

JOSÉ CARLOS COUPEAU *

ESPIRITUALIDAD DEL OCIO: ELOGIO DE MARÍA DE BETANIA

Cuentan que Groucho Marx eligió como epitafio sobre su tumba: «Disculpen que no me levante.» Indudablemente, permanecer erguido es una metáfora de estar vivos y de estar activos. Por eso, si nuestros contemporáneos eligiesen para nuestro epitafio: «RIP: La muerte sólo pudo añadir la cualidad *eterno* a lo que hizo entre cuna y lecho de muerte» o «Aquí *sigue* descansando fulanito de tal» probablemente consideraríamos nuestra vida como un fracaso.

Por eso, debo aclarar, primero que nada, que el ocio *no* es mi especialidad. Más bien al contrario, como un amigo me suele repetir, profesores de espiritualidad, directores de retiros y acompañantes espirituales sufrimos compulsivamente la inclinación opuesta: mostrar a todos que lo que hacemos nosotros *también* es trabajo.

Un poco más en serio ahora, durante mi investigación en los últimos meses, he aprendido que especialmente sacerdotes, religiosos y otras profesiones llamadas de ayuda (*help professions*) experimentan dificultades para entender qué sea esto del ocio¹. Y me preguntaba por ello, si no sería más conducente detenernos aquí y, sin haberle consultado pre-

* Profesor de Teología Espiritual. Universidad de Deusto.

¹ Por ejemplo, HELEN DOOHAN, «Burnoot: A Critical Issue for the 1980's», *Journal of Religion and Health*, 1982; GWEN LAURIE WRIGHT (ed.), «Spirituality and Creative Leisure», *Pastoral Psychology* 32, no. (3), Spring 1984.

viamente, querido lector, devolverle a usted la atención que pensaba prestarme e invitarle a estar ocioso. Con ello cambiaríamos un poco de teoría por otro poco de práctica.

Más importante, imaginando la sorpresa dibujándose en su expresión, este pequeño ejercicio descubriría, *de hecho*, algunos de los prejuicios que nos impiden comprender la naturaleza del ocio: Por ejemplo, quizá se sentiría incómodo conmigo, por no atenerme al título y tomarme estas *libertades*; quizá se sentiría incómodo ante la idea de *perder su tiempo*; quizá, en fin, sentirá remordimientos por ponerse a leer este artículo cuando podía haber estado *haciendo* otras cosas, etc. El ocio, sin embargo, puede imponérsenos en muchos casos. Recordemos, por ejemplo, al buen Job. Habiendo perdido todo y a todos, Job padeció un ocio impuesto. Ancianos y enfermos, también, sufren un ocio involuntario². Ahora bien, llegar a encontrarse con Dios en ese ocio fue la vocación de Job y sigue siendo la nuestra. En otras palabras, el objetivo de la espiritualidad es la santificación del hombre.

Propiamente, no existe ninguna «espiritualidad del ocio», no importa lo que diga el título de este artículo. Lo que reconocemos es una espiritualidad, o mejor, la vida en el espíritu de Jesucristo, donde el ocio ocupa un lugar, por cierto, cada vez más valorado.

Una primera conclusión de esta introducción debiera ser: 1) encontramos significado al ocio desde la muerte, es decir, no sólo considerando nuestras vidas en su duración completa, sino considerando también el ocio que se nos impone en esta vida. 2) Inconscientemente, seguimos reconociendo valor al ocio sólo por sus beneficios. 3) El ocio pertenece a la espiritualidad cristiana pero ocupa un lugar secundario en ella.

Para terminar esta introducción y antes de adentrarnos más, quiero adelantar algunos principios que guiarán mi reflexión. 1) La esencia del ocio es la *humanización*. Algunos identifican esta humanización con dimensiones concretas de la existencia como la liberación, la creatividad, la búsqueda de autenticidad, etc.³ 2) Es distintivo del modo como judíos y cristianos contemplan el ocio que éste no es algo robado a los dioses con esfuerzo, sino un *don de Dios* para nosotros. También por el ocio Dios atrae al hombre a su divinización. 3) El ocio no es primeramente una experiencia individual, sino comunitaria. El ocio es un don que re-

² El P. Gabiña ha concebido su libro desde una situación existencial impuesta. La ancianidad es un hecho no elegido, tampoco lo es la enfermedad. Por ello no son menos «ocio», SANTIAGO GABIÑA AIZPURU, S.J., *La sociedad del ocio y la religión* (Madrid: San Pablo, 1999), 155-6.

³ *Ibid.*, 153.

cibimos a través de la mediación de otros. La comunidad que se une en su descanso proyecta una imagen de Dios. Para el cristiano, por tanto, el ocio es *eclesial*. 4) Por último, la Iglesia cristiana, además, ve el ocio en conexión con la misión de Cristo y su Reino. En este sentido, el ocio es *evangelizador*⁴. Es dentro de este contexto eclesial, precisamente, que nosotros nos vemos envueltos en la actividad «secundaria» de promocionar el ocio para otros ahora.

I. EL OCIO EN NUESTRA TRADICIÓN

1. OCIO EN LA TRADICIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

El Antiguo Testamento recoge el drama de algunos hombres que vivieron el ocio. Yahweh, por ejemplo, bendijo a Job en un primer momento y lo hizo el más rico de los hombres de Oriente. Entonces, Yahweh permitió que Job fuese tentado. Job, como hombre pudiente, vivió despreocupado de la necesidad de trabajar; como enfermo y apestado, Job *no podía* trabajar. El ocio impuesto sobre Job no es el más característico de la Escritura y la tradición del Antiguo Testamento, sin embargo.

La Escritura no presenta el ocio en un único contexto. Mientras que el libro de *Job* nos refiere a un ocio en contexto de ventura/desventura, el libro del Génesis describe un ocio en contexto de trabajo/descanso. La práctica de un ritmo social ocio/negocio en el espacio de la semana existía en la cultura mesopotámica según muchos historiadores; esta práctica se hizo religiosa para el Pueblo elegido, que utilizó la palabra *sabbath* («cesar») para denominar el tiempo caracterizado por la cesación del trabajo y consagrado a Dios.

El Pueblo de Israel proyectó sobre el relato de la Creación y la figura de Moisés los orígenes de esta consagración. El *sabbath* consagraba todas las cosas a Yahweh, y por ende, consagraba el tiempo. Yahweh habría creado a lo largo de seis unidades de tiempo antes de detenerse a descansar el último día. Según este esquema, el ocio no sería lo primero, sino más bien, la consumación de la obra creadora de Yahweh (*Gn* 2:3). El relato de un ocio divino legitimizó la consagración del *sabbath*, como institución (*Ex* 31:17). Moisés habría instituido el descanso en su Cuarto Mandamiento. El *sabbath* imponía un alto al ser humano en su exte-

⁴ ELIZABETH J. CANHAM, «A Rest Remaining», *Weavings* 8 (1993).

nuante labor. En un grado posterior de complicación, la ley (*Torah*) se encargó de imponer la observancia de este tiempo consagrado a Dios (*Ex* 20:8-11). La ley lo declaraba como un derecho inalienable de todo ser humano, también los esclavos tenían derecho al *sabbath* (*Ex* 23:12). Más aún, impuso la pena de muerte a los infractores (*Ex* 31:12-14). La historia, sin embargo, muestra que el espíritu del *sabbath* no fue comprendido positivamente y degeneró en listas de prohibiciones. En un caso extremo, el profeta compara la observancia del *sabbath* con el acceso a la ciudad de la paz y el comercio que lo profanaba con su destrucción (*Jer* 17:19-27). Este texto, probablemente un añadido a la profecía de Jeremías, refleja cómo una tradición acabó entendiendo el ocio en categorías de retribución⁵.

