúd mientras él la llama hija, se desarrollaba en una capilla privada, después de una misa celebrada bajo una espléndida copia del Cristo de Grúnewald, cuyo torturado cuerpo siempre me ha impresionado.* Una vez más, Buñuel pretendía expresar su convicción de que religión y deseo, precisamente en su oposición, mutuamente se sostienen y necesitan.

En este contexto de oposición sexo-religión es en el que hay que situar las alusiones al tema eucarístico que encontramos en la filmografía de Buñuel y en la que hay que descubrir el eco de sus vivencias infantiles relacionadas con el catolicismo. La Eucaristía está presente desde muy pronto en su mundo infantil. En un ambiente que parecía fijado en la Edad Media, Buñuel ayudaba a Misa a un tío suyo sacerdote del que nos dice que era una bellísima persona. La religión era omnipresente –nos dice en sus memorias– y se manifestaba en todos los detalles de la vida. *Por ejemplo, yo jugaba a decir misa en el granero, con mis hermanas de feligresas. Tenía varios ornamentos litúrgicos de plomo, un alba y una casulla'. Nuestra fe era realmente ciega, por lo menos, hasta los catorce años. Más tarde, en el colegio de los jesuitas de Zaragoza, del que, a pesar de la rígida disciplina y del frío que allí hacía, nos dice conservar un buen recuerdo, era obligatoria la misa diaria a las siete y media de la mañana así como el rezo del rosario por la tarde.*

En *Nazarín*, encontramos una directa alusión al tema eucarístico. Nunca, quizás, trató Buñuel a ningún personaje religioso con el respeto y ternura como la que muestra con este humilde cura de los pobres. Cuando marginado por la institución eclesíástica, deambula acompañado, muy a su pesar, por un pequeño grupo de mujeres medio supersticiosas medio histéricas, procura, con poco éxito, catequizarlas y enderezarlas por el buen camino. En un descanso, en mitad del campo, una de estas mujeres le pregunta: *¿Dios está en todas partes?* y contemplando la tortilla de maíz que está a punto de llevarse a la boca, prosigue *¿Aquí también*

está? Entonces, comerse esto es como comulgar ¿no? Concluye la mujer. Es entonces cuando Nazarín se ve obligado a catequizarla: *No hija, cuando el sacerdote consagra, el Señor desciende a la Hostia con todo su ser, como si para su templo el cuerpo*. Estas palabras se intercalan con el diálogo que mantiene con la otra mujer que le acompaña y que es presa del temor a estar poseída por el demonio. Al oír la explicación de Nazarín sobre la Eucaristía, la mujer se plantea si se le saldrán todos los demonios del cuerpo al comulgar.

También el tema eucarístico se deja ver en la ya citada *Belle de jour*. El film, como sabemos, trata de una bella mujer (Catherine Deneuve) que estando "felicemente" casada, se ve compelida, sin embargo, a mantener unas relaciones sexuales de claro matiz masoquista, prostituyéndose de día en una casa de citas. Cuando Buñuel quiere darnos un apunte tan sólo de los orígenes de esta perversión sexual (no le interesan demasiado las indagaciones "psicológicas") nos introduce un breve *flash back*, en el que la protagonista, niña entonces, padece un abuso sexual de un hombre mayor. Tras esta breve escena, vemos en un primer plano a la niña, en el momento de su primera comunión, cerrando la boca cuando el sacerdote, al acercarle la forma, dice: "el cuerpo de Cristo".

El tema eucarístico vuelve a reaparecer en *La vía Láctea (1969)*, película en la que una vez más –tal como él mismo afirmaba– no podía dejar de ser católico. Como sabemos, la película está elaborada con materiales extraídos en gran parte de la enciclopédica obra de Menéndez y Pelayo *Historia de los heterodoxos españoles*, que ya en su tiempo de México leía con pasión y de *Diccionario de las herejías*, del abate Pluquet. A través del camino a Santiago que hacen dos peregrinos se nos va presentando toda una larga historia de herejías y de luchas contra ella que han ido teniendo lugar a lo largo de la historia de la Iglesia.

La cuestión de la eucaristía aparece pronto, cuando los dos peregrinos hacen una parada en una casa de comidas. Allí aparecen un militar y un cura que mantienen una animada conversación, toda ella en el tono surrealista que posee el conjunto del film. El militar expresa al sacerdote sus dudas sobre cómo el cuerpo de Cristo podría estar presente en la hostia, a lo que el sacerdote responde realizando una exhortación al misterio: *¿Qué sería de las religiones sin el misterio? Poco* después vemos que el sacerdote es transportado en ambulancia al hospital mental, ya que cuando se le contradice, la locura se impone de inmediato. Ya casi al final de la película, en las cercanías de Santiago, asistimos a una escena en la que el hereje obispo Prisciliano, junto a dos ministros suyos, consagra una hogaza de pan" diciendo en latín: *No soy yo quien te ha segado ni molido. No soy yo quien te ha amasado, ni quién te ha sometido al horno. Yo soy inocente de todos los sufrimientos que padeciste y deseo que todos los que te lo infligieron sientan lo mismo y sufran tu pasión*. Tras "comulgar", se une a dos de las bellas muchachas que le acompañan para castigar sus cuerpos, materia indigna e impura que –según Prisciliano– no pudo ser creada por Dios.

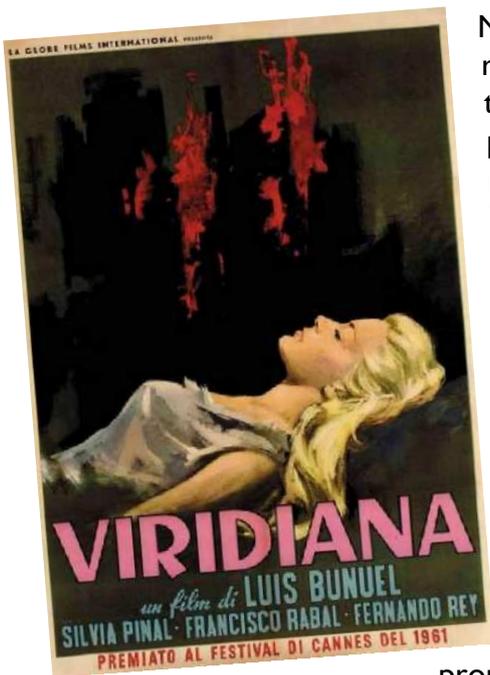
4. Viridiana:

el paroxismo de la confrontación en un contexto eucarístico

Si tal como señalábamos más arriba, la filmografía de Buñuel tiene como trasfondo fundamental el de las aspiraciones y frustraciones del deseo, por una parte, y el de una radical crítica social al sistema católico-burgués por otra; esas dos dimensiones básicas de su filmografía, encuentran en *Viridiana (1961)* su más rotunda confrontación. La oposición deseo-religión, en efecto, se subraya en este film como quizás en ningún otro de su obra, y lo hace, precisamente, en una parodia de la institución eucarística.

Viridiana, como sabemos, originó toda una encendida polémica en los ámbitos políticos del franquismo 'en los religiosos de la Santa Sede'. La película, rodada en España en la época en la que Buñuel residía en México, gana la Palma de Oro en el Festival de Cannes, lo que trajo consigo la prohibición de proyectar el film en España, así como la destitución del entonces Director General de cinematografía. Por su parte, *L'Osservatore Romano* la calificó de "sacrílega y blasfema".

El film tiene su origen en una obra teatral de Julio Alejandro y nos muestra un complejo proceso de transformación de una religiosa en una mujer de la que el deseo se apodera por completo, destruyendo todo su anterior proyecto de vida. Muchos de los elementos característicos del cine de Buñuel se concentran en esta importante película: costumbrismo, surrealismo, crítica social y perversión, fetichismo y violencia sexual.



Merece la pena recordar el argumento del film. La religiosa, es obligada por la superiora a visitar a su anciano tío en su rica hacienda de hidalgo. Allí, Viridiana se ve muy pronto acosada por su pariente; en razón de que ella le recuerda a su esposa, fallecida la misma noche de bodas. Tras ser narcotizada con la complicidad del ama de llaves, Viridiana es sometida a una vejación sexual. Después de este desgraciado incidente y de que el tío le pida que acepte ser su esposa, Viridiana decide abandonar la finca. Cuando se encuen tra, sin embargo, a punto de emprender viaje le comunican que su tío ha puesto fin a su vida colgándose de un árbol. La protagonista, siente entonces que, después de lo ocurrido, ya no puede regresar a su anterior condición de religiosa y decide permanecer en la estancia familiar, con el propósito de dedicar su vida a la atención y cuidado de los más pobres. Al tiempo, acude a la finca un primo, que trae

propósitos muy diferentes a los de Viridiana: sacarle partido a la finca modernizando los procesos de producción. Buñuel subraya con malicia el contraste de intenciones de Viridiana y su primo, intercalando imágenes de las maquinarias agrícolas en marcha con las del rezo del ángelus de Viridiana y sus pobres.

Pero, como en *Nazarin* o *Los olvidados*, lejos está Buñuel de idealizar la condición de los pobres por el hecho de serlo. Los mendigos y enfermos a los que Viridiana se entrega son ingratos, envidiosos, desaprensivos, feroces en sus últimas intenciones. La situación de marginalidad a la que son condenados los convierte también en seres deshumanizados y crueles. Como bien se ha dicho, la picaresca desacraliza la mística, dando pié a que allí se cometan todos los pecados capitales: la lujuria, la envidia, la ira, la gula, la soberbia. Todo de modo brutal en el momento en el que, aprovechando la ausencia de Viridiana, los mendigos organizan en la zona noble de la casa una gran cena que, acaba convirtiéndose en una orgía desenfrenada de sexo y violencia, resaltada por el contraste de la música del *Aleluya* de Haendel que suena. En medio de esta cena es cuando Buñuel lleva a cabo esa representación simbólica de la institución eucarística que generó todo el escándalo posterior.

Uno de los mendigos comenta que Enedina, una de las mujeres, *les va a sacar una foto a "tos"; como recuerdo. ¿Y con qué máquina?*, pregunta otro de los comensales. *Con una que me regalaron mis papás*, responde la mujer. Los trece comensales se van situando en un lateral de

la mesa. Una vez en sus situados, la mujer pide que se estén quietos. Canta un gallo. La posición de los trece es exactamente la reproducción del cuadro de Leonardo "La última cena". El papel de Cristo lo ocupa un ciego lascivo y violento. La similitud se resalta con una foto fija. Es el momento en el que la "fotógrafa", tomada de frente por la cámara, levanta sus faldas, al tiempo que da una obscena risotada. La confrontación entre el sexo y la religión alcanza aquí su mayor paroxismo.

Una confrontación ligada, por lo demás, al otro gran registro de la filmografía buñueliana: el de la crítica radical de la sociedad burguesa. Es mediante la metáfora sexual como se lleva a cabo la agresión a un sistema católico burgués en el que la limosna y la beneficencia encubren la escandalosa situación de injusticia social en la que se vive. En *Viridiana*, los mendigos, rompiendo su condición de desclasados, se dejan llevar de toda su violencia transgresora contra la clase social que los sitúa en posición de miseria y marginación. De ese modo, devuelven a Viridiana la agresión que les suponía asumir, con aparente y falsa humildad, su condición de sumisos pordioseros. Y si es una motivación de orden religioso la que impulsa a Viridiana a su acción caritativa, es ese mismo orden el que es agredido en la grotesca representación que hacen los mendigos de la "Última cena". El que la agresión se lleve a cabo a través de una obscenidad de carácter marcadamente sexual no hace sino poner de relieve que es el sexo lo que parece oponerse de modo más directo a la religión.

La fotografía de la composición buñueliana se ha multiplicado por doquier. Bastaría asomarse a Internet para comprobarlo. Probablemente dio origen a la enorme proliferación de representaciones del cuadro de Leonardo en el mundo del cine. Entre otras, la ya citada de *M.A.S.H.* de Robert Altman y de otras muchas compuestas por actores, directores o personajes fantásticos de la filmografía.

Como ya se ha señalado, el escándalo que provocó *Viridiana* fue inmediato. En sí misma, la secuencia constituye una provocación de carácter blasfemo, inasumible para quien mantenga una actitud simplemente de respeto, no sólo de fe, ante lo que el cuadro de Leonardo representa. Sin embargo, situada la escena en todo el contexto de la filmografía de Buñuel, tendría que generar, además del justificable rechazo, una reflexión sobre los motivos que han dado pie a ese tipo de provocación que, por lo demás, proliferó en tantas otras versiones similares.

Pero en una línea que guarda íntima relación con esta problemática de la Eucaristía y sus relaciones con la temática del placer merece la pena analizar otro film, de signo completamente diferente, y que adquirió también reconocida fama. Nos referimos al *Festín de Babette* (1987).