A pesar de la distancia espacio-temporal con el Antiguo Testamento, una concepción residual del ocio como retribución ha llegado hasta nuestros días en Occidente. Las culturas capitalista y modernista, especialmente, practicaron el descanso como una retribución. El Antiguo Testamento trataba de conseguir el favor de Dios contra los enemigos; las culturas de la modernidad premiaron la calidad del trabajo mediante el descanso laboral. Es precisamente contra los últimos momentos de esta cultura que Josef Pieper escribió *El ocio y la vida intelectual*, que hoy se considera un clásico de nuestro tema.

2. LA MODERNIDAD: OCIO Y TRABAJO, CRÍTICA A PIEPER

La bibliografía sobre la espiritualidad del ocio disponible en nuestras bibliotecas es exigua. La reflexión espiritual sobre el ocio está empeñando a despegar en estos momentos. Quizá también por este motivo, encontramos referencias a la obra de Pieper constantemente. Estas citas suelen ver en Pieper algo así como la *philosophia perennis* del ocio. Pieper, en realidad, reflexionó a partir de definiciones que más habita-

⁵ Hoy los intérpretes judíos del ocio sabático buscan recuperarlo. Algunos, por ejemplo, reconocen que la práctica religiosa del sábado (*halakhah*) pide revisión a la luz de nuestra cultura. Piensan que el ocio sabático puede ser reinterpretado para que promueva el desarrollo de la vida espiritual. PHILIP SIGAL, «Toward a Renewal of Sabbath *Halakhah*», *Judaism* 31 (1982); MARVA J. DAWN, *Keeping the Sabbath Wholly: Ceasing, Resting, Embracing, Feasting* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1989). Afirman que es necesario para el desarrollo pleno de las personas y que, hasta el complicado desarrollo de la parte penal contra las violaciones del sábado tenía justificación, dada la importancia que el descanso tiene en el plan de salvación humano. ROBERT GORDIN, «The Sabbath; Cornerstone and Capstone of Jewish Life», *Judaism* 31 (1982).

ban en los diccionarios que en la realidad. Como libro, *El ocio* es un discurso abstracto donde no se ofrecen ejemplos, donde somos más referidos a Aristóteles que a Cristo. En parte, porque el humanismo de este libro se fundamenta más en la tradición filosófica y menos en la tradición judía. Ciertamente, su antropología es cristiana, pero lo es en un sentido implícito. Sólo al final, Pieper se refiere a la eucaristía y liturgia cristianas para confirmarse en sus afirmaciones precedentes.

Pieper reflexionó desde el paradigma de la modernidad, básicamente. En 1948, cuando *El ocio* fue publicado por primera vez, Pieper se preguntaba: «¿Será posible mantener o incluso reconquistar, frente a la presión del mundo totalitario del trabajo, un espacio para el ocio, que no sea sólo un bienestar dominical, sino el ámbito donde pueda desarrollarse una verdadera formación, la consideración del mundo como un todo?»⁶. Es interesante comprobar que las nuevas ediciones de *El ocio* suelen olvidar que el contexto de Pieper y el nuestro son distintos. Y así, por ejemplo, alejándose del totalitarismo del trabajo propio de la economía de postguerra que conoció Pieper, el Concilio Vaticano II reflexionó en un contexto donde la disminución del tiempo de trabajo ya era un hecho generalizado⁷. Otro ejemplo, J. L. Aranguren señaló cómo el consumo ya empezaba a distinguir la segunda mitad del siglo xx⁸.

La posmodernidad ha transformado nuestra comprensión del ocio⁹. El ocio ya no es un tiempo en la vida o una cesación en la labor solamente, la sociedad de consumo ha redefinido el ocio y reconoce que éste puede transformar al individuo, primero, y a la sociedad, después. El ocio tiene un poder subversivo sociológicamente. Y así, la distinción entre ocio y trabajo, la definición de lo auténtico («*Spain is different*»), la consistencia del sujeto del ocio o el lugar que el ocio juega en la identi-

⁶ JOSEF PIEPER, *El ocio y la vida intelectual*, trad. Alberto Pérez Masegosa et al. (Madrid: Rialp, 1962), 52.

⁷ El concilio exhorta a la educación para la cultura contemporánea y, en particular, para el uso adecuado del tiempo libre que caracteriza a esta cultura. *CV II, GS 61*.

⁸ «Al no estar ya nuestra época, desde el punto de vista económico, enfrentada centralmente con el problema de la *producción*, sino al del *consumo*, es explicable que el activismo del trabajar y producir, como finalidad de la vida, haya sucedido la pasividad del *consumir*...», citado por GABIÑA AIZPURU, S.J., *La sociedad del ocio y la religión*, 73.

⁹ Causas ambientales, tecnológicas, demográficas, económicas o de salud, entre otras muchas características de la posmodernidad, están influyendo en la transformación del ocio. Un monográfico sobre este tema es GEOFFREY GODBEY, *Leisure and Leisure Services in the 21st Century* (State College, PA: Venture Publishing, 1997).

dad personal, están siendo cuestionados. Por ello, algunos resumen, la posmodernidad ha transformado al *homo faber* en *homo ludens* ¹⁰.

3. UNA ESPIRITUALIDAD LAICA

La vida religiosa institucional practicó el ocio de formas diversas; no sucedió lo mismo con la vida laica en la Iglesia. Al ritmo del *ora et labora*, la sociedad Benedictina supo equilibrar la necesaria e ineludible tarea humana con el *opus Dei*, es decir, con la alabanza de Dios en la liturgia, la oración, lectura, etc. ¹¹. La cristiandad medieval interpretó esta alternancia en un plano social: «Es necesario para la perfección de la comunidad humana que haya hombres que se consagren a la vida no útil de la contemplación» ¹². Francisco de Asís ejemplificó el disfrute gozoso de la naturaleza, pero incluso su trabajo, al no estar sujeto a un salario, quedó desvinculado del concepto contemporáneo de trabajo. Ignacio de Loyola, en el umbral de la modernidad, contribuyó con el retiro intenso pero limitado en el tiempo (*Ejercicios Espirituales*) a la vida espiritual de cristianos que no vivían en el monasterio. También aconsejó a los jóvenes jesuitas un descanso necesario para sus estudios y, en general, prescribió ciertos descansos para mejorar el servicio de los jesuitas, a la mayor gloria de Dios.

Las fuentes que describen la espiritualidad benedictina, dominica, franciscana o jesuita, sin embargo, explícitamente proscribieron el ocio como «enemigo del alma» ¹³. Por ello algunos piensan que la búsqueda de la dimensión espiritual del ocio como la comprendemos ahora nace más de un interés laico. Por un lado, el ocio laico reacciona contra la ética protestante del trabajo que procede de Inglaterra y Estados Unidos. Por otra, el ocio laico busca significado al tiempo calificado como *libre* ¹⁴. Demostrar esta afirmación excedería los límites de este artículo. Baste recordar aquí que, hasta el siglo pasado, casi todas las escuelas de la espiritualidad nacían de los consagrados, que los laicos ni disponían de una reglamentación que velase por la alternancia tarea/descanso, como sucede en la vi-

¹⁰ CHRIS ROJEK, *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory, Theory, Culture & Society* (London: Sage, 1995), 169-174.

¹¹ CANHAM, «A Rest Remaining», 30-1.

¹² STO. TOMÁS DE AQUINO, *In sententia* 4, d.26, 1,2.

¹³ *Regla Benedictina* 48:1; *Regla Bullata de los Franciscanos* 5:1; *Constituciones de la Compañía de Jesús* [253].

¹⁴ SOPHIE TREMBLAY, *La vie spirituelle laïque* [http://www.culture-et-foi.f2s.com/texteliberateur/sophie_tremblay.htm] (2000 [citada el 20 de junio de 2002]).

da religiosa, ni podían proveer por las necesidades de sus ancianos como los religiosos. Pensemos, por ejemplo en las consecuencias de las sucesivas reducciones de la jornada laboral, el paro o el desarrollo de las pensiones y seguros de vida, todos ellos fenómenos de reciente aplicación. Ante esta situación, la vida laica ha sentido la necesidad de dar significado espiritual a un tiempo nuevo a medida que la necesidad de trabajar remite o desaparece en su vida.

4. OCIO HUMANISTA

El consumo de ocio se está revelando como fuente de identidad, autorealización y sentido personales durante la *New Age*, pero no sólo. Una sencilla búsqueda de la combinación *leisure* y *spirituality* en internet convencerá a cualquiera de que hay muchas ofertas «espirituales». No todas son saludables para un proyecto humano¹⁵. ¿Cuál es el ocio más coherente con la tradición judeo-cristiana que la posmodernidad nos ofrece? Expertos como el profesor Manuel Cuenca lo llaman el *Ocio humanista*¹⁶.

El ocio *humanista* es aquel que pretende el desarrollo humano e insiste en la educación del sujeto del ocio. Primero, el ocio puede humanizar a quien lo practica¹⁷. Humaniza a la persona cuando permite que ésta se recree (aspecto *lúdico*), que ésta se experimente soberana de su tiempo (aspecto *liberador*), que se realice en la gratuidad y contingencia de su ser (aspecto *autotélico*) y que construya su interpersonalidad (aspecto *festivo*)¹⁸. Segundo, el ocio humanista promueve la educación para el ocio. Ya más arriba me he referido a una potencialidad subversiva del ocio y a la existencia de prácticas ociosas no recomendables. La sociedad consumista ofrece ocio según la ley de la demanda, pero es in-

¹⁵ Para el caso concreto del turismo, por ejemplo, Juan Pablo II advierte contra el turismo «despersonalizador» (*Discurso a los obispos españoles en Valencia*, 26 de junio de 1982) que se limita al consumo (*Discurso a la Organización Mundial del Turismo*, 2 de noviembre de 1982). También ha afirmado: «Es necesario descubrir el valor del descanso, evitando, sin embargo, el transformarlo —como un cierto hedonismo induciría a hacer— en un descanso de los valores.» *Ángelus del domingo 4 de julio de 1993*: Ecclesia 2643 (1993), 1144.

¹⁶ MANUEL CUENCA CABEZA, *Ocio humanista: Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio* (Bilbao: Universidad de Deusto, 2000).

¹⁷ GEOFFREY GODBEY, «El ocio y la celebración de la vida», en *Ocio y desarrollo humano*, ed. Manuel Cuenca Cabeza (Bilbao: Universidad de Deusto, 2000), 25-35.

¹⁸ CUENCA CABEZA, *Ocio humanista: Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio*, 64-70.

capaz de responder al *para qué* del ocio. Por el contrario, el ocio *humanista* no evita la pregunta por el sentido del ocio. La respuesta a esta pregunta decide si el ocio es un fin en sí mismo o un medio. Los partidarios del ocio humanista suelen considerar el ocio como un derecho fundamental del individuo e incluso una necesidad¹⁹. Pero ¿lo es? Para Chris Rojek, sólo aparentemente y dentro de un sistema filosófico modernista²⁰.

5. NUEVO TESTAMENTO: ALGO MÁS QUE HUMANIZACIÓN

Para Rojek, la democratización del ocio, o accesibilidad de las masas al ocio, ha puesto de manifiesto la concepción utópica del mismo, algo heredado de la modernidad²¹. «Somos conducidos por el deseo de nuestro propio ocio; al mismo tiempo, sin embargo, sentimos que nuestro ocio nunca termina de pertenecernos»²². En realidad, el ocio es una experiencia²³ discontinua. El ocio es una cualidad del tiempo subjetivo que nos permite trascendernos hacia Dios. «Requiem sempiternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis», el descanso que *dura* en la luz que no se apaga ha sido el objeto de la oración cristiana durante muchos siglos²⁴. El ocio es un estado del alma en tensión hacia lo querido y lo deseado²⁵. Ese máximo bien evasivo en esta vida, para el cristiano, es Dios mismo.

Partiendo de la propuesta humanista pero profundizando en ella, una espiritualidad del ocio *cristiana* debe responder al *para qué* del ocio. Lo hará no sólo en términos de humanización sino de divinización: el ocio puede favorecer que el cristiano busque y halle al Dios Padre de Jesucristo.

¹⁹ Ibid., *passim*.

²⁰ ROJEK, *Decentring Leisure: Rethinking Leisure Theory*, 179.

²¹ Ibid., 175-192.

²² Ibid., 192.

²³ CUENCA CABEZA, *Ocio humanista: Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio*, 15.

²⁴ J. Pelikan ha recordado el carácter paradójico del trabajo, y en consecuencia, podemos afirmar, del descanso a que se refieren el *Genesis* y el *Apocalipsis*. JAROSLAV PELIKAN, «Commandment or Course? The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition», en *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic, and Eastern. Occasional Papers of the Council of scholars*, no. 4, ed. Jaroslav Pelikan (Washington: Library of the Congress, 1985).

²⁵ CUENCA CABEZA, *Ocio humanista: Dimensiones y manifestaciones actuales del ocio*, 17.

Por ello, después de este recorrido, nos volvemos al *Nuevo Testamento* como fuente de la espiritualidad cristiana. ¿Nos ofrece algún modelo consistente con todo lo anterior? Pienso que sí, al menos en cuatro puntos. Primero, el ocio cristiano es humanista y compatible con ciertos ocios humanistas. Recordemos que la enseñanza y prácticas de Jesús reconocen el descanso veterotestamentario, pero no absolutizan la ley del sabbath. Por encima de esta ley, Jesús puso al hombre-mujer: El sábado se hizo para el hombre y no al revés (*Mc 2:27*).

Segundo, la primera causa porque el ocio cristiano relativiza el ocio es el hombre. Más exactamente, por causa de Jesús mismo. El ocio cristiano no es un tiempo ni una actividad concretos, sino un don²⁶. El don divino consiste en la proximidad de Dios en un hombre. Jesús es el mediador de este ocio que trasciende al hombre hasta Dios. Jesús afirma con una autoridad inaudita «venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados que yo os aliviaré» (*Mt 11:28-30*). En este sentido, el anuncio del año de gracia de Dios se funde con quien lo anuncia (*Lc 4:16-21*). Jesús encarna la promesa veterotestamentaria de una Tierra Nueva. La humanidad de Jesús y nuestra filiación son la Tierra Prometida. Jesús es constituido por Dios Creador en el hombre nuevo, punto omega del humanismo cristiano. Quien rehusa comprenderlo así puede ser comparado con aquel cadáver tendido en el desierto del hacer-hacer (cf. *Hb 4:4-11*).