5. El festín de Babette

El psicoanálisis nos ha enseñado que existe un placer asociado a la incorporación oral. Para los seres humanos comer es siempre algo más que satisfacer una necesidad biológica. Desde los inicios de la vida, la nutrición se ve indisolublemente unida a la satisfacción de un placer y éste, a su vez, a la comunicación y contacto con lo materno. Desde ahí, la satisfacción de la necesidad biológica de comer se abrirá por siempre a la posibilidad de un placer añadido: el del encuentro y comunicación con otros. Bien sabemos de qué manera el comer juntos ha constituido siempre un recurso excepcional para fortalecer vínculos en las relaciones interpersonales. La Eucaristía también, como banquete pascual, expresa esa dimensión fundamental de fraternidad y comunión entre los miembros de la iglesia.

Pero la clínica psicoanalítica nos enseña también que, en tanto placer, la comida suscita fácilmente ansiedades, fantasmas y resistencias. A esas ansiedades asociadas al placer oral, a su derrumbamiento y a su posterior apertura que conduce a los otros nos vamos a acercar a partir de la propuesta de Gabriel Axel en el film *El festín de Babette*.

El *festín de Babette*, en efecto, nos introduce primero en una dinámica en la que el comer pretende quedar reducido a tina mera función nutritiva, como defensa frente al placer libidinal, en virtud de una determinada ascética espiritual. La introducción de ese placer suscita enormes fantasmas y resistencias que, sin embargo, a lo largo del film se van a ver abatidas, para dejar paso a toda una reelaboración de la espiritualidad. Esa transformación hará posible compatibilizar el placer con tina religiosidad abierta al encuentro y a la vida.

Se trata de un film danés de 1987, inspirado en una narración de Karen Blixen, más conocida como Isak Dinesen (1885-1962)", autora también de la conocida "Memorias de Africa". El director del film es Gabriel Axel (1918), el cual obtuvo el Oscar a la mejor película extranjera en 1988.

Babette, había sido una reconocida *chef* en el restaurante parisino "Le Café Anglais", que huyendo de la represión de la comuna de Paris en 1871, encontró refugio como asistenta de dos viejas hermanas (Martina y Philippa), ocupadas de lleno en liderar un grupo religioso en una perdida aldea noruega. La pequeña comunidad religiosa, fundada por el padre de las dos hermanas, ha ido con el tiempo perdiendo vitalidad y ganando en frustración y descontento. Todos viven en un régimen de rígida austeridad, particularmente en su modo de comer. Estas dos mujeres,

que en su juventud habían sido muy hermosas, han renunciado al amor de dos hombres que su padre, el rígido reformador religioso, se encargó de apartar de sus vidas. Babette, por su parte, se adaptará por completo al estilo de vida rígido y austero de la pequeña comunidad.

Pero un día, inesperadamente, Babette recibe una carta de Francia, la lee, alza los ojos al rostro de las dos señoras y les comunica que ha ganado 10.000 francos en un gran premio de la lotería en la que llevaba jugando desde hacia quince años. Babette, en lugar de aprovechar la suerte para cambiar su situación personal, decide emplear su dinero, todo su dinero, en preparar una gran cena con la que celebrar el centenario del nacimiento del fundador del grupo y padre de las dos hermanas.

Babette, más humilde y sumisa que nunca, le pide un favor a las hermanas: les suplica que le permitan preparar una cena conmemorativa en recuerdo del fundador: Quería preparar una cena francesa, una "auténtica cena francesa". El término, así resaltado, produce al mismo tiempo asombro y temor. Las hermanas se resisten, pero Babette se levanta de su asiento y con *algo formidable en ese movimiento, como el crecimiento de una ola* –comenta el texto original de Dinesen y lo refleja bien el film–. Babette insiste en su oferta que, finalmente, es aceptada.

Con la llegada de los alimentos, la ansiedad de las hermanas se acrecienta: un primer plano de una enorme tortuga viva que servirá para la sopa de entrada, representa todo un mundo primitivo y arcaico, que parece movilizar las zonas más reprimidas por la austera religiosidad del grupo. La sonrisa con la que las hermanas entran en la cocina para ver los preparativos,



se hiela cuando ven el animal. Espantadas cierran la puerta de la cocina, como cierran las puertas de sus deseos reprimidos y de las ansiedades a ellos asociadas. Los efectos de tal visión se van a dejar sentir de inmediato en la terrible pesadilla que esa misma noche tendrá Martina: en ella, Babette aparece como una figura tentadora, asociada a lo demoniaco y que con siniestras intenciones pareciera dispuesta a envenenarlos a todos.

Martina, entonces, advierte a la pequeña comunidad del enorme peligro que se les viene encima. El sentimiento de culpa emerge con el recuerdo del padre, que habiéndoles defendido de todo amor carnal, sensualidad o placer, ve ahora cómo, en su propio hogar, se va a celebrar, lo que ella denomina, un "aquelarre de brujas". El grupo intenta aliviar la ansiedad de las hermanas y se prometen a sí mismos guardar silencio, en el gran día, en todo lo referente a la comida y bebida. Nada de cuanto les pusieren delante arrancarían una palabra de sus labios. *La lengua, `ése extraño músculo" es un órgano peligroso que puede ocasionar gran perversidad y veneno mortal.* El día de su maestro, limpiarán sus lenguas, por tanto, de toda delicia de los sentidos, guardándolas y preservándolas sólo para la alabanza y la acción de gracias. Reunidos en corro se estrechan las manos y cantan un himno de alabanza al Señor. *Será como si nunca hubiéramos tenido el sentido del gusto,* se dicen a sí mismos con profunda convicción.

Finalmente, llega el momento del peligro en una noche oscura y despacible. Todos entran y son acogidos en una sala, presidida por una imagen del fundador que previamente Martina se había cuidado de retirar de su lugar habitual: el comedor donde tendrá lugar la temida cena. Su imagen, representación de la ley, el orden y la moral, no debería presenciar lo que allí ocurrirá. Mientras Babette última detalles en la cocina, ellos cantarán himnos que les preserven de los peligros que se avecinan.

Serán doce los invitados a la cena. En este caso con una intención clara de establecer un paralelo simbólico con la última cena de Jesús. El menú que Babette les tiene preparado es el siguiente: Primero, sopa de tortuga y jerez amontillado. En segundo lugar, blinis demidoff (tortas de harina de alforfón) con relleno de caviar acompañado de un euve Clicquot, champagne de 1860. Le seguirán las codornices en sarcófago de hojaldre con foie-gras de trufa y ensalada Pelligrini, regado con un Clos de Vougeot de 1846. Una selección de quesos y oporto, una torta fermentada de ron con higos secos y café completarán la cena.

Sentados ya a la mesa, recuerdan lo prometido: no deberán saborear nada de lo que coman ni hacer el más mínimo comentario: el cuerpo debe ser –según rezan estrechando las manos– "el esclavo del alma". *Lo mismo –comenta uno de los comensales– que en las bodas de Caná: la comida no tiene importancia.*

Sin embargo, la defensa del grupo encontró un inesperado lugar desprotegido: el General Lowenhielm, sobrino de una rica mujer perteneciente a la comunidad y que, habiendo sido un antiguo pretendiente de Martina, fue también invitado a la cena. Es un hombre de mundo que vive decepcionado de sí mismo por la vanidad y la frivolidad en que se desenvuelve su vida. El se transformará también en la cena, pero, lo que es más importante, él se convertirá en el factor determinante que derribe las resistencias del grupo. Dará voz a lo reprimido, abrirá la puerta a la sensualidad de la comida y la bebida.

Al inicio, algo receloso del vino que se le ofrece, bebe un pequeño sorbo, se sorprende y exclama: *Asombroso, iamontillado! El mejor amontillado que he probado en mi vida!* Ante el placer emergente y reconocido, la defensa del grupo se intensifica oponiendo el recuerdo austero del fundador del grupo y su gran santidad y fuerza moral. Pero la resistencia se va debilitando progresiva y irremisiblemente ante la exquisitez de lo que comen y beben: la

misma mujer que trae el recuerdo represivo del fundador, muestra al momento en su rostro una irreprimible satisfacción cuando, descuidadamente, toma un sorbo del excelente vino de su copa.

Pero será el General Lowenhielm quien, finalmente, desvelará la clave y el sentido que puede llegar a tener una comida como la que disfrutan. Ante las codornices en sarcófago que tiene ya delante, recuerda otras que comió en una ocasión en la que fue homenajeado en "Le Café Anglais" de París. Allí la comida –nos dice– *era elaborada, "curiosamente" por una mujer y que tenía la capacidad de transformar una cena en una especie de asunto amoroso, en una relación apasionada en la cual uno acababa por no diferenciar entre apetito físico y apetito espiritual*. La ansiedad que estas palabras generan se deja ver de inmediato: la posibilidad de que lo que siempre estuvo rígidamente separado, amor físico y espiritual, puedan unificarse, sobrepasa el nivel de lo tolerable.

Se hace necesario, pues, fortificar la defensa con una doctrina que se oponga eficazmente a esa supuesta transformación de lo físico en espiritual. Es el momento en el que toma la palabra una rígida mujer: *El hombre –dice– no sólo se abstendrá, sino que también rechazará cualquier pensamiento de comida y bebida. Solamente entonces podrá comer y beber en el debido espíritu*.

El vino, sin embargo, continúa su labor, va aligerando las defensas y provoca la emergencia de los reprimidos y ya antiguos sentimientos amorosos que existieron entre el General y Martina. Los rostros se iluminan, el manjar se saborea en unos elocuentes primeros planos. Es el momento en el que el General manifiesta el milagro que se ha ido realizando a lo largo del festín: *la misericordia y la verdad se han encontrado, la justicia y la dicha se besarán mutuamente. No podemos ser miopes creyendo que tenemos que elegir entre una y otra. Pero llega un tiempo en el que se abren nuestros ojos, llegamos a comprender que la gracia es infinita. Lo que nos corresponde es esperarla y recibirla con gratitud*

La transformación ha sido posible porque la gracia les llegó encarnada en el generoso festín de Babette. Para ella, basta haber vuelto a vivir la gloria que su arte le había proporcionado, ha dejado salir lo mejor de su genio artístico y eso le produce una felicidad muy superior a la de haber regresado a París y vivir allí una vida en la cual ya no podría ejercer el arte que dominaba. La preparación de esa cena le ha proporcionado una felicidad mucho mayor que la de los propios comensales. Esa gracia opera entre los miembros de la comunidad la reconciliación, la cercanía, la armonía y el placer: a nada de eso se le tiene ya miedo. Todo ha sido fruto de una comida, la transformación ha tenido lugar porque esa cena ha sido un don generoso, expresión de un amor que derriba las fuerzas que se oponen al deseo y a la pasión de vivir.

6. Repensando la figura de Babette

El film de Gabriel Axel ha sido recibido con entusiasmo por teólogos y pastoralistas y, con frecuencia, se ha utilizado como material para la reflexión en pascuas juveniles o retiros espirituales. Se ha querido ver en él una metáfora de la Eucaristía y hasta de una cristología, por lo que ha sido merecedor de algunas páginas en tratados teológicos¹⁵. Babette vendría a representar –se ha dicho– la figura de Jesús que no vino a ser servido sino a servir. Algo, por otra parte, que como ocurre en muchas ocasiones, son personas del mundo, como el General, quienes lo comprenden y no los piadosos. También se ha querido ver en la estructura de la película una correspondencia con la historia de la salvación: la primera parte

del film correspondería al Antiguo Testamento, mientras que la segunda vendría a representar al Nuevo. El papel del General también se ha leído como el de un sacerdote que interpreta elementos simbólicos y los conecta con la experiencia vital de la comunidad.

Estas interpretaciones teológicas pueden tener más o menos consistencia y, sin duda, alguna poseen. Pero al margen de ellas y, sin que necesariamente se las descalifique por completo, cabe añadir otra lectura, de orden más psicodinámico, que vendría a ofrecer, al menos, un matiz importante a esas interpretaciones teológicas, quizás un tanto idealizadoras. Para esa relectura de la historia es fundamental contar con el texto original de Isak Dinesen del que se extrae el guión de la película y que el director de la misma ha seguido con notable fidelidad. Ese texto original nos ofrece una imagen de Babette bastante diferente, pero imagen de la cual permanecen importantes huellas en el film que –tenemos que suponer– el director no ha querido o no ha sabido borrar. Pero allí están.

En efecto, llama la atención en el film el modo en que nos aparece la figura de Babette. De una parte se nos muestra en su total generosidad gastando todo su dinero para esa gran celebración y, sin embargo, se nos presenta siempre fría, distante, seria, vestida generalmente de negro o en tonos marcadamente oscuros. Una imagen muy diferente de lo que podríamos pensar como representación de una madre buena que, tiernamente, se da a sí misma, proporcionando alimento y cariño. En algún momento, el espectador que no conozca el desenlace del film, podría interrogarse sobre si lo que Babette está llevando a cabo en la cocina es un regalo o una especie de venganza por el tipo de vida riguroso y austero que se ve obligada a llevar en esa casa.

Considerando el modo en el que el film se va desarrollando, sobre todo en las secuencias de la cena, así como las imágenes que nos hacen ver la alegría, la reconciliación y paz de los comensales, etc., todo hace pensar que el director ha querido resaltar la bondad del proyecto de Babette y que se hace partícipe, por ello, de las lecturas teológicas que se han hecho de su obra. Y es probable incluso que, en razón de esa misma intencionalidad, haya querido eliminar determinados elementos del texto original, que podrían ofrecer una imagen menos idealizada de Babette. Sin embargo, tenemos motivos para pensar que el cineasta no ha podido –o no ha querido– eliminar completamente esos otros aspectos del relato original, quedando así, el personaje marcado de una innegable ambigüedad.

La frialdad de Babette, disonante en el film con su acción generosa, posee en el texto original una mayor coherencia, al aparecer junto a otros rasgos con los que allí se nos dibuja. Babette es una mujer rubia en el film, pero es morena en el texto original. El asunto podría no tener más relevancia si no fuera porque ese aspecto físico va en consonancia con toda una serie de rasgos psíquicos que la autora destaca en su personalidad. "Oscura" Marta –nos dice el texto– *en la casa de las dos Marías*'. Las hermanas sabían –se nos dice más adelante– que Babette tenía un rasgo misterioso y alarmante, tanto como si tuviese una relación con la Kaaba, la Piedra Negra de la Meca". Esta "oscuridad" de Babette genera miedo a todo su alrededor: *en el muelle y en el mercado le tenían temor*" (algo que se refleja bien en el film). Y de nuevo, en otra alusión a lo oscuro, se nos dice que con sus ojos negros, parecía *enigmática y fatal como una Pitia*". El chico que Babette buscó como ayudante de cocina es pelirrojo, lo que contribuye a que las hermanas tengan la impresión de que la mujer morena y el muchacho parecieran *como una bruja y su espíritu familiar*, tomado posesión de su espacio familiar'

La inquietud que la imagen de Babette suscita se ve acrecentada además por un elemento sustraído en el film que es el de la desazón que crea su confesión religiosa católica. Babette era "papista" y las hermanas *al principio temblaron un poco... ante la idea de acoger a una*

papista", que con frecuencia se enfrascaba en la cocina en el estudio de un *libro negro* (de nuevo el negro) que las Martina y Philippa temían que fuera un *devocionario papista*. Con la diferencia religiosa, la cultural inducía igualmente recelo y temor en Martina y Philippa: *en Francia, ellas lo sabían, la gente comía ranas*".

En el relato de Dinesen, por lo demás, la oscuridad de la imagen escondía otra oscuridad aún más inquietante. Babette, en efecto, tenía un pasado igualmente oscuro y, al parecer, cargado de violencia. La carta de recomendación de la que es portadora cuando llega a la pequeña aldea se nos dice que su esposo e hijo han muerto y que ella *fue detenida por pétroleuse, palabra empleada para designar a las mujeres que pegan fuego a las casas con petróleo*". Algo que, naturalmente, sembraba la inquietud en las hermanas: *Un pequeño y frío estremecimiento las sacudía, y pensaban para sus adentros: "Quizás, después de todo, ha sido una verdadera "pétroleuse"*".

Ese oscuro pasado, además, se va dejando ver en el presente a través de un comportamiento que, tras una aparente sumisión esconde un gran orgullo. Cuando llegó a la casa –nos dice la autora del cuento– *parecía una pordiosera, pero resultó ser una conquistadora*. Efectivamente, cuando llega el momento de los preparativos para la cena nos dice el texto (y no olvidemos que el film, que es lo que nos ocupa, lo refleja con acierto), que *Babette, como el demonio embotellado del cuento de hadas, había ensanchado y aumentado en tales proporciones que sus señoras se sentían pequeñas en su presencia*.

Todos estos elementos, unos ocultos, otros transformados y otros que se dejan traslucir claramente en el film, nos encaminan a una mejor comprensión de la ambigüedad del regalo que Babette hace a la comunidad.

Babette confiesa a las hermanas que una vez fue una gran Chef en el "Le Café Anglais" de París, que no volverá nunca allí y que ha gastado todo su dinero en la cena. Cuando Philippa le reprocha que no ha debido desprenderse por ellas de cuanto tenía, Babette, vemos en el film, se levanta, y mientras las dos hermanas aparecen asustadas y temblorosas en el fondo de la sala, da muestras de una actitud entre digna y orgullosa y, como dice el texto original, *con una mirada profunda, extraña, que quizás contenía piedad, o incluso burla*, responde: *no fue sólo por ustedes*. Ella es –nos dice– *una artista y si se ha quedado sin dinero es porque una artista nunca es pobre*. El texto original, sin embargo, es más contundente. En lugar del *no fue "sólo" por ustedes*, nos dice *¿Por ustedes? No. Ha sido por mí... Yo soy una gran artista*". La motivación de Babette, pues, es –en parte, según el film, o globalmente, según las palabras del texto– una motivación netamente narcisista, aún admitiendo que se tratase de un saludable narcisismo, como el que corresponde al artista por la realización de su obra.

Es evidente que el director de la película ha maniobrado intencionadamente sobre el texto original (con todo derecho, habría que añadir) para ofrecer una visión más idealizada de la historia. No nos informa, por ejemplo, de que Babette, al final, termina confesando a las hermanas que fue una *communard* y que, en las barricadas del París de la revolución, ella misma cargaba el fusil de sus hombres. Sin embargo, como señalábamos anteriormente, Gabriel Axel no ha podido o no ha querido borrar las huellas de la personalidad, más compleja y ambigua, con la que Isak Dinesen diseñó a su personaje. De alguna manera, también en el film, Babette nos aparece como alguien que *llegó como una pordiosera, pero que resultó ser una conquistadora*.

A Babette no se le puede negar su generosidad. Se gastó todo su dinero en un regalo para la pequeña comunidad. Pero también los regalos, nos enseña el psicoanálisis, pueden ser

portadores de otros deseos menos confesables. El regalo de Babette lo tiene: el de realizarse narcisísticamente en la realización de su obra de arte, al margen de la consideración de lo que ello podría suponer para los otros. Para ello, no dudó en romper sin conmiseración los esquemas de aquellos a los que obsequia con su festín. Con una innegable frialdad, silencio y firmeza, genera la ansiedad, el miedo, el pavor... y lo sabe. Pero no duda un instante en proseguir, imperturbable, su propósito. Al final, parece alegrarse de la felicidad que ha proporcionado. Pero, insistimos: existen datos suficientes como para poner en duda que esa haya sido su intención primera.

Habría interrogarse, finalmente, si no es el General Löwenhielm quien, como oficiante de la celebración, opera la transformación liberadora de la comunidad. ¿Qué hubiera sido de esa misma cena fastuosa si en ella no se hubiese pronunciado la palabra que desvela el misterioso abrazo de la justicia y la felicidad? Quizás tendríamos que pensar que no fue tanto la acción con la que Babette se realiza como artista, sino la palabra del General y su conciencia iluminada por el espíritu, la que trajo la salvación. Esta interrogación, al menos, pretende situarnos con cautela a la hora de considerar, quizás precipitadamente, como una figura erística al personaje de Babette.

7. Comer y beber la propia condenación

Una de las metáforas eucarísticas más cuestionantes, para la teología, de las que el cine ha ofrecido hasta ahora la encontramos, sin duda, en el film *La última cena* del cubano Gutiérrez Alea (1976). El film, uno de los más reconocidos y premiados de toda la filmografía cubana, constituye una despiadada denuncia de una religión aliada con el poder e instrumentalizada por el mismo para legitimarse en toda su violencia. La película posee una clara intencionalidad sociopolítica, dentro de los parámetros ideológicos de la Cuba de Fidel Castro, respecto a los cuales el director tomó distancia crítica más tarde, tal como pudimos comprobar en su reconocido film *Fresa y chocolate* (1993), o en la divertida *Guantanamera* (1995).

En *La última cena* nos encontramos también, como en *El festín de Babette*, con una comida, opulenta ésta, más que sofisticada como aquella, y ofrecida a unos personajes primitivos, feroces y voraces, más que espirituales y ascéticos como los invitados de Babette. Del mismo modo, en esta cena se producirá también una profunda transformación en los comensales. Una transformación que vendrá igualmente, como en *El festín de Babette*, bajo el efecto de una palabra "catequética" pronunciada durante la celebración de la comida. Pero, a diferencia de *El festín de Babette*, la liberación de los comensales no se produce bajo el efecto de esa palabra sino, por el contrario, como reacción contra ella. En *La última cena*, la catequesis impartida como alimento espiritual, a diferencia de las del General Lowenhielm, será vomitada por los comensales. Se vomita, se escupe, en efecto, ese alimento espiritual con el que pretende legitimar la esclavitud y la violencia del sistema. *La última cena* se convierte así en una virulenta antiparábola sobre las contradicciones entre un discurso pretendidamente cristiano y una situación de injusticia que se pretende legitimar con él. Pero vengamos a la historia a partir de las secuencias más significativas del film.

La película recoge un hecho histórico acaecido en la Cuba colonial del siglo XVIII. Un conde hacendado pretendió repetir el gesto de Jesús con sus discípulos y para ello eligió doce esclavos negros de su hacienda para celebrar con ellos el Jueves Santo. Las consecuencias de su "piadoso" acto fueron, como se constata al final de la obra, absolutamente inesperadas.

El film, desde una perspectiva psicoanalítica, nos remite a los elementos inconscientes que laten siempre en las relaciones con la autoridad. Se trata en la película de las relaciones de un amo y unos esclavos que viven sometidos en un régimen de extrema crueldad. Al inicio de la película asistimos a la caza, con la ayuda de perros, de uno de los esclavos que escapó y que, una vez encontrado, es cruelmente castigado con la mutilación de una oreja. Este personaje, duro y orgulloso, va a representar en la película la rebeldía, la violencia que se niega a aceptar el sometimiento del esclavo. Es decir, la resistencia a asumir una posición de masoquismo a la que se ven obligados los demás, como única manera de sobrevivir.

Los esclavos, en efecto, adoptan posiciones serviles, sumisas, alguno de ellos, incluso complacientes y aduladoras. En definitiva, actitudes, masoquistas, como mecanismo de defensa frente a una violencia que de antemano estaría condenada al fracaso. La "identificación con el agresor" es el único recurso que les ayuda a sobrevivir en ese régimen de esclavitud".

Pero esa relación de corte sadomasoquista que se establece entre el amo y el esclavo, es además sustentada con un discurso religioso, en el cual, Dios aparece como último fundamento de la autoridad a la cual se deben someter. Si en *El festín de Babette* nos encontramos con un Dios que parecía ser enemigo, rival del hombre y celoso de su placer, en *La última cena* se nos presenta a un Dios que exige un sometimiento tan radical, que pasa por la aceptación y la sacralización del sufrimiento y la esclavitud.

El capellán de la hacienda cumple con esta función legitimadora. En la catequesis que imparte antes de la celebración de la cena, les enseña que el premio que recibirán por este sometimiento al amo será el de que un día, en el más allá, puedan *comer en la misma mesa de Dios*. Este mismo tipo de catequesis es en el que se extenderá el conde durante la celebración de la cena, ya desde el mismo lavatorio de los pies, con el que él también, ante la perplejidad de los esclavos, intenta imitar a Jesús.

El conde parece situarse en el puesto de un padre bondadoso que ofrece amor y protección, en una posición que analizó con profundidad el psicoanalista Pierre Legendre en su obra *L'amour du censeur*". Son lazos de amor los que vinculan a los sujetos con sus censores. Pues, el censor, ofreciendo todo su poder y saber como un acto de amor a sus protegidos, deja ya de ser considerado un tirano contra el que hay que revolverse, para convertirse en un amado servidor. El amor, así, establece la gran complicidad en las estrategias de la autoridad y de la obediencia. El gran triunfo del poder es el de hacerse amar por las personas a las que somete.