Tercero, consecuencia de todo lo anterior, el ocio del Nuevo Testamento no está relacionado con el trabajo en primer lugar, sino con el seguimiento de Jesús. Así, por ejemplo, los primeros cristianos todavía observaron el *sabbath*, pero luego convirtieron el primer día de la semana en la fiesta cristiana para conmemorar la resurrección de Cristo. El ocio está últimamente relacionado con el encuentro con Dios, primero, y con la gratitud y el servicio que de este encuentro se pueden seguir, más tarde. El caso de la suegra de Pedro ilustra este punto (*Mc 1:30-31*). La suegra de Pedro sufría de fiebres; una vez Jesús la restableció de este ocio impuesto, ella «se puso a servirles». Los casos de otros que fueron curados en sábado refuerzan la idea de una transición entre ser liberado *de* y ser libre *para*²⁷. Jesús, podríamos decir, completa la acción creadora del Padre con la liberación de los oprimidos.

Cuarto, el ocio cristiano es un descanso confiado. Por un lado, Dios confía su creación al ser humano y, entonces, descansa en el *Antiguo*

²⁶ «Señor, danos la paz, puesto que nos has dado todas las cosas; la paz del descanso, la paz del Sábado, la paz que no tiene tarde.» S. AGUSTÍN, *Confesiones* 13.35 (cf. *Ex 16:29*).

²⁷ *Lc 6:1-11; 13:10-16; 14:1-5*.

Testamento (Gn 1:28-2:2). Por otro, el hombre no olvida por ello que Dios es el único sustentador de la creación. El salmista lo dice así: «Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles; si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas» (Ps 127:1-2).

Por un lado, Jesús confía en sus discípulos cuando los manda a predicar. Por otro, los discípulos confían en Jesús cuando, al regresar, éste les manda descansar un poco. Para que ellos descansen, Jesús atiende a la multitud (Mc 6:7-13.30-35). Para que Jesús descansa, los discípulos navegan en el lago (Lc 8:22-24). Dios recrea al hombre con el descanso²⁸, pero también lo despierta a la vigilia cuando la Pascua se acerca (Mc 14:32-42).

La gracia y la libre actividad del hombre se compenetran. La acción de Dios y el descanso del hombre, encuentran su más feliz expresión en la Natividad (Lc 2:10-11); la acción del hombre y el silencio de Dios encuentran sublime expresión en el misterio Pascual. La Pascua es el umbral y el relevo. En la Pascua, el cristiano recibe el testigo. La Pascua articula la doble obra de Lucas, el tercer evangelio y los *Hechos de los Apóstoles*; a las enseñanzas y obras de Jesús siguen la proclamación y ministerio de los apóstoles. Esta alternancia recuerda el relevo de la creación. El último día en el relato del *Génesis* es el primer día del evangelio, entendido en sentido general. Los evangelios dan paso a los *Hechos de los apóstoles*.

6. ELOGIO DE MARÍA DE BETANIA

Alguno me preguntará ¿puede acaso descansar la caridad? Yo invito a quien piense así que considere el ejemplo que nos ofrecen las mujeres que acompañaron a Jesús en la cruz (Lc 23:49; cf. Lc 8:1-3). A través de ellas y de María Magdalena, en particular, podemos considerar mejor esta alternancia «reposo» / «fiesta» propia de la Pascua. María Magdalena ejemplifica el encuentro con Dios en el ocio; en María el ocio es más «un implicarse con vigor que una retirada crispada; una entrega total del individuo a la experiencia que una concesión a alguna o algunas de sus facultades»²⁹. María es el primer discípulo que, abandonando el

²⁸ «Como se dice rectamente que “hace” Dios cuando obramos nosotros con su gracia, así también se puede decir rectamente que (Dios) descansa cuando por don suyo descansamos.» S. AGUSTÍN, *De Genesis ad litteram*, 4.9.16.

²⁹ ROBERT N. WILSON, «The Courage to be Leisured», en *Social Forces* 60 (December, 1981), 285, citado por WRIGHT (Ed.), «Spirituality and Creative Leisure», 203.

sabbath judío, se adentra en el día del Señor (domingo)³⁰. María busca a quien amaba en la madrugada de una nueva creación (*Mc* 16:9-11). El ocio que la ley y el luto impusieron sobre los discípulos se transforma en plenitud al encontrarse con Dios en la gloria del resucitado. A continuación, se siente enviada a la comunidad; es apóstol enviada a los apóstoles. La carrera entre el sepulcro y el cenáculo y la proclamación de que el Señor ha resucitado constituyen el primer hecho de los apóstoles. Yendo a embalsamar a un muerto, María realizaba una obra altruista. María, sin embargo, había hecho una larga peregrinación desde el día en que vio a Jesús.

No sabemos cuándo sucedió aquel primer encuentro, pero el evangelio nos ofrece más textos que nos ayudan a comprender la polarización por Jesús que experimentó la Magdalena. Marta y María recibieron a Jesús en su casa (*Lc* 10:38-41). A diferencia de su hermana, María se sentó a los pies de Jesús para escuchar sus palabras. Aquella actitud y el contraste con el afán e inquietud de su hermana propició que Jesús elogiara a María: «Sólo una cosa es necesaria. María ha escogido la mejor parte.» La tradición cristiana ha ofrecido la actitud de María como modelo de la vida contemplativa.

Este pasaje inspiró la escuela de los grandes orantes en su huida al desierto. Desde entonces y hasta hace poco, la contemplación parece haber sido privativa del modo de vida monástico. Esta reducción de significado, sin embargo, es anacrónica. La historia de la vida consagrada podrá explicar este fenómeno, pero el evangelio parece dar a entender que María vivía como laica junto a sus hermanos. Si María permaneció junto al Señor en lugar de ir a servirlo lo hizo por escuchar su palabra. Del mismo modo, el domingo la Iglesia descansa para acoger la palabra y la palabra rejuvenece a la Iglesia.

La oración cristiana presupone el ocio. En nuestra cultura, donde todo se mide por su rentabilidad, también la oración puede caer en esquemas mercantilistas (orar y ofrecer misas para lograr cosas). Por el contrario, una oración que, como la de María, busque puramente ahondar en la intimidad de Dios necesita comprender la gratuidad propia del ocio. El ocio es un paso previo para la oración cuando facilita que el cre-

³⁰ La secuencia «reposo» - «fiesta» puede ser interpretada como el desdoblamiento entre el último y el primer día de la semana: el Sábado, día de descanso / el domingo día de la comunidad. VERA NEGRI ZAMAGNI - MAURIZIO MUSSONI - GUIDO BENZI (eds.), *Per un turismo autenticamente umano* (Santarcangelo di Rimini (Rn): Fara, 2001), 64-5.

yente desconecte de sus pensamientos y negocios, integre su persona, le predisponga a acoger la acción de Dios³¹.

El ocio es el momento inicial de la oración. Algo que muchos identifican con la *relajación* preparatoria. La imagen de la tormenta en la superficie del mar y la tranquilidad en el fondo. Algún sociólogo contemporáneo ha llamado a la oración «*sabbath* portátil»³². Si la vida diaria ha sido comparada con las tormentas y hasta temporales en alta mar, la oración es la bajada a las aguas silenciosas y tranquilas de las profundidades.

La espiritualidad de María, la hermana de Marta, es laica y abandonada. Magdalena encuentra su dignidad y plenitud con Jesús. Las mujeres del evangelio parecen expresar mejor el descanso de quien busca a Dios. María da su tiempo a Jesús y lo recupera transformado; su tiempo no es individualista, sino relacional, por eso le transforma en orante, como el tiempo misericordioso de la Magdalena la transforma en apóstol. Desde el momento en que su mirada se detuvo en Jesús, en la peregrinación espiritual que siguió y hasta el encuentro marcado por la resurrección hay un proceso. El tiempo como sucesión se transforma en tiempo como profundización. En el descanso abrazamos el tiempo que se nos da³³. Las Marías nos descubren que el ocio es un tiempo que no se posee.

En resumen, a la pregunta ¿puede descansar la caridad? El cristiano responde que la caridad cristiana es reflejo de la caridad de Dios, que tanto con su trabajo como con su descanso recrea al ser humano. Así, Ignacio de Loyola llama indiscreta la caridad que, olvidándose de ello, cae en el activismo. Para él, el servicio y la mayor gloria de Dios presupone que el apóstol conoce y acepta su fragilidad ante Dios. Ignacio había observado que algunos, demasiado celosos por ayudar a otros, abortaban en unos años lo que podría haber sido una vida de servicio; se quemaban. La sicología demuestra que el activismo que prescinde de un ocio moderador de su acción acaba en el extremo contrario al que pretendía: «amargura hacía sí mismo, hacia la humanidad y hacia todos»³⁴. Marta, de hecho, ya se adentraba por ese camino.

³¹ Leonard Doohan considera que el ocio juega un papel importante en el crecimiento espiritual del *Castillo interior* de Teresa de Ávila. Sobre la componente espiritual del ocio y la oración como acogida, ver LEONARD DOOHAN, *Leisure, a Spiritual Need* (Notre Dame: Ave Maria Press, 1990).

³² Harvey COX, citado por RON FARR, «Sabbath: Resting in God», *Weavings* 8 (1993), 23.

³³ George R. Graham, recensión a DAWN, *Keeping the Sabbath Wholly. Ceasing, Resting, Embracing, Feasting*, en *Weavings* 8 (1983), 47.

³⁴ C. MASLACH, «Burned-Out», en *Human Behaviour*, septiembre 1976, p. 23, citado por J. J. GILL, «Burnout a Growing Threat in Ministry», en *Human Development*,

Una espiritualidad cristiana del ocio lo contextualiza en la teología de la colaboración con la gracia. Una recta comprensión de la gracia y de la responsabilidad cristiana exige el equilibrio entre dos extremos: el de quien olvida que es el Dios cristiano quien provee (Padre) y el de quien olvida que el hermano de los que sufren es uno mismo. Frente al activismo ideológico, el día del Señor nos recuerda que ni somos imprescindibles, ni estamos solos. Y el evangelio nos invita a creer que el último responsable de la creación no es el hombre (*Mt 6:26-27*). Una recta comprensión de la gracia y de la cooperación con ella llevará a la Iglesia a adoptar la promoción del ocio como una de sus actividades evangelizadoras. La Iglesia no puede olvidar que incluso eso lo hace por el servicio del mundo, como sacramento de su salvación³⁵. Y así, *porque* el ocio cristianamente entendido es un bien tan necesario como escaso, los cristianos debieran organizar el ocio excelentemente a favor de quienes más lo necesitan para su dignificación y humanización.

II. CONTEMPLACIÓN, MOVIMIENTO Y CONCELEBRACIÓN

La espiritualidad del ocio es una dimensión de la vida espiritual de los cristianos y de la Iglesia. Es decir, *praxis* que transporta al creyente ante la presencia consoladora de Dios. Porque el ocio es *praxis*, todo lo dicho hasta aquí quedaría en letra muerta sin alguna aplicación práctica. A este propósito pienso dedicarme en los próximos minutos.

Dadas las limitaciones de este artículo, además, conviene hacer una serie de opciones económicas. La primera opción es ocuparnos del turista aunque ello suponga prescindir de proveedores y operadores turísticos. El motivo es que el turista es el primer protagonista del turismo y que, según la afirmación que D. MacCannell hizo clásica, todos somos turistas en potencia³⁶.

1980, 1.2, p. 21. HELEN DOOHAN, «Burnout: A Critical Issue for the 1980's», *Journal of Religion and Health*, 1982, 353.

³⁵ Cf. HAROLD D. LEHMAN, *In Praise of Leisure* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1974), 166-7.

³⁶ En una edición renovada de su libro, MacCannell también afirmó que, sin solución de continuidad, también somos guías turísticos esporádicamente. DEAN MACCANNELL, *The Tourist. A New Theory of Leisure Class (With a New Foreword by Lucy R. Lippard and a New Epilogue by the Author)* (Berkeley: University of California Press, 1999), 191-2.

En cuanto que inquietos, insatisfechos y extrovertidos, todos podemos ser turistas. Para serlo además de hecho, se precisan algunos pluses como, por ejemplo, la energía, el tiempo y, cada vez más, el dinero. En tiempos pasados, esta «abundancia» llegó a incluir la bonomía de hombres como los romípetas, peregrinos por los caminos de Europa en sufragio de otros, por solidaridad. Por eso, la segunda opción será no sólo prescindir del ocio impuesto sino aún de aquellos enfermos, tullidos o desahuciados que viajan a nuestros santuarios buscando la curación. Me centraré, más bien, en el ocio turista religioso y recreativo, que tolera mejor el anonimato y la falta de personalización. Creo que así acertaré mejor con los intereses de la mayoría de mis lectores.

La tercera opción es, prescindiendo de muchas otras posibles, seleccionar tres aplicaciones concretas que guarden más relación con la dinámica que veíamos en los pasajes del evangelio. Contemplar con la vista es un modo por el que el turista se pone en marcha y se convierte en peregrino hasta el momento en que se una a otros para celebrar³⁷. De acuerdo con este esquema, los tres lugares turísticos que comentaré son los museos, las peregrinaciones y las procesiones. En conjunto tienen la virtud de hablarnos de tres etapas del itinerario espiritual a que el ocio nos convoca: salir de sí, caminar al encuentro, encontrarse y celebrar. Estas tres ilustraciones nos hablan de lo bello, lo uno, lo bueno mediante el arte, el camino y la comunidad.

1. EL VISITANTE DEL MUSEO Y SU MIRADA: *HOMO CONTEMPLATIVUS*

Cada vez menos fieles vienen a la iglesia y son más turistas los que visitan nuestros templos. Los templos y museos de la Iglesia pueden atraer a un nuevo turista que cada vez está menos interesado por las playas. Este cambio de intereses no significa necesariamente que el turista esté particularmente interesado en ver tantos objetos con cierto valor que envejecen en ellas³⁸. El turista de hoy no busca cementerios de an-

³⁷ Juan Pablo II lo formula de otra manera como encuentro consigo mismo, encuentro con los demás y encuentro con Dios. *Mensaje con ocasión de la XXI Jornada Mundial del Turismo, Ecclesia*, 3014 (2000), 1412. Desde una perspectiva laica, JOHN URRY, *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies* (London: Sage, 1990), 10-11.

³⁸ Mientras que la extraordinaria *Las Edades del Hombre* lleva seleccionadas unas 2.500 obras de arte en sus sucesivas ediciones (1988-), la exposición *Time to Hope* en St. John Divine (Nueva York) celebrada recientemente se limitó a mostrar sólo 101 obras, «lo mejor de lo mejor» para aquella audiencia.

tigüedades. Por otra parte, los hombres de nuestro tiempo encuentran dificultades para orar. De hecho, muchos turistas no oran, ni aún cuando visitan lugares sagrados. Para ellos, la obra de arte puede constituir el umbral entre la religión y lo sagrado, entre la historia y el individuo.