En nuestro caso, el poder pretenderá situarse como representación de un padre que cuida y amorosamente alimenta a los suyos, en una siniestra imitación de la última cena de Jesús. El conde, identificado de modo megalomaniaco con Cristo, ofrece toda una interpretación expiatoria de su muerte, con la consiguiente sacralización del sufrimiento, del sometimiento y del dolor. Como en el caso de Jesús, el sufrimiento debe ser asumido *sin protestar, en silencio*. Más tarde, añadirá todavía la leyenda de cómo San Francisco hizo comprender a Fray León que la verdadera y perfecta felicidad no consiste en la libertad, tampoco en el poder, ni en el saber, ni en conquistar almas siquiera, ni en conocerlo y saberlo todo... la perfecta felicidad reside en soportar el insulto, el abandono, la crueldad de los otros, en asumir todo eso por Dios, como hizo Jesús: ahí radica la verdadera y perfecta felicidad. Vencerse, soportarlo todo por amor a Cristo, ofrecer a Dios con alegría nuestro dolor.

Los esclavos no pueden sino reír cuando comprenden que se pretende aplicar a sus tristes vidas tales enseñanzas: *cuando reciban golpes del mayoral ¿tienen que estar contentos? Sí –*

responde el conde— *porque los negros están preparados para eso, para sufrir. Dios ha hecho a cada cual para una cosa. Dios he querido que el negro sea para cortar caña. Así lo dispuso Dios. Por eso tienen que asumir el dolor, los golpes del mayoral. Dios les recompensará con el paraíso.* El dolor y el trabajo vinieron por el pecado de Adán y Eva. Pero en el Paraíso ya no habrá amo ni esclavo, ni mayoral, que —según les dice el capellán—, representa al mismo Jesucristo.

Pero el conde sabe que ese discurso es difícil de "tragar". Sobre todo para algunos. Por eso, para asegurarse de que su objetivo se cumpla, sitúa a su derecha al rebelde, al que, por intentar huir, hubo que amputarle una oreja a modo de castigo ejemplar. A su izquierda, contrastando con la fealdad del rebelde, ha sentado a un bello joven negro que es el mejor representante del amor y el sometimiento adulador. A Sebastián —que así se llama el "Judas" indisciplinado— intentará seducirlo mostrándole una particular atención y delicadeza. El primer paso será el de procurar ser reconocido por él. Y es que el amo, para serlo, —esto es muy importante— necesita ser reconocido como tal por el esclavo. Porque el triunfo del poder es hacerse amar desde el reconocimiento del otro sobre el lugar que a cada uno le corresponde. Pero Sebastián, se niega a tal reconocimiento del amo, sencillamente porque se niega a reconocerse a sí mismo como esclavo. Ahí radica la esencia de su rebeldía.

En un primer plano, de los más impactantes y dramáticos del film, con los dos perfiles frente a frente, Sebastián mira fijamente al amo con insolencia y se niega a responder a la pregunta que éste le hace: *¿Quién soy yo?* Ante su silencio desafiante, el conde repite una y otra vez la pregunta, con un tono que se va transformando desde una dulzura inicial a una ira cada vez peor contenida. *En nombre de Cristo te digo ¿quién soy yo?*, le grita finalmente con una rabia ya mal disimulada. Es el momento en el que, con la mirada clavada en su rostro, el esclavo lanza le lanza un escupitajo en el rostro.

Sin embargo, esforzándose hasta el extremo, el amo logra de nuevo recuperar la paz, dispuesto a todo en su propósito de murar a Jesús. Acepta, incluso gustoso, la terrible humillación de la que ha sido objeto, con tal de obtener su mayor gratificación narcisista: la de situarse en una posición sagrada, omnipotente, en la imitación de Cristo que asumió todo tipo de ultraje y humillación.

Más adelante, pretendiendo seguir en todo el proceder de Jesús, el conde reproduce con toda solemnidad el rito de la institución eucarística. El gesto no puede ser entendido por los esclavos que, desde la posición que ocupan, tan sólo pueden interpretarla como un acto de canibalismo. Uno de ellos —se nos dirá— pertenecía en África a una tribu de caníbales. Pero ya en la misma comida, se observan pequeños gestos de transgresión: algunos guardan y esconden alimentos entre sus ropas harapientas.

Es cierto que *no sólo de pan vive el hombre*. Y el discurso del amo, en efecto, es un alimento demasiado fuerte y de difícil digestión. Por otra parte, los esclavos están aprendiendo algo diferente de lo que el amo pretende enseñarle. Así se lo comentará más tarde el capellán al conde: los siervos están cayendo en la cuenta de *que pueden comer en la mesa de su señor*. Y de ese modo, se han percatado de algo que va contra el mismo sistema de opresión que, hasta ese momento, tenían mejor o peor asimilado: *Me temo que pudieron haber visto algo que va contra usted*, remata atinadamente el capellán.

En efecto, el viernes santo será un día de muerte y destrucción. Los esclavos se niegan a trabajar porque el conde, ya bebido, así se lo había prometido para ese día santo. El mayoral, sin embargo, no está dispuesto a conceder tal licencia. La mecha se enciende y la rebelión se desencadena. El mayoral, quien según las palabras del capellán, representaba para los esclavos al mismo Jesús, es asesinado a la misma hora en que éste murió en el Calvario. La

violencia reprimida desde la forzada posición de sometimiento masoquista se libera ahora en su mejor expresión sádica. Los esclavos incendian el ingenio y cada cual escapa por su lado.

El sábado santo, sin embargo, será un día de persecución y muerte. Poco a poco van siendo capturados los rebeldes y se pasa a la ejecución de los "desagradecidos" –dice el conde– que *estuvieron en la mesa de su señor*. En unas imágenes impresionantes vemos cómo sus cabezas aparecen clavadas en lo alto de unos elevados maderos, en el mismo lugar donde se erigirá una Capilla conmemorativa de la muerte del mayoral. Once cabezas clavadas, porque hay un madero que apunta al cielo vacío. Es el lugar que le hubiera correspondido al rebelde que, el domingo de resurrección, corre libre por los campos, al tiempo que, en unas bellas e idílicas imágenes, contemplamos el correr libre del agua por los manantiales y el volar también en libertad de los pájaros por el cielo.

8. Pensar el cine

Las metáforas cinematográficas de la eucaristía plantean al creyente y al teólogo una serie de cuestiones, algunas de ellas de indudable alcance y complejidad. Por referirnos a las películas citadas en la primera parte de este trabajo, se podrían apuntar algunas temáticas, tales como las de la eucaristía como fuente de vida en el film de E Marschall *iViven!*, la cena del Señor como representación adelantada de la donación de sí mismo en el film de E Arrabal *El cementerio de automóviles*, el banquete eucarístico en tanto encuentro amistoso y fraterno como lo contemplamos representado en el, por otra parte, corrosivo film de Robert Altman *MA.S.H.*, la comida del Señor como la mesa de los pobres la vimos atinadamente simbolizada en el film de Ermano Olmi *Cien clavos* y la eucaristía como denuncia de un sistema religioso perverso tal como se visualiza en el satírico corto de Pier Paolo Pasolini *La ricotta*.

Pero, sin duda, son las tres películas a las que hemos dedicado particular atención las que suscitan cuestiones de particular relieve para el teólogo. La primera de ellas, *Viridiana*, en la que como vimos, se condensa toda una problemática que recorre la filmografía buñueliana: la de la problemática relación de la fe religiosa y el placer sexual. *¿Por qué hay en la religión católica ese horror al sexo?* se preguntaba Buñuel y se siguen preguntando muchos hombres y mujeres en nuestros días. Una pregunta que, sin duda concierne, no sólo a la Iglesia Católica, sino a muchas formaciones religiosas, particularmente a las monoteístas, y que merecería la atención de los creyentes y pensadores del hecho religioso. El cine no ha dejado de plantearla una y otra vez. No habría más que recordar filmes de Carlos Saura, Luis García Berlanga, Pedro Almodóvar, Alejandro Amenábar, Javier Fesser en España o de Federico Fellini, Pier Paolo Pasolini, Marco Ferreri, Nanni Moretti en Italia, por citar tan sólo los primeros que vienen a la memoria en dos países de honda raigambre católica. La lista sería interminable. Desde el lado del Islam, una bella denuncia en el mismo sentido es la que encontramos en la reciente y lograda película bosnia *En el camino* (2010) de la directora Jasmila Zbanic.

En *El festín de Babette*, por el contrario, pareciera que esa oposición ente el placer y experiencia de fe se deshace por la acción conjunta de una generosa ofrenda y de una palabra inspirada. *La justicia y la felicidad se besan*. Dios no se nos aparece, en esas imágenes, como el gran enemigo de la sensualidad y el disfrute, sino, por el contrario como dador del placer de vivir. Toda una temática sobre las íntimas y complejas relaciones entre espiritualidad y sentidos se abre, sin duda, a la reflexión a partir de esta bella propuesta fílmica.

Por su parte, *La última cena* constituye, como hemos visto, una vigorosa denuncia de toda una teología y una espiritualidad que, de modos más sutiles de los que contemplamos en ese film, pero de no menos eficaces resultados, han terminado por consagrar el dolor y el sufrimiento como algo querido por Dios" y como un medio perverso de mantener unas posiciones de poder e injusticia.

Temas de primer orden en la teología, como los de la imagen de Dios, el modo en el que se nos ofrece la salvación y la comprensión y hermenéutica de la pasión y muerte de Jesús están todos, sin duda, implicados en estos tres films, cuyo análisis detallado nos harían ver, por otra parte, la íntima relación existentes (y no siempre tenidas en cuenta, como nos hizo ver J. Pohier) entre las cuestiones morales concernientes a la sexualidad y las dogmáticas relativas a la soteriología. A los teólogos dejamos esa importante tarea que el cine supo poner en evidencia.

Vocaciones

Jóvenes profesos: algunos riesgos de la etapa⁴

Luis María García Domínguez, sj

La etapa de formación posterior al noviciado (el juniorado) es importante porque en ella cuaja la verdad de la vocación, se prueba y purifica en la vida lo que empezó como un idealismo generoso en el corazón y en definitiva se consolida la consistencia del religioso o religiosa. Pero esta etapa resulta también especialmente vulnerable por la diversidad de los retos institucionales y formativos que se deben afrontar, así como por la dificultad personal de integrar todas las dimensiones antropológicas y espirituales que se ponen en juego.

En estas páginas indicaremos algunas estrategias negativas que los jóvenes religiosos pueden emplear para afrontar las tensiones más propias de esta etapa. Lo haremos con un enfoque más intrapsíquico que institucional, aunque sabemos que no todo depende de la responsabilidad del joven religioso. Pero entendemos también que, en definitiva, es en el propio corazón donde cuajan, para bien o para mal, las influencias externas y las internas, la presión cultural y las propias tendencias, las limitaciones institucionales y las apetencias más íntimas del psiquismo.

Los resultados de una buena formación vocacional se pueden formular de distintas maneras, pero la palabra integración puede evocar mucho de lo que la Iglesia desea de ella. La in-

⁴ Vida Religiosa (2011) 251-258.

tegración ordenada de todas las fuerzas psíquicas y espirituales activas en la persona debe favorecer la unificación de la persona en torno a la identidad vocacional, la mayor armonía entre vida comunitaria y misión, el equilibrio entre vida interior y actividad, el acierto entre la justa realización personal y la entrega abnegada a un proyecto carismático. Una persona integrada tenderá a mostrar una mejor inteligencia emocional, una sociabilidad no dependiente, un liderazgo modesto, una eficacia cálida y una profundidad de sentido capaz de ser comunicada a los demás.

Pero alcanzar esta integración requiere el diálogo lúcido con los distintos dinamismos internos que nos habitan, pues la integración tiene que aunar fuerzas internas divergentes; las cuales motivan y configuran los comportamientos de cualquier persona de este mundo, aunque se acentúan en las personas con vocación.

Algunas claves antropológicas

Algunas claves de un esquema antropológico más complejo nos ayudarán a comprender mejor las dinámicas problemáticas que vamos a presentar. En primer lugar, todas las personas tenemos una capacidad de ser atraídos por valores de todo tipo, y concretamente los consagrados hemos sido atraídos por valores evangélicos y vocacionales. Esto forma parte sustancial de nuestro yo-ideal, que sostiene una dimensión espiritual y cristiana, consciente y libre, que responde a dichos valores, en forma de comportamiento virtuoso. Estos valores son fuente de motivación, fundamento de decisiones vitales. Ejemplos de estos valores son la fe, la esperanza y la caridad; la entrega al anuncio del evangelio; la pobreza, la castidad y la obediencia, etc. Pero no hay que olvidar que tenemos también la capacidad de captar valores de tipo natural, que están delante de nosotros y nos atraen como personas normales y sociales que somos. Por ejemplo, valores como la salud, el buen nombre, la convivencia, el éxito personal y muchísimos otros; valores que a veces se mezclan con los anteriores en nuestro mundo simbólico.

En segundo lugar, nos funciona también a nivel motivacional otro conjunto de fuerzas psíquicas que nos empujan a satisfacer necesidades, a realizar tendencias, a veces a ser movidos por algo muy semejante a los instintos. Estas fuerzas constituyen nuestro yo-actual, que impulsa también nuestra motivación en situaciones que nos puede hacer más racionales o menos, incluso más normales o menos. Ejemplos de estas necesidades son la aceptación social, la estima ante otros y ante nosotros mismos, la reacción ante las dificultades, el deseo de querer y ser queridos, nuestra relación con el trabajo...

Pero, en tercer lugar, entre la atracción de los valores y la pulsión de las necesidades se establecen tensiones inevitables, que son normales y no patológicas. Y así se forma una dimensión intermedia con sus dinámicas propias, que podemos llamar dimensión de la autenticidad o de la apariencia, de la verdad o del engaño involuntario, que es una dimensión prevalentemente inconsciente. Por ejemplo, podemos querer el éxito personal y también la humildad evangélica. ¿Cómo conjugarlo? Querernos dar, pero también recibir. ¿Qué predomina? Querernos vengarnos, pero también perdonar: ¿cómo conjugamos estas dos fuerzas interiores? Deseamos ser amados, pero también volcamos en un amor oblativo: ¿cómo resolvemos esta tensión? Y así tantas otras que configuran toda lucha espiritual.

En resumen: nuestro comportamiento tiene explicación espiritual y natural; consciente e inconsciente; descriptiva y motivacional; superficial y profunda. Esta tensión inevitable entre el yo-ideal y el yo-actual, consciente o inconsciente, condiciona mucho de nuestra conducta. Y esto sucede también (y quizá especialmente) en esta etapa del Juniorado. Pues el junior o la

juniora, liberados del túnel del noviciado, y menos sujetos al yugo de la institución formativa (o, en otros casos, del nido acogedor), suelen sentir que aquellos dinamismos no tan espirituales vuelven a surgir con nuevas fuerzas en sus vidas cotidianas. Y así aparecen los riesgos que describimos a continuación.

Los riesgos

Nos referimos a situaciones existenciales o de fenómenos más o menos habituales que hemos observado en esta etapa. Son situaciones de riesgo, porque representan modelos de comportamiento menos maduros y no favorecen un crecimiento formativo. Pero no se trata de una tipología (clasificación), sino de algunas dinámicas existenciales más o menos frecuentes, que tampoco son excluyentes entre sí.

1. El rebajamiento del ideal

Se trata del agotamiento de los ideales iniciales, el regreso al realismo craso tras la ilusión del noviciado, la acomodación empírica a las circunstancias de la vida y a los tiempos recios que corren. Es relativizar las convicciones que se tenían en el noviciado, esforzarse menos en las obras virtuosas, a veces casi heroicas, de la etapa anterior.

Hay una constatación estadística de este fenómeno, que también se verifica por la observación cotidiana, de que dos o tres años después de los primeros votos la mayoría de los juniors y junioras desciende en dos variables. La primera, que sus ideales son menos elevados que al comienzo del noviciado; que aspiran a cosas menos espirituales, menos elevadas. Por ejemplo, ya no desean dar su vida por Cristo, sino que desean más bien cuidarse para Cristo; no hablan tanto de ofrecerse para misiones lejanas y difíciles, sino que juzgan que en su entorno hay mucho que hacer; y así en otros aspectos.

La segunda variable que desciende es que sus comportamientos son menos virtuosos que al comenzar su noviciado. Por ejemplo, ya no se sacrifican tanto por los demás, no oran tanto, ya no hacen el trabajo tan abnegadamente, no son tan generosos o entregados como al comienzo del noviciado, sus relaciones con la familia son menos desprendidas y más apetecidas.

¿Por qué este proceso constituye un riesgo? Efectivamente, es un riesgo y no es manifestación de un realismo más maduro. Lo es porque Jesucristo fue el hombre más idealista del mundo, aunque ciertamente con un idealismo encarnado y concreto; porque sin ideales ni se puede seguir a Jesús ni se ha cambiado nada (grande o pequeño) en la historia de la humanidad; porque una vida consagrada sin ideales no se sostiene. Es un riesgo porque sin ideales el motor antropológico no se mueve, la motivación no se activa y la persona no se siente motivada a dar lo mejor de sí misma. Y así el sujeto se detiene en su crecimiento, se apoltrona en vez de caminar, se acomoda a la figura de este mundo en vez de configurarse conforme al ideal de Jesucristo.

¿Cuál sería la explicación de esta situación? Ciertamente, durante el noviciado existe un cambio real de los ideales (que se elevan) y de los comportamientos virtuosos

(que mejoran); pero ese cambio en la dimensión espiritual consciente no es acompañado en el mismo período por un cambio más profundo en la dimensión del conocimiento de sí y de las motivaciones profundas. Por lo cual esa dimensión más profunda y duradera constituye el fundamento que no cambia y que, a medio plazo, tira hacia abajo de la dimensión espiritual que ha crecido. Por lo cual, el cambio consciente y voluntario del yo-ideal que sucede en el noviciado no es acompañado por el cambio del yo-actual, más latente e involuntario; los valores vocacionales no adquieren consistencia y se desmoronan en el medio y largo plazo, como la casa construida sobre arena.

Veamos algunas situaciones posibles. Tal vez la pobreza asumida y practicada en el noviciado no se apoya solamente en el seguimiento de Cristo pobre, sino también (juntamente) en una humillación psíquica, en cierto sentido de inferioridad, en una baja estima de sí o en la culpabilidad; o quizá (en otros casos) se fundamenta de modo inconsciente en el exhibicionismo, en la autoafirmación indirecta o en la agresividad social. En todos estos casos resulta inconsistente.

O tal vez la castidad no se refleja solamente el seguimiento de Cristo que atrae y polariza, ni en un amor oblativo y universal a los demás. Sino que ese sentimiento auténtico va acompañado de otras motivaciones ocultas como puede ser el retraimiento afectivo, la represión de los sentimientos o una sublimación prematura; o bien una afectividad volcada en los demás que es profundamente compensatoria; o en el desplazamiento de sus afectos profundos a objetos lícitos y relaciones permitidas, pero que gratifican afectivamente al que se entrega.

O quizá la obediencia no es sólo y puramente sumisión a la voluntad del Padre del cielo, sino que se mezcla con ella una humana aceptación de la autoridad constituida, o la aceptación de la mayor sabiduría o experiencia de otros, o simplemente el miedo a arriesgar y a tomar decisiones. O, por el contrario, está latente una autonomía no desarrollada antes, con cierta rebeldía ante la autoridad y una apariencia de independencia madura que encubre los conflictos con esas figuras de autoridad.

2. La huida hacia delante

Llamamos así a la huida hacia el espiritualismo, hacia el refugio espiritual en unos fundamentos alejados de este mundo. O, en otra modalidad, una fuerte identificación con figuras significativas que encarnan un rol muy claro (pastoral, religioso, institucional) que aporta seguridad, identidad y proyecto a quien no los tiene.

¿En qué consiste el riesgo del espiritualismo? En quedarse en el estereotipo, en el cliché, en el dominio del super-yo (por utilizar un lenguaje freudiano); quizá con el peligro añadido de despreciar a los que no son tan fieles. El espiritualismo suele ser desencarnado, no considera las dimensiones antropológicas de la naturaleza humana, cree superarlas fuerzas psíquicas más problemáticas mediante el control de la represión, el aislamiento y una ingenua sublimación. Pero toda vida cristiana ha de considerar las motivaciones e intenciones profundas.

En el caso de la identificación con un rol religioso fuerte se trata de una opción

"postiza", porque refuerza el propio yo-ideal con un andamiaje exterior, pero no se construye la identidad con una estructura fuerte interna; porque busca fuera (en personajes, instituciones, imágenes, funciones o ritos precisos) una seguridad que no tiene dentro de sí. Porque encuentra una identificación intensa con roles y funciones bien delimitados, pero no internaliza una identidad nuclear de la que posteriormente surjan los comportamientos o funciones. El Bautista no era el mayor de los hijos de mujer por vestir piel de camello o comer miel silvestre, sino por ser coherente con su vocación profética; pero al que se identifica con el rol le llama más la atención lo primero que lo segundo.

¿Hay alguna explicación de esta situación? Por lo que hace el espiritualismo, éste puede aparecer cuando se tienden a reprimir y a ignorar los impulsos psíquicos difíciles de integrar. Por eso, frente a un mundo afectivo siempre impredecible, se actúa con un esfuerzo demasiado racional y voluntarista de control y no de integración. Eso produce aislamiento y represión de las emociones conflictivas, junto a una excesiva intelectualización o justificación de conductas "correctas", apoyadas en el mejor de los casos en una sublimación sin fundamento.

Por otro lado, una fragilidad en la propia identidad puede buscar una identidad externa fuerte que le proporcione la seguridad de que carece. Esa identificación, que ayuda a crecer en una fase "adolescente" de la vida, no es beneficiosa en etapas adultas, porque la identidad aparentemente fuerte sólo es de otros y no se hace propia; se sigue dependiendo largamente de figuras, modelos y referencias externas. Con el peligro añadido de ser deslumbrado por rasgos llamativos, pero sólo accesorios (y no nucleares), de un modelo incluso que puede ser válido.

3. La entrega desmedida

Se trata de la generosidad agotadora en la entrega a los demás; es volcarse con todos, gastar su tiempo en los demás, hacer a los otros más bien que a uno mismo. El objeto de esta predilección apostólica y afectiva puede ser muy variado, como la propia comunidad, o algún miembro más débil de la comunidad. Otras veces es el apostolado: la catequesis, un grupo cristiano de jóvenes; un movimiento eclesial en el que se está comprometido; un proyecto social; una causa de cualquier tipo; etc.

En estas situaciones el acento se pone en lo afectivo, pues hay mucha implicación emocional en esa entrega, con una entrega que desde fuera se percibe como un poco indiscreta. Juntamente pueden estar presentes elementos ideológicos, que justifican y fundamentan dicha entrega ante uno mismo, ante sus superiores o ante la comunidad que quizá le cuestiona su modo de entregarse.

Constituye un riesgo porque no es discreta (no es discernida) sino más movida por el impulso emotivo que por una elección ponderada racional y espiritualmente. Existe también el riesgo del agotamiento afectivo y de un vaciamiento interno. Generalmente también se descuida a los cercanos, que más fácilmente podrían aportar más naturalmente el apoyo afectivo que todos necesitamos. Y constituye un riesgo vivir de un sentimiento vicario y no de un sentimiento propiamente personal; de sentir con los otros, pero no percibirlos niveles emocionales profundos que porta en su corazón.

Además, se pueden generar ansiedad, insatisfacción y, en definitiva, frustración". Y

esto porque el afecto implicado no busca derechamente la gloria de Dios y el bien del prójimo, sino que pretende sin saberlo satisfacer algún vacío personal, alguna carencia normal, pero no reconocida por el sujeto. Quiere a la vez dos cosas incompatibles entre sí.

La explicación de esta exagerada implicación pastoral puede relacionarse con cierta culpabilidad latente; se trata del apostolado "ético", el que "tiene que" hacer y entregarse, porque de lo contrario siente la culpabilidad psicológica de su egoísmo; pero tal motivación no es religiosa. Otra posibilidad es que debajo de la entrega afectiva subyace una búsqueda de afecto por medio de una identificación psíquica ("ellos son como yo") o a través del mecanismo de la proyección ("ellos necesitan que les quieran"). En todo caso, es claro el carácter inconsciente y no culpable del proceso; el joven o la joven no creen necesitar afecto, pero lo buscan donde intuyen que lo pueden hallar.

4. Hacerse el propio proyecto

Sería "buscarse la vida" dentro de la congregación realizando un proyecto personal que satisfice. Puede ser el plan académico de cursar unos determinados estudios (filología, psicología, derecho canónico), o de estudiar en algún lugar determinado (en Roma, en Alemania, en Estados Unidos, en Brasil). O alcanzar un determinado nivel de estudios (grado, máster, doctorado). O realizar determinados cursillos de crecimiento personal, de autoconocimiento, de pastoral, de cualificación profesional. O empeñarse en un proyecto apostólico muy personal en un centro pastoral o social o en una obra educativa. El acento de esta figura es que el proyecto es propio y el sujeto se lo apropia; aunque podría ser una actividad que hace el bien a otros y que está bien desempeñada y valorada.

Subyace el riesgo del personalismo, de la dominación sobre la gestión del trabajo y de personas implicadas (los colaboradores y los destinatarios). O el peligro del individualismo, pues el trabajo en equipo des-apropia de los proyectos apostólicos; o el de la realización personal de quien necesita logros para su autoestima, mediante una excelencia cristianamente estéril.