La diferencia entre un objeto y una obra de arte sacro reside en la capacidad para trascenderse. Por supuesto, no es la obra expuesta la que se trasciende a sí misma; ella es el pretexto para que quien la necesita primero la encuentre, luego se sienta invitado a mirarla, y finalmente contemplándola se encuentre con una parte de sí mismo, y así pueda trascenderse y quizá disponerse ante Dios. Cuando el arte se convierte en signo y vehículo hacia lo sagrado se hace sacro.

La imagen que llega a ser contemplada en un contexto lúdico nos abre al horizonte de significado o verdad³⁹. La experiencia estética puede convertirse en *pedagogía* del deseo por Dios y de la oración. Mientras que desde Agustín y Benito, la tradición espiritual de occidente se centró en la escucha de la palabra, la espiritualidad monástica oriental ha preferido el sentido de la vista. Más particularmente, ha descansado en la contemplación del icono⁴⁰. Los iconos están concebidos para conducir a quien los contempla.

La Biblia es el clásico de los clásicos para los cristianos⁴¹. Pero también el icono de la Trinidad de Rublev o el cuadro de Rembrandt, «El regreso del Hijo Pródigo», son expresiones clásicas de la fe cristiana. Una comunidad de creyentes atesoró aquellos libros y estas imágenes y aclama aquellos como expresión de la Palabra de Dios mientras que aclama a estas como instrumentos para adentrarse en su misterio. Muchas otras obras del patrimonio de la Iglesia también son clásicos. Es decir, son expresiones clásicas para la comunidad; hermanas menores de la Biblia que comparten parcialmente la doctrina de la inspiración⁴². Como ellas, una exposición inteligente que reúne obras significativas puede reavivar el de-

³⁹ HANS-GEORG GADAMER, *Truth and Method*, 2.^a ed. (New York: Crossroad, 1986), Parte I. II, especialmente, 2D.

⁴⁰ HENRI J. M. NOUWEN, *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, 10.^a ed., vol. 8 (Madrid: PPC, 1996); *La Belleza del Señor: rezar con los iconos*, trad. CONCEPCIÓN FUERTES, *Icono* (Madrid: Narcea, 1988).

⁴¹ PAUL RICOEUR, «Philosophical Hermeneutics and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopy and Faith», en *Protocol of Seventeenth Colloquy*, ed. WILHELM WUELLER, *Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture*; 17 (Berkeley: Graduate Theological Union & University of California, 1975); DAVID TRACY, «Interpretation of the Bible and Interpretation Theory», en *A Short History of the Interpretation of the Bible*, ed. Robert Grant (Philadelphia: Fortress Press, 1984).

⁴² *Documentos del Concilio Vaticano II*, DV 11.

seo de lo espiritual y eventualmente, de Dios; también puede despertar el deseo por la comunidad que la ha preservado para la posteridad⁴³.

La misma comunidad que ha conservado estos objetos también los interpreta. No hay conservación sin interpretación. La comunidad cristiana no es la única que tiene derecho a interpretar su patrimonio, pero sí es la mejor capacitada para interpretarlo cuando lo hace críticamente. Críticamente significa tanto en fidelidad a la tradición cristiana como en diálogo con la historia, la teoría del arte, y la pedagogía contemporáneas. Originalmente, la comunidad concibió y consagró estos instrumentos para el uso litúrgico; también la comunidad ha decidido que hoy tengan una función evangelizadora.

El turista religioso ni es plenamente responsable de lo que ve, ni suele ser un contemplativo. Elige el lugar donde quiere ir, o regresar, lleva consigo un modo general de percibir, nada más. Quienes gestionan el patrimonio artístico deben salir a encontrarle al camino. Mientras que al turista toca aprender a contemplar, al agente turístico corresponde «enseñar a ver»⁴⁴. El agente puede seleccionar, distribuir, favorecer el encuentro. Sin un agente turístico preparado, las posibilidades de que el espectador y la obra se encuentren son menores. El museo debiera contribuir a que el turista «vea» responsablemente. La exposición y el personal debieran ayudar a la percepción del turista destacando aquello más valioso espiritualmente, rescatando lo que pueda escaparse a la atención del turista ordinario, facilitando la memorización de aquello más apreciado por el turista. El conjunto debiera no sólo dar cuenta sino reconciliar al turista con una dimensión de sí. En el límite, debiera moverle a orar un día.

La exposición de arte sacro puede concebirse a partir de distintos motivos⁴⁵. Un buen motivo sería posibilitar con ella una experiencia es-

⁴³ El *Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal* es muy consciente de ello en sus «Acciones Pastorales 2002-05» cuando afirma: «El patrimonio sacro... es un válido instrumento para la catequesis y la evangelización, así como para el encuentro y diálogo entre la fe y la cultura.» *Ecclesia* 3087 (2002), 208.

⁴⁴ Juan Pablo II insiste en la dimensión contemplativa que permite aprovecharse mejor del tiempo libre. Por ejemplo, ver su mensaje en el *Ángelus del 21 de julio de 1996*. El hombre, «liberado de las imperiosas ocupaciones cotidianas, puede redescubrir la propia dimensión contemplativa reconociendo las huellas de Dios en la naturaleza y sobre todo en los demás seres humanos». *Ecclesia* 2800 (1996), 1172 y 3058 (2001), 1110-1.

⁴⁵ La muestra artística «Vestigia Religiosa» celebrada en este mismo seminario con motivo del establecimiento de la iglesia en Jaén hace ahora 750 años, por ejemplo, organizó sus materiales de acuerdo a una secuencia de naturaleza teológica. Aquella, más en concreto el número 11 de la *Christus Dominus*. *Ecclesia* 2950 (1999), 933.

piritual liberadora en el turista. Algunas pocas obras como la gárgola de la Catedral de Burgos están dedicadas expresamente *solí Deo*, las demás esperan quién las contemple. Son puertas, umbrales con la capacidad de transportar a quienes las sabe contemplar. En este sentido, son tan mediáticas como imperfectas porque favorecen la experiencia de lo numinoso pero sólo si son descubiertas. A través de los siglos han arrasado su imperfección, a la espera de aquel guía y de aquel turista. Y permanecerán imperfectas hasta que el turista, adentrándose en su misterio, se adentre en sí mismo.

Por su parte, el proveedor de turismo debiera descubrir la naturaleza social de su patrimonio y tener paciencia para aprender de quienes son atraídos por él. Un aspecto fundamental, el proveedor debe liberarse del sentido de propiedad y de nacionalismo. El proceso de aprendizaje incluye tres momentos. 1) Darles lo que piden. 2) Establecer y mantener contacto epistolar o electrónico con quienes han visitado. 3) Evaluar qué es lo que más agradecen de modo que llegue a descubrir qué vinieron buscando en realidad.

Con la transformación de la capacidad de percibir, el turista comienza a cambiar su comprensión del tiempo.

2. EL PEREGRINO Y SU CAMINO INTERIOR: *HOMO VIATOR*

El turista religioso no sabe del todo a dónde va. Es un peregrino. La contemplación puede ayudarle a descubrir sus deseos más profundos. Falta, a continuación, el largo camino para alcanzarlos.

Más aún que la contemplación, la peregrinación materializa un tipo de espiritualidad laica. Se origina como un fenómeno característicamente laico. El peregrinaje no constituyó un fenómeno social relevante hasta el período de Constantino. La paz en el imperio y nuevas circunstancias mercantiles favorecieron que los peregrinos viajaran hacia los polos de peregrinación que tanto les atraían. Jerusalén y Belén, en especial, atrajeron la devoción de Elena, madre del emperador (c. 255-c. 330), quien quiso construir una basílica allí donde la tradición repetía que Nuestro Señor había venido al mundo⁴⁶. Curiosamente, encontramos varias mujeres de la clase aristocrática entre aquellos peregrinos: Elena, Egeria (381-384), Melania (c. 342-c. 410) y su nieta, Melania la joven

⁴⁶ GIORGIO OTRANTO, «Alle origini cristiane: Pellegrini, pellegrinaggi e santuari. Il Popolo cristiano in movimento», en ZAMAGNI - MUSSONI - BENZI (eds.), *Per un turismo autenticamente umano*, 102.

(c. 385-438), la emperatriz Eudoxia (-404), etc., practicaron y favorecieron estos peregrinajes⁴⁷.

El peregrinaje se desarrolló en oposición a las doctrinas de la vida consagrada estable. Los fundadores del monacato occidental (Juan Casiano (c. 360-430), el autor de la *Regula magistri* y Benito de Nursia (c. 480-550) criticaron a los *giróvagos* o monjes itinerantes porque vivían sobre los caminos y abusaban de la hospitalidad de los monasterios. Siglos después el *Kempis* afirmaba: «Es cosa laudable, que el hombre religioso salga pocas veces, que huya de ser visto, y que no quiera ver a los hombres... los deseos sensuales nos inclinan al ocio... la salida alegre ocasiona muchas veces una triste vuelta»⁴⁸.

Por eso, al aproximarme ahora a la experiencia laica de peregrinación prefiero prescindir del modelo tradicional y explícitamente religioso de *El peregrino ruso*, optando por expresiones más secularizadas e intentando descubrir en ellas el deseo que anima al hombre contemporáneo.

Paulo Coelho, por ejemplo, comienza su novela *El peregrino del camino de Santiago*, con estas palabras: «Lo extraordinario reside en el camino de las personas comunes»⁴⁹. Su novela es una entre otras que describen peregrinajes espirituales laicos. Su éxito editorial en nuestras librerías han atraído mi atención⁵⁰. A diferencia, de otras novelas que describen procesos espirituales, el *Peregrino* establece un paralelismo con un itinerario turístico bien conocido por todos y, además, muestra una pretensión espiritual. De cualquier modo, y pese a que el autor añada algo de color religioso, su itinerario no va mucho más allá de un humanismo popular.

El núcleo ideológico de este humanismo aparece condensado en el prólogo con tres categorías: Rigor, Amor y Misericordia y viene recapitulado hacia el final con palabras semejantes a estas «me hiciste ver que la búsqueda de la felicidad es personal y no algo así como una receta que podamos pasar a los otros» (189). Este camino conduce a un cambio humano donde se trata de «transformar aquello que uno hace en aquello en lo que uno cree». Utilizando la simbología que nos ofrece el autor, el protagonista volverá a reunirse con la espada que le fue arrebatada cuando

⁴⁷ Ibid., 103-4.

⁴⁸ *La imitación de Cristo*, 1.20.6-7. Una actitud diametralmente opuesta, cf. *Si* 34:9-11.

⁴⁹ PAULO COELHO, *El Peregrino de Compostela: Diario de un mago*, trad. Hinda Kattia Schumer, 8.^a ed., Biblioteca Paulo Coelho (Barcelona: Planeta, 1999), 9.

⁵⁰ ROBERT FISHER, *El caballero de la armadura oxidada*, trad. Verónica d'Ornellas Radziwill (Barcelona: Obelisco, 1994). Mi ejemplar corresponde a la 64.^a reimpresión. El libro lleva más del millón de ejemplares vendidos en todo el mundo.

haya madurado. La prueba de esta madurez será el día que comprenda profundamente *para qué* combata le entregaron aquella espada un día.

En la simbología del *Caballero de la armadura oxidada*, el camino —llamado «Sendero de la Verdad—» conduce a la reordenación de los afectos. Expresado simbólicamente por el desprendimiento de una armadura medieval oxidada que representa la incapacidad para relacionarse con el medio ambiente y con las personas que rodean a uno, incluso las más queridas.

La peregrinación laica comienza con el ocio y acaba transformando al peregrino. Una serie de procesos se suceden. Con frecuencia son dolorosos; requieren la renuncia al modo de percibir que solía tener el peregrino. Por ejemplo, en un pasaje bien representativo, el protagonista de Coelho comprende que ha estado pasando una y otra vez por el mismo punto sin caer en la cuenta. El nuevo modo de percibir es consecuencia de la nueva racionalidad que el camino impone. La racionalidad del peregrino se caracteriza por los monólogos donde se desdobra su personalidad, la liberación de pensamientos que tenía reprimidos, experiencias de alegría increíblemente sencillas, una reordenación de su memoria, etc. El fruto de todo ello siendo que el peregrino se siente reconciliado consigo mismo y con la realidad al final del camino. Al final llegará el mismo peregrino, pero llegará transformado; el itinerario significa la maduración humana más que el transcurso del tiempo. El peregrino pasa de «andar el camino» a comprender que es «el camino que le anda a uno» (188).

Así también lo expresó de forma memorable un peregrino desconocido «Pensaba que el camino le da a cada uno lo que busca pero el camino da a uno lo que quiere dar y es mucho más generoso de lo que imaginaba»⁵¹.

En resumen, el camino adquiere importancia desde el punto de vista espiritual porque hace madurar al que lo anda. En eso consiste caminar, que es lo que importa. El camino no cambia ni descubre la realidad, pero da tiempo al caminante y le deja sólo con sus deseos para aceptarla y aceptarse. En cierto modo, el camino da sentido al peregrino porque mientras que las motivaciones para andarlo son muchas, el camino sólo es uno. Para los cristianos, además, el camino apunta en último término a la búsqueda de Dios⁵².

⁵¹ Un peregrino firmó con el nombre de Franquello este testimonio, *Ecclesia* 3107 (2002), 958.

⁵² *Conclusiones del III Congreso Europeo de Santuarios y Peregrinaciones* (Montserrat, 4-7 de marzo de 2002), punto 6, *Ecclesia* 3097 (2002), 586.

El camino ha simbolizado el crecimiento espiritual cristiano⁵³. Muchos y aun todos los viajes de una vida constituyen una sola peregrinación⁵⁴. Los evangelios, por ejemplo, simbolizan la vida de Jesús como la peregrinación a la Pascua definitiva en Jerusalén. Así mismo, el cristiano entiende su vida de fe como peregrinación. Mientras que el viajero da importancia al punto de llegada, el peregrino religioso da importancia a este *iter*, que inició lúdicamente como un *ex-cursus* en su vida de negocio y se convirtió en una revelación.

Un detalle más. Aunque el deseo del protagonista sea lo que atraviesa estas novelas de parte a parte, él es incapaz de alcanzarlo por sí solo. Y sin embargo la empresa debe realizarse en solitario. ¿Cómo triunfar entonces? El peregrino espera contar con la asistencia de un personaje especial: un hombre sabio y desinteresado, una figura que no pertenece del todo a la cronología del camino y que, sin embargo, está ahí cuando se le necesita, para ayudar a interpretar los mensajes que jalonan las etapas del itinerario. No es difícil adivinar tanto en esos ministros de la liberación como en los altos del camino, una figura de lo que el turista necesita de la Iglesia.

3. EL COFRADE Y LA PROCESIÓN DE MUCHOS: *HOMO PROCESSIONALIS*

El peregrino redescubre la fraternidad y el prójimo al final del camino como don y potencialidad: aquellos que el peregrino encuentra al caminar son una figura de aquellos con quienes solía vivir. Sin duda, quisiera que la bienaventuranza de la armonía, de la comunión y, en el mejor de los casos, de la acción de gracias (*eucaristía*) fuera la conclusión de este artículo⁵⁵. Pero el ocio cristiano, lo recuerdo, es un don y no un propósito voluntarista.