¿Cómo explicar estas situaciones? Ciertamente, es muy natural el deseo de realizar un proyecto significativo. Pero el religioso ha renunciado al propio para vincularse únicamente al de Jesucristo y de su Iglesia (a través de su congregación). Esta vuelta al propio proyecto puede producirse por el apagamiento de los ideales evangélicos (ya no valora el tesoro que había encontrado)³, y esos ideales no tiene fuerza de motivación para entregarse a un proyecto en el que el propio yo parece desaparecer. Otra explicación es la necesidad defensiva del éxito, del triunfo, de realización en el ámbito profesional; el rol social resulta más importante para la autoestima que hacer lo que Dios quiere, lo que su misión pide⁴. Un éxito que trata de compensar otras deficiencias, como la dificultad para afrontar la irrelevancia social, la crítica ajena o una frágil identidad personal (humana o vocacional). Aunque, obviamente, no todos los que desean estudiar ni los que triunfan en la vida consagrada están compensando sus complejos...

5. El activismo disperso

Vive así quien está en todo y no profundiza en nada; quien va de aquí para allá entre las tareas propias de un joven religioso (estudiar, vivir en comunidad, hacer algún apostolado, salir con los amigos, etc.), pero lo vive en sucesión de secuencias

inconexas, sin profundizar en las relaciones, sin que ello se implique en su oración, incapaz de estar simplemente consigo mismo. Vive distraído. El acento en estas situaciones está en la multitud de objetos de atención, en la atracción de muchas cosas interesantes. Parece caer en la tentación de saberlo todo, de experimentarlo todo; de probarlo todo¹, pero deseando retener todo y no sólo lo realmente valioso.

Constituye un riesgo porque en esta situación no rige una jerarquía de valores, no se seleccionan opciones prioritarias, no se percibe el lugar de cada cosa en el conjunto, no hay un "para qué" que sea claro. Esta persona no integra, sino que acumula; pero la acumulación cuantitativa sólo puede asimilar hasta un punto de saturación, a partir del cual sólo ayuda a crecer el cambio cualitativo que esta persona no realiza.

Puede haber varias explicaciones de este activismo disperso. Una es la incapacidad de seleccionar, de escoger lo mejor, de elegir entre varias opciones, por no tener una jerarquía de valores internalizada que se active en las situaciones concretas. Otra posibilidad es la vivencia interior de cierta grandiosidad y hasta de oculta omnipotencia, por la que se intuye que se puede con todo y que todavía no están definidos los límites del probar, experimentar, conocer o responder. Puede existir la frustración de quien quiere satisfacer múltiples necesidades, sin una dinámica motivacional predominante y más o menos estable.

Estas situaciones manifiestan una excesiva ansiedad personal que, si es muy prolongada y repetida, y unida a una estable inestabilidad, puede reflejar cierta fragilidad psíquica. Eso es así cuando también refleja la incapacidad de gestionar la diversidad, cuando no se percibe una idea estable y no contradictoria sobre lo que se quiere ser y hacer, cuando no aparecen claros los fines de esa vida, los propósitos personales. Si estas dinámicas son muy marcadas y prolongadas podrían ser señal de una verdadera desorganización psíquica.

6. El desánimo en la lucha espiritual

El último riesgo que deseamos señalar es el desánimo en esta lucha antropológica que es toda lucha espiritual, desánimo que puede llegar hasta el abandono de la vocación sin discernimiento suficiente o sin ninguna confirmación eclesial. Puede suceder por muchas causas inmediatas, como el cansancio con la comunidad o con el proyecto común; por el deseo de autonomía frente al control de la comunidad o de los superiores; por buscar un refugio afectivo en la relación de pareja (quizá idealizada) frente a un afecto oblativo y universal más austero.

Hay que tener mucho respeto por las personas que toman este tipo de decisiones, aunque nos puedan parecer equivocadas; pero este rendirse ante la dificultad no parece una opción humanamente muy válida, porque no se hace un verdadero discernimiento. Es arriesgado decidir sobre la propia vida en la oscuridad y en la desolación, en vez de decidirlo en la claridad y en la consolación espiritual⁶. Es un riesgo tomar decisiones espirituales sin el contraste de otro que pueda objetivar lo que sucede. Un abandono como el que indicamos parece remitirse solamente a las propias fuerzas ("no puedo más") y no cuenta con las de Dios ("sé de quién me he fiado")⁷.

Por lo tanto, la explicación del abandono de la lucha vocacional puede tener que ver con una falta o deterioro de valores consistentes para hacer frente a las crisis, a las contradicciones, a los avatares de la vida. Puede ser una frustración del proceso de maduración de un idealismo vocacional inicial (que es válido), pero que debe pasar por la purificación de las motivaciones para que madure. Otras explicaciones de este abandono de la lucha vocacional pueden derivar de una expectativa fallida o un afecto frustrado; o sucede cuando el joven o la joven apoyan su seguimiento en fuentes externas de seguridad por medio de la identificación, de la dependencia afectiva, de la admiración deslumbrada hacia personas o instituciones. Aunque, como también sabemos, algunas personas también toman su decisión de abandonar la institución vocacional de modo humano y espiritualmente maduro.

Conclusión

Se han señalado algunos riesgos que pueden tentar a los jóvenes profesos en su etapa de juniorado, situaciones que generalmente se presentan bajo apariencia de bien; y nos hemos fijado en las dinámicas internas (psicológicas y espirituales) que pueden explicar dichas situaciones. El modo de afrontar más positivamente estas tentaciones pasa por reconocer motivaciones humanas y vocacionales mezcladas en cada uno de nosotros, por discernir las dinámicas divergentes de ambos tipos de motivación, y por asumir con algún esfuerzo la intención consciente de caminar en seguimiento de Cristo.

Este camino formativo, sin embargo, ha de hacerse necesariamente acompañado para que el autoengaño no distorsione la percepción de las cosas y para que el discernimiento espiritual entre dos confirme las mociones espirituales.

Durante la etapa del juniorado es frecuente que los atractivos y motivaciones naturales se despiertan con más fuerza frente a las motivaciones vocacionales predominantes en el noviciado. En este contraste, y con ayuda de otros, se pueden conjurar los riesgos señalados y purificar la vocación y la persona en una vocación realista y fecunda, consistente y perseverante, al servicio de Dios y de su pueblo.

La solana

Tobit: tiempo de recordar y tiempo de agradecer⁵

Ángel Aparicio Rodríguez

Ambientación

«Todo tiene su tiempo y sazón»; así inicia el autor de Eclesiastés su poema sobre el tiempo (Qo 3,1). No se le pida al niño o al adolescente que haga memoria de su pasado. Aún no lo tiene. Tampoco se le exija al anciano que renuncie a sus recuerdos. Es su mundo. Hay, pues, tiempos para recordar y tiempos para olvidar. ¡Tantos ancianos no recuerdan nada! Aquellos que se mantienen lúcidos en la ancianidad no se recluyen en el pasado; también viven los afanes y los gozos del momento presente, y se asoman con entereza y confianza al porvenir. El verbo «agradecer» vale para cualquier tiempo.

El autor del libro de Tobías concede a su protagonista, Tobit, una edad plena, símbolo de la bendición de Dios sobre el justo. Tobit murió a la edad de ciento doce años. Casi a la mitad de su vida, cuando tenía sesenta y dos años, se quedó ciego. Después de recuperar la vista, aún vivió en la abundancia, sin omitir ninguna de las prácticas caritativas o piadosas. Con tres verbos perfilamos el rostro del anciano Tobit: Recordar, sufrir, agradecer.

⁵ «Vida Religiosa» (2010) 413-416.

Tiempo de recordar

El autor del libro convierte a su protagonista en escritor: «Yo, Tobit, me he mantenido en las sendas de la verdad [...]». Literariamente nos lega Tobit su autobiografía. El escritor presenta al personaje evocando su genealogía.

El protagonista se llama «Bondad» (Tobit). Su hijo es Tobías, nombre que proclama la bondad divina. Es un nombre confesional que significa: «Mi bien es Yahvé». El pueblo de Dios, disperso entre las naciones, ha de buscar asideros para su fe y su unidad. De ahí que sea necesario recordar.

El autor del libro, y con él el protagonista, recuerda la genealogía de Tobit. Todos sus antepasados llevan la marca divina. Sus nombres son confesionales. El padre de Tobit se llamaba «Mi-bien-es-Dios» (Tobiel); su abuelo, «Dios-es-benevolente» (Ananiel). Éste era hijo de «Dios-es-alegría» (Aduel), de «Dios-es-excelso» (Gabael), de «Dios-cura» (Rafael), de «Dios-es-amigo» (Ragüel). Dios ha sido invocado en el seno de esta familia desde generaciones. Contrastan estos nombres confesionales con la hostilidad a la fe que se vive en la tribu de Neftalí, a la que pertenece la familia de Tobit. ¿No es la situación en la que vive un pueblo disperso entre las naciones? ¿No es nuestra situación actual?

El protagonista de la novela que es el libro de Tobías sintetiza toda su vida en una sola frase: «Me he mantenido en las sendas de la verdad y la justicia a lo largo de toda mi vida» (Tob 1,3). Esa verdad y justicia se concretizan en la limosna, las peregrinaciones periódicas a Jerusalén, la entrega de los diezmos y en enterrar a los muertos. Merece la pena mantener firmes estos recuerdos.

La Luz que brilla en las tinieblas es Dios, «tierno, clemente y justo». La luz divina tintinea en nuestra tierra siempre que exista un piadoso limosnero. Le adornan tres cualidades, como réplica de los atributos divinos: el horn-bit bueno (Tobit), en efecto, es «dadivoso, tierno y atento» (Sal 112,4-5). Tobit, tocado por la bondad divina, está dispuesto a abajarse hacia donde están los pobres y compartir con ellos cuanto tiene. Tobit está dotado de una generosidad sin reservas. Antes de morir, inculca a Tobías que enseñe a sus hijos a practicar la limosna, que les salvará de la trampa mortal. Los ancianos lo han entregado todo, ellos mismos se han dado. ¿No merecen nuestro reconocimiento?

Con las peregrinaciones a Jerusalén, ciudad elegida por Dios entre todas las tribus de Israel, Tobit reconoce que Dios habita en su templo santo. Es el lugar indicado tanto para ofrecer sacrificios como para pagar los diezmos. Todo le pertenece a Dios. La tierra y la prosperidad son suyas, la vida y también la muerte de él proceden. Dios está por encima de todo. ¡Con qué nostalgia recuerda Tobit los tiempos pasados! «Yo, sin embargo, acudía muchas veces, por lo general solo, a las fiestas de Jerusalén» (1,6). En el templo santo adoraba al Dios bueno y cumplía sus deberes religiosos. ¿No son nuestros ancianos, al menos algunos, un ejemplo de piedad para los menos mayores?

La caridad para con los muertos es la característica más notoria de Tobit. Si un cadáver no es enterrado, el difunto vagará eternamente sin llegar nunca al lugar del reposo. Esto lo sabe Tobit. No duda en arriesgar su vida y su hacienda con tal de que sus hermanos, los hijos de su pueblo, entren en el descanso eterno. Así se comportó Tobit cuando era joven y también siendo ya viejo. Arriesgó su vida y sus riquezas por los demás. Este y otros recuerdos son una magnífica herencia para la generación sucesiva.

Tiempo de sufrir

El protagonista del libro vive en la diáspora, insisto. Los dolores mortales de la destrucción y los horrores de la deportación pertenecen a épocas pasadas, pero se actualizan cada vez que es asesinado

un hijo del pueblo disperso. Los asesinados le recuerdan a Tobit las palabras de Amós: «Vuestras fiestas se cambiarán en luto! y todos vuestros cantos en lamentaciones» (Job 2,6). Así se le agrió a Tobit el festín que le habían preparado con motivo de la fiesta de Pentecostés. Cuando su hijo le notifica que ha sido asesinado uno de nuestro pueblo, Tobit se echó a llorar. Lo enterrarán, como era su proceder, pero todos afearán su conducta: no ha escarmentado. En el pasado tuvo que huir por una cosa así, con tal de salvar la vida, y «todavía no ha escarmentado», dicen de él.

Un accidente desgraciado le provoca una enfermedad que le deja ciego sin que los médicos puedan remediarlo. Permanecerá ciego «durante cuatro años en medio de la aflicción de mis parientes» (2,10). Uno de esos parientes le ayudará durante dos años; pero tuvo que marcharse y dejar a Tobit en la absoluta miseria.

Su propia mujer se le pone en contra. Tobit no cree que sea un regalo el cabrito que oye balar en casa. Tobit insta a su mujer a que devuelva lo robado. Ana le recrimina del siguiente modo: «¿Dónde están ahora tus limosnas? ¿Dónde están ahora tus buenas obras? Está bien claro, pues ya ves lo que te ocurre» (2,15). El protagonista confiesa: «Me quedé muy entristecido, me eché a llorar con gemidos, y entre sollozos comencé a rezar» (3,1). Todos han abandonado a Tobit. Su mujer ya no es su «ayuda», sino su «adversaria». En esta situación de dolor y de abandono, Tobit se dirige al Señor. Lleno de amargura pide morir: «Haz conmigo lo que bien te parezca! quítame la vida, si quieres [...] / Prefiero la muerte / a tener que vivir tanta miseria en mi vida/y a tener que escuchar tantos insultos».