Quiero concluir explorando una comparación entre dos manifestaciones diversas. Ambas son eminentemente comunitarias y religiosamente turísticas. Aunque de modo diferente, ambas también conducen al turista a la Eucaristía y celebración de la resurrección.

Por un lado tenemos las canonizaciones. No le resultará difícil a mi lector pensar en las canonizaciones dada su actualidad. Recientemente hemos presenciado algunas que destacaban por la nutrida concurren-

⁵³ CHARLES ANDRÉ BERNARD, *Teología Espiritual*, trad. Alfonso Ortiz García (Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1994), 194-5.

⁵⁴ ZAMAGNI - MUSSONI - BENZI (eds.), *Per un turismo autenticamente umano*, 98.

⁵⁵ Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, trad. Alberto Pérez Masegosa et al. (Madrid: Rialp, 1962), 75.

cia. Dentro del contexto eclesial, estos actos multitudinarios sólo tienen rival en las visitas papales y en las Jornadas Mundiales de la Juventud. Actos todos ellos que ejemplifican un turismo religioso sin precedentes.

La canonización del P. Pío, por ejemplo, atrajo 300.000 visitantes con billetes de entrada a la Piazza S. Pietro y muchos miles más sin ellos. Unos 2.000 autobuses y 10 trenes especiales organizados al efecto les aproximaron a Roma⁵⁶. Estos números constituyeron a ésta en la canonización más populosa de la historia. Siguiéndole de cerca en cuanto a la asistencia, la canonización de S. José María Escrivá convocó a otro grupo de fieles. Esta vez, no eran tantos los italianos. Peregrinos de 84 países afluyeron por tierra, mar y aire. Su transporte y alojamiento, solamente, representa todo un logro logístico. Según datos disponibles en la internet el 28 de septiembre del 2002, los billetes oscilaban entre los 200 € y un par de miles de dólares. Los viajes duraban entre cuatro días y tres semanas⁵⁷. Estos últimos incluían visitas turísticas por Europa que culminaron con la misa de la canonización⁵⁸. La capacidad hotelera de Roma había quedado saturada a mediados de verano. En parte debido a ello, los vuelos charter organizados para este fin de semana fueron más numerosos. Otros viajes más modestos ofrecían idas y retornos rápidos con alojamiento en campings para los más jóvenes, quienes formaron una buena proporción de los congregados⁵⁹.

⁵⁶ *Il Corriere della Sera*, 17 de junio de 2002.

⁵⁷ Por ejemplo, <http://www.viajes-venezuela.com/asp/verarticulo.asp?cod=7634>, anunciaba «Iberojet le ofrece la oportunidad de viajar por Europa con sus planes de Eurocanonización «A». Con motivo de la canonización de Monseñor Escrivá de Balaguer, por veinte días saliendo el 20 de septiembre por sólo \$2.399 por persona, recorriendo España, Francia, Zurich, Italia, Alemania, visitando: Madrid, Barbastro, Zaragoza, Lourdes, París, Zurich, Milán, Venecia, Florencia, Roma y Frankfurt. Y el Eurocanonización «B», saliendo el 2 de octubre por 19 días, por tan sólo \$2.199, recorriendo Italia, Suiza, Francia y España, visitando: Roma, Florencia, Asís, Venecia, Zurich, París, Lourdes, Zaragoza, Barbastro y Madrid. Cf. <http://www.mundotour.cl/eventos/deport.asp>

⁵⁸ <http://www.tecnun.es/roma/>. Otros portales con información turística son: http://www.unav.es/roma/viajes_.html, <http://www.oroco.cl/>.

⁵⁹ Autobús directo para universitarios:

Itinerario: Viernes, 4 de octubre: Salida de San Sebastián a las 11:00 h. Noche en el autobús. Sábado, 5 de octubre: Llegada a Roma aproximadamente a las 11:00 h. Alojamiento en *Camping Flaminio*, a las afueras de Roma, en régimen de alojamiento en bungalows y desayuno. 5, 6 y 7 octubre: Los desplazamientos a/de Roma centro los días 5, 6 y 7 se harán en el autobús. El alojamiento es en *Camping Flaminio*. Lunes, 7 octubre: 20:00 h. salida hacia San Sebastián, haciendo noche en el autobús. Llegada martes 20:00 h. aproximadamente. Precio por persona: 200 € (33.277 ptas.), <http://www.tecnun.es/roma/>.

Por muy espectaculares que sean, las canonizaciones son actos puntuales en la vida de un creyente. Que Juan Pablo II haya celebrado más de 450 canonizaciones no cambia este hecho a nuestros efectos. Pocos acuden en su vida a más de una canonización, salvo sean los que viven en Roma. En este sentido, la experiencia turística de quien acude a Lourdes o a San Giovanni Rotondo, que ya atrae más visitantes, puede ser más evangelizadora. Las canonizaciones, además, utilizan un procedimiento que deja muy poco lugar para la participación de los laicos. Se preparan según un protocolo canónico difícil de entender a los no especialistas; se suelen celebrar en el Vaticano, porque son presididas por el Papa, numerosos cardenales y obispos; usan una lengua que no tiene que ser la de quienes asisten, etc. Además, las canonizaciones son actos más internos a la vida de la Iglesia y menos atractivos para quienes no pertenecen a ella.

Mientras que las canonizaciones celebran la gloria de Cristo en sus santos, las procesiones de Semana Santa celebran la pasión de Cristo por nosotros y su glorificación⁶⁰. Aunque las procesiones suelen descuidar este segundo extremo, son eminentemente cristocéntricas. Aun cuando se refieran a Sta. María, se desarrollan en el marco explícito del misterio cristiano. Son el testigo de un prodigio de evangelización popular donde la acción recae en los laicos. Si insinuaba más arriba que las canonizaciones eran clericales lo decía pensando en las procesiones donde el pueblo laico participa más activamente y hace posible la confesión de fe multitudinaria.

«Multitudinaria» debe ser entendida en sentido histórico también⁶¹. Las procesiones se vienen repitiendo generación tras generación; los hijos relevan a sus padres⁶². En Sevilla, por ejemplo, las madres llevan a su hijo a la primera procesión y lo siguen hasta el cruce de la Campana. Al crecer el niño tomará cirios más grandes y, eventualmente, llegará el día en que se vista él sólo: como costalero, como penitente, nazareno, llevando la Cruz de guía, etc., y aún se convierta en ejemplo para sus hijos.

Unos participan como cofrades, pero los demás lo hacen con una sarta, una jaculatoria, una promesa, aquella lágrima o el aplauso. Ade-

⁶⁰ En la Semana Santa sevillana, por ejemplo, se organizan unas 57 procesiones, de las cuales sólo una tiene lugar en el domingo de resurrección.

⁶¹ Los orígenes de la Cofradía del Silencio se remonta al siglo xiv; la del Gran Poder, al siglo xv; la de la Macarena, al siglo xvi, etc.

⁶² «Silencioso es el rito, no aprendido, / sino heredado, yéndole en la sangre / pues los siglos se ven hasta en la forma / de sujetarse el antifaz al rostro» (Rafael Montesinos).

más, las procesiones de Semana Santa pertenecen al calendario y vida espiritual de la iglesia local. Se repiten periódicamente. Aún otra diferencia más con las canonizaciones, no sólo los creyentes son invitados a atender a las procesiones