Tobit, como Job, no establece una relación directa entre virtud y prosperidad; pero, al contrario que Job, reconoce que su sufrimiento es algo merecido por sus pecados: «Es verdad que tú actúas lealmente / cuando me castigas por mis pecados...» (3,5). ¿Y si el que sufre no ha cometido maldad alguna ni se ha encontrado engaño en su boca? El sufrimiento de los inocentes; ¡ese es el problema! ... Es el momento de dirigir la mirada hacia el inocente Jesús y aprender a vivir el dolor con él. Es el momento de descubrir el buen querer de Dios, cuyo rostro se presenta en el cáliz del dolor. Es el momento de decir con toda verdad lo que tantas veces hemos dicho: «Hágase tu voluntad». Los dolores del presente no tienen el mismo peso de la gloria que un día se nos manifestará.

Tiempo de agradecer

Superadas todas las dificultades, curadas todas las heridas, después de que Tobías regresara a casa con Sara, su mujer liberada de los maleficios, una vez que Tobit es nuevamente bendecido en abundancia, el protagonista del libro entona su cántico de bendición al Señor.

La mirada de Tobit se eleva por encima de sí mismo, y se fija en Dios «que vive para siempre» (13,2). ¡Bendito sea! En sus manos tiene el castigo y la compasión, hundir hasta el abismo profundo y sacar de él. ¡Bendito sea! Todo está en sus manos. Nada escapa a su poder. ¡Bendito sea!

A continuación contempla a su pueblo disperso por el ancho mundo. Aunque esté lejos del templo y no habite en la tierra santa, el pueblo de Dios ha de confesar a su Dios y Señor entre los gentiles. Él, y no otro, ha dispersado a Israel entre las naciones. Es justo y necesario que los israelitas proclamen la grandeza divina, dondequiera que se encuentren y ensalcen a su Dios ante todos los vivientes. El Señor continúa siendo el padre del pueblo, y lo será por todos los siglos. Una forma de confesar a Dios ante las gentes es reconocer que la lejanía de la tierra santa es un castigo por los delitos. Pero Dios no está siempre acusando, ni guarda rencor perpetuo. Llegará el día en que se compadecerá de sus hijos y los conducirá nuevamente a la tierra de los antepasados. Así sucederá si el pueblo se convierte a Dios como condición previa para que Dios no oculte su rostro. Cuando se realice esta doble vuelta, será llegado el momento de ensalzar al rey de los siglos.

Los israelitas dispersos pueden fijarse en Tobit. Aun viviendo en tierra extranjera, da gracias a Dios, a la vez que anuncia la grandeza y el poder divinos a los pecadores. Acaso estos se conviertan, como deben hacer los israelitas de la diáspora, y encontrarán benevolencia y compasión por parte de Dios. Aunque no se conviertan los gentiles, Tobit no cesará de ensalzar a su Dios y de celebrar su grandeza.

La altura inaccesible del cielo, el ancho mundo y el reducido espacio en el que vive Tobit son ámbitos adecuados para entonar la acción de gracias. Como buen israelita, Tobit lleva pegados al alma dos amores irrenunciables: el amor a Jerusalén y el amor al templo. Llegue pronto el día en el que todos puedan celebrar y alabar a Dios en la ciudad reconstruida. No se demore el tiempo de reedificar el templo. Cuando esto suceda, Dios mostrara su amor eterno a todos los humillados. Más aún, todos los habitantes del orbe acudirán con regalos al templo de Jerusalén e invocarán el nombre santo de Dios. Tobit, por su parte, se considera dichoso, ya ahora, con tal de que uno de sus descendientes pueda ver la belleza de la nueva Jerusalén y del nuevo templo. Habrá llegado el momento de entonar el aleluya eterno, como palabra última de toda la historia.

Le está permitido al anciano no sólo recordar el pasado, sea cual fuere: sin duda que Dios ha ido dejando vestigios de su presencia a lo largo de la historia personal del anciano. También le es lícito al anciano vivir el momento presente, tan frecuentemente poblado de soledades, cuando no de sufrimientos físicos, psíquicos o espirituales. ¿No es posible afrontar el presente doloroso sin pedir a Dios que nos quite la vida, sino unidos al Varón de dolores? ¿Y por qué no soñar en un futuro espléndido ahora que sabemos que Jerusalén ha sido definitivamente reconstruida? En la nueva Jerusalén ya no hay templo alguno, porque Dios y el Cordero son su templo. En este nuevo templo, mejor y más amplio que el antiguo, se entona el aleluya eterno. En el nuevo templo «Todas las cosas dirán: ¡Aleluya, bendito sea el Dios de Israel! (13,18). La última palabra de la creación no es «ten piedad de mí, Señor», sino « ¡Aleluya!»: Alabad al Señor.

El anaquel

Saliendo a los caminos: retazos de MAGIS y JMJ⁶

Sergio Rosa

Esos días me sorprendieron, pues por mucho que uno oía cifras es difícil imaginar a cientos de miles de jóvenes de todo el planeta congregados en una misma ciudad, con un **horizonte de fe** común y con alegría, muchísima alegría.

La oferta en Madrid era impresionante. Decenas de actividades, oraciones, musicales, proyecciones, talleres, charlas y exposiciones que te obligaban a organizarte y tener tejido un plan “b” por si el metro, los atascos o la puntualidad frustraban el original.

Me es difícil recoger todo lo que hice esos días: desde un par de **catequesis** durante la mañana con Amigo Vallejo, Arzobispo emérito de Sevilla, o Novell, obispo de Solsona y el más joven del episcopado español, pasando por una chulísima exposición acerca de la vida de la **Madre Teresa de Calcuta**, su opción, sus dudas... todo ello acompañado por un ir y venir de misioneras de la Caridad que compartían con los allí presentes su testimonio; una charla con Kike Figaredo, **prefecto apostólico de Battambang**, y su testimonio de trabajo en Camboya luchando contra las minas anti persona y apostando por niños y niñas víctimas de las mismas; un recorrido por la situación de aquellos **cristianos perseguidos** por su fe en China, India, Cuba, Irak, Egipto...; un concierto oración con el cantautor chileno Cristóbal

⁶ *Primero discípulos, después apóstoles*, en A. CHORDI, *Volver a creer con los jóvenes explorando nuevos horizontes*, «Frontera Hegian» 73 (2011) 7-13.

Fones sj con el que muchas veces he orado en formato mp3 y ahora puede escuchar en directo; paseos por el Retiro recorriendo la **Feria de las Vocaciones**, charlando con Legionarios de Cristo, Capuchinos, seminaristas, Jesuitas, Heraldos del Evangelio, Nazarenas, Esclavas, Salesianas, Combonianos... y decenas de carismas de los ni había escuchado hablar; rezar frente a la tumba de **s. José María Rubio** justo antes de disfrutar de la exposición acerca de las Reducciones jesuíticas y la apuesta de la Compañía de Jesús por la dignidad de los indígenas; Exposiciones del santísimos en el Retiro, oraciones con los Hermanos de la comunidad de Taizé, proyecciones de películas, el macro festival de Vida Consagrada organizado por la CONFER... muchísimas actividades que te obligaban a optar y que al final del día recomendabas y compartías en el colegio. En este pequeño resumen se aprecia la diversidad de **carismas**, de sensibilidades que representan a la pluralidad de la Iglesia, viva y joven que se reunió en Madrid. Una Iglesia cuyo referente **católico**, en el sentido **universal**, cobro un especial sentido para mí esos días de encuentro.

A partir del jueves se producía la llegada del **Santo Padre**, figura que nos convocaba a estas jornadas de fe y fiesta, pero siempre con el horizonte que como Vicario de Cristo, el Papa nos llama pero nos reúne la fe, el mensaje de un Dios que siente pasión por cada uno de nosotros, hasta el punto de **llamarnos a cada uno por nuestro nombre** como nos recuerda el profeta Isaías. A partir de ese día las actividades de las jornadas se interrumpían en momentos claves para que todos los que quisiésemos pudiéramos asistir a los actos en torno a Benedicto XVI.

Como momentos fuertes de encuentro con el santo Padre destaco tres. Dos ellos por su contexto y su protagonismo en las Jornadas, y uno de ellos por su intensa carga de oración que me sobrecogió. Este último fue el **Viacrucis** celebrado el viernes. Con unas meditaciones preparadas por las Hermanitas de la Cruz, diferentes grupos de jóvenes unidos a circunstancias de especial dolor en sus vidas (persecuciones, enfermedad, adicciones...) cargaban la cruz de los jóvenes, esa que **Juan Pablo II** nos regaló para que recorrieran el mundo haciéndonos caer en la cuenta de la esperanza que hay tras ella, cruz que acogimos en la Iglesia de Portaceli hace unos meses, y sobre la que pude rezar y descansar todo aquel dolor que por entonces me inundaba. El procesionar de la cruz, frente a las diferentes estaciones representadas por pasos y tronos traídos desde toda España, manifestaba un camino al Calvario que destacaba por una solemnidad y una **belleza** cuyas meditaciones lo hacían especialmente cercano a la realidad del mundo. Fue una manifestación del lema que llevaba semanas orando, cantando y meditando "Con Cristo en el corazón del mundo" un mundo muchas veces sufriente, roto, dolido, frente al que nos toca optar, y tal y como nos recordaba el Padre General en Loyola, la **opción por Jesús** es la opción por los que sufren, por los desheredados de este mundo, es la opción auténtica del cristiano, la que nos une, nos diferencia y nos salva. Esa opción, esos sufrientes fueron los protagonistas de un viacrucis que disfrute en mitad del Paseo de la Castellana, en medio de un silencio sobrecogedor y acompañado de buenos amigos y un grupo de jóvenes chilenas con las que compartí padrenuestros y avemarías.

Quizás el viacrucis hubiera sido suficiente para mí. Y eso pensé cuando me vi la tarde siguiente en Cuatro Vientos, preparándome para la Vigilia, pero en un contexto que me hacía cuestionarme muchas cosas. La situación en los **campos de refugiados** que pueblan el continente africano no tendrá ni punto de comparación a esto, pero las aglomeraciones, el sofocante calor y la ausencia de sombra, el polvo y la marcha de millón y medio de peregrinos que deambulaban en busca de agua, comida y se desmayaban sin aviso previo, hizo que aquella tarde reflexionara mucho junto a un amigo sobre esos campos dónde la vida se

detiene y no es cuestión de una tarde y una noche, sino es cuestión de semanas, meses y años, luchando por sobrevivir, hostigados y esperando alimentos y ayudas que muchas veces no llega. Lo pasé realmente mal aquella tarde. Mis pensamientos y mi asma me tenían pillado. Quizás por ello agradecí aquel “*torrente de agua viva*” que se derramó sobre nosotros la noche del sábado. Y mientras mis padres y mis abuelos desde casa, asistían temerosos a las imágenes de una tormenta que descargó con fuerza agua, viento y relámpagos sobre aquella **marea humana de colores** reunidos frente al Papa, yo agradecía la lluvia.

Que el Papa aguantara junto a nosotros la tormenta fue todo un regalo. Puede parecer absurdo, pero a sus 84 años, las cosas son más difíciles y a pesar de estar medio a cubierto se ve claramente como el alba le chorreaba en los bajos. Aquel rato compartido que el Papa definió posteriormente como aventura, tuvo su momento más emocionante con la adoración. Millón y medio de voces callaron, y la mayoría se **arrodillaron** para adorar al Señor en la custodia, en un momento de oración breve pero especialmente intenso, que concluyó con el canto de adoración “cantemos al amor de los amores” que tanto han cantado nuestros abuelos y padres y que aquella noche entonamos los jóvenes en Cuatro Vientos. Una enorme representación del mundo, de su juventud, de su diversidad, acompañaba y se postraba con cariño y entrega al Dios de la Vida presente en el **santísimo sacramento** expuesto.

Con todo esto en el corazón, y el cariño del Papa de esa noche, deseándonos un buen descansar, esperándonos ver mañana “si Dios quiere”, me quede dormido, con la algarabía de muchos que acompañaban la noche con cantos y guitarras, y la oración y el rezo de otros que buscaban las capillas que había aguantado la tormenta para seguir acompañando al Señor.

Quizás por la intensidad del viacrucis del viernes y la aventura y la adoración del sábado, el domingo, la eucaristía no destaca especialmente en mi memoria. El cansancio, el sol, el no poder comulgar, la dispersión fueron claves para que la celebración me costase. Disfrute de la homilía, de ese mensaje de pertenencia a una Iglesia, a una comunidad, pertenencia necesaria para vivir y compartir la fe. Me quedo con sus palabras al comenzar la misa, que nos sacaron una sonrisa y nos prepararon para la eucaristía: “*Queridos jóvenes he pensado mucho en vosotros en estas horas que no nos hemos visto. Espero que hayáis podido dormir un poco a pesar de las inclemencias del tiempo. Esta madrugada habréis levantado los ojos al cielo más de una vez; y no sólo los ojos, sino también el corazón. Eso os habrá permitido rezar. Dios saca bienes de todo; con esta confianza, y sabiendo que el Señor nunca nos abandona, comenzamos la celebración eucarística llenos de entusiasmo y firmes en la fe*”, nos dijo. También con su bendición final, con el rezo del ángelus que tanto me gusta y con su envío a que compartamos nuestra alegría y nuestra fe al retornar a casa. Y así nos toco regresar.

Tal vez son demasiadas líneas, escritas casi de corrido, pero ni por asomo recogen todas las sensaciones, vivencias e historias que viví desde el 5 agosto hasta el 22. Han sido días de salir a los caminos, de **peregrinar**, de conocer gente, de reír, disfrutar, **echar de menos rostros y voces**, de crecer, llorar y sanar, de soñar y rezar, de optar y seguir. Días de conocer un poco mejor y más en profundidad mi fe, la **Iglesia** enorme, rica, viva, joven y plural en que la quiero estar y de la que me siento parte. Días para dar gracias, por tanto, tanto compartido. Días que me han hecho seguir queriendo estar con Cristo en el corazón del mundo, de nuestro mundo, intentando ser coherente, enraizado en la persona de Cristo, edificando en Él y manteniéndome, a pesar de mis limitaciones y fragilidades, firme en una fe que me llena, que me da VIDA con mayúsculas y a la que siento como un regalo, como una **gracia** que solo puedo agradecer.

“Arrraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe”.

Bicentenario de San José Cafasso

Simplicidad, lo extraordinario en lo ordinario

Giuseppe Usseglio, S.D.B.

En la trama biográfica de San José Cafasso no se echa de ver nada deslumbrador o complicado. Nacido el 15 de enero de 1811 en el seno de una familia profundamente cristiana, en Castelnuovo d'Asti —hoy Castelnuovo Don Bosco—, pareció predestinado ya desde los primeros años al ministerio sacerdotal. Niño dócil y piadoso, aficionado cual ninguno a la casa y a la iglesia, acabó por merecer el apelativo de *santetto*. En su juventud mantuvo fiel sus propósitos de bondad, recogimiento y oración, conservando el fulgor de la inocencia y el vivísimo anhelo de consagrarse a Dios. Lo hizo el 1 de julio de 1827, vistiendo con grande ilusión el hábito talar. Juan Bosco, a la sazón un muchacho de doce años, le vio por primera vez aquel mismo año en ocasión de una fiesta popular: ya entonces tuvo la impresión de haber encontrado un santo. Vivaracho como era, se ofreció a acompañar al seminarista para visitar los espectáculos de la ciudad. Años más tarde resonaban todavía intactas en los oídos de Don Bosco las palabras de respuesta del ejemplar seminarista: "Querido amigo, las diversiones de los sacerdotes son las funciones de la iglesia; cuanto más devotamente se celebran tanto más gustan. Nuestras novedades son las prácticas religiosas siempre renovadas y dignas, por tanto, de frecuentarse con la mayor diligencia". Para persuadir al joven, que no parecía del todo convencido, añadió sonriendo: "Quien abraza el estado eclesiástico se vende al Señor; de ahí que nada hay en este mundo que le atraiga si no es la mayor gloria de Dios y el bien de las almas". He ahí una respuesta que da la talla del hombre.

Fiel a tales convicciones que inspiraban sus propósitos, pasó de los estudios de filosofía a los de teología, coronándolos finalmente con la ordenación sacerdotal el 21 de septiembre de 1833.

Ya sacerdote, rehusando ofertas tentadoras de diversos párrocos que se lo disputaban, no satisfecho de su formación espiritual y teológica, y libre, por otra parte, de preocupaciones económicas, prefirió continuar su preparación pastoral en el "Convitto" eclesiástico de San Francisco de Asís, de Turín, fundado precisamente para esos fines el año 1817, gracias al interés y acción coordinada de dos figuras altamente representativas en el clero piamontés de aquel entonces: el siervo de Dios Pío Brunone Lanteri y el teólogo Luis María Fortunato Guala, que ocupaba a la sazón el cargo de rector.

La divina Providencia velaba sobre sus pasos: aquel "Convitto" escogido por Cafasso como palestra de perfeccionamiento sacerdotal acabaría por ser su campo de apostolado más fecundo y el centro de su delicadísima misión hasta el fin de sus días. No tardó en destacarse a la vez que la solidez de su cultura teológica su madurez ascética. Por lo que muy pronto ocupó allí mismo la cátedra de maestro: primero como auxiliar, luego como suplente del teólogo Guala en sus clases, sobre todo de teología moral, y, finalmente, sucediéndole en su cargo de rector a su muerte, acaecida en 1848.

Esta tarea de perfeccionamiento y renovación del joven clero piamontés constituye el más alto timbre de gloria de nuestro Santo. Labor nada fácil: resentíase aún la vida religiosa del Piamonte, en medida no despreciable, del influjo de una situación madura en la segunda mitad del siglo XVIII y cristalizada en una práctica severa en plano pastoral y sacramental, que no excluía la inspiración de corrientes jansenistas del tiempo. Dejábanse sentir a la vez tendencias regalistas de volumen no despreciable. En uno y otro campo batalló victorioso San José Cafasso en su empresa de renovación, siguiendo las huellas de sus predecesores Lanteri y Guala, a la luz de la doctrina de San Alfonso María de Liguorio. Sintetizan con exactitud y autoridad la postura de nuestro Santo las apreciaciones de Su Santidad Pío XI en ocasión del decreto De tuto para la beatificación de Cafasso el 1º de noviembre de 1924: "Bien presto logró Cafasso sentar plaza de maestro en las filas del joven clero, inflamado de caridad y radiante de sanísimas ideas, dispuesto a oponer a los males del tiempo los oportunos remedios. Contra el jansenismo alzaba un espíritu de suave confianza en la divina bondad; frente al rigorismo colocaba una actitud de justa facilidad y bondad paterna en el ejercicio del ministerio, desbancaba, en fin, el regalismo, con una dignidad soberana y una conciencia respetuosa para con las leyes justas y las autoridades legítimas, sin claudicar jamás, antes bien dominada y conducida por la perfecta observancia de los derechos de Dios y de las almas, por la devoción inviolable a la Santa Sede y al Pontífice Supremo y por el amor filial a la Santa Madre Iglesia".

Gracias a esta labor suya nuestro Santo procuró a la Iglesia un plantel de sacerdotes que habían de fructificar presto en parroquias, seminarios, institutos religiosos, escuelas públicas, alcanzando muchos de ellos neta fama de santidad. Brilla con fulgores vivísimos la figura de San Juan Bosco, con quien Cafasso fue pródigo en extremo, pues a lo que ofrecía a los demás añadió su consejo iluminado, su palabra de aliento, su óbolo material incluso en los momentos críticos de la fundación de su obra prodigiosa.

Pero la misión apostólica y sacerdotal de nuestro Santo no se agotaba en el recinto del "Convitto" ni en la educación del clero. Desde su morada, su actividad benéfica inspirada en un ardentísimo celo por las almas, se irradiaba en todo el ambiente circundante. San Juan Bosco destaca en la biografía de su maestro varias facetas de su múltiple actividad: padre de

los pobres, consejero de los vacilantes, consolador de los enfermos, auxilio de los agonizantes, alivio de los encarcelados, salud de los condenados a muerte. Dos calificativos merecen subrayarse entre ellos.

No había cárcel en Turín cerrada a la caridad del Santo. Amaba a los desgraciados allí recluidos y no acertaba a dejar aquellos lugares en que se le antojaba ver sufrir a Cristo más que en ningún otro. Los condenados a muerte, en particular, le requerían para tenerlo a su lado como ángel de consuelo en el momento del suplicio... Dios premió su efusión de caridad sincera: a pesar de que entre los sesenta y ocho condenados a pena capital, que a lo largo de más de veinte años hubo de asistir, encontrara auténticos monstruos de maldad, no hubo uno solo que resistiera a la gracia: todos se convirtieron, llegando en más de una ocasión a signos inequívocos de extraordinario arrepentimiento. Conocido ese misterioso influjo que ejercía para con esos pobrecitos condenados, fue muy solicitado en varias ciudades del Piamonte en ocasiones análogas. De ahí el mote popular con que se le conocía de "padre de las horcas". No deja de ser un título de gloria para quien había logrado convertir un horrible instrumento de muerte en auténtico medio de salvación y de vida eterna.

"Consejero de los inciertos" lo apellida Don Bosco, Otros prefieren calificarlo "oráculo del laicado y del clero". Efectivamente, de todos los rincones del Piamonte corrían a él gentes de toda clase y condición, ansiosos de su consulta y su consejo. Seglares y clérigos —incluso prelados y obispos—, doctos e ignorantes, abogados, militares, nobles y plebeyos, católicos fervientes, fríos en piedad y aun alejados de la práctica religiosa..., todos le hacían compañía en la calle, le consultaban en su cuarto de estudio, se le acercaban en la iglesia en largas e interminables horas de confesonario. No rechazaba jamás a ninguno. Aunque extenuado de tanta fatiga y cargado de preocupaciones gravísimas, sabía tratar a todos con idéntica cordialidad. Y todos tenían la persuasión de recibir de sus labios una palabra que, limpia de toda pasión humana, traía consigo el sello inequívoco de la verdad divina, admirablemente ajustada a las necesidades de cada cual.

El maestro, el consejero, el confesor, el predicador dejaba a las claras en el ejercicio de su ministerio las líneas maestras de su espiritualidad. Se la ve práctico-pastoral, sencilla y discreta, enraizada en los más sólidos y genuinos filones de la espiritualidad católica de todos los tiempos y, en particular de San Ignacio, de San Francisco de Sales, y de San Alfonso María de Liguorio. Sin cejar jamás en la tensión a metas ideales —pues sencillez para él no significa pobreza y menos aún raquitismo de vida interior—, nuestro Santo se preocupaba ante todo de asegurar a las almas lo estrictamente indispensable, es decir, el desarrollo completo de la vida cristiana, acentuando con trazos muy vivos el fin de esta vida, el valor del tiempo, la salvación del alma, la lucha contra el pecado, la necesidad de la gracia, las verdades eternas, el despego del mundo, la frecuencia de los sacramentos... Pero todo ello en un clima de bondad, de sano optimismo, de insinuante moderación. Se explica así que recalcará la facilidad de obtener la perfección a través de la práctica de las cosas pequeñas, puesta al alcance de la mano de todo el mundo; que hiciera resaltar la belleza de la religión, concebida como un ejercicio de amor hacia un Dios de bondad y de misericordia infinitas, y que, sin descuidar las verdades esenciales, pusiera el acento sobre todo en las más agradables y atrayentes y que, por ser tales, son capaces de engendrar una serena expansión del espíritu hacia su Dios. La piedad, revestida de formas simpáticas, resultaba agradable y, a su escuela, pasaba a ser una fuente perenne de alegría cristiana. Tendía directamente a la unión con Dios. Esquivaba el peligro de aquelosarse en prácticas y gestos exteriores, para insistir en la urgencia de cumplir con exactitud el propio deber entendido como servicio de Dios que ha de realizarse con intención de agradecerle y procurarle mayor gloria. La misma mortificación,

dirigida preferentemente al interior, más bien que al aspecto corporal, tiende a destacar la dimensión positiva que encierra la renuncia, su aspecto más amable, en cuanto que se la enfoca como liberación del amor y unificación más completa con Dios.

Sonó para Cafasso la hora suprema el 23 de junio de 1860, sin haber alcanzado los cincuenta años, pero agotado por un incesante trabajo apostólico cuyo motor fueron los que él llamara sus tres amores: Jesús Sacramentado, María Santísima y el Papa. Fue realidad gozosa para él un presentimiento suyo consignado en su testamento espiritual:

*Non giá morte, ma dolce somno
sarà p'erte, o anima mía,
se morendo, t'asiste Gesù,
se sperando t'abbraccia María.*

La fama de santidad que lo acompañó durante su vida y a la hora de su muerte obtuvo presto la contraseña del milagro y más tarde la ratificación solemne de la Iglesia: el 3 de mayo de 1925 Pío XI le declaró beato; el 22 de junio de 1947 Pío XII le incluyó en el catálogo de los santos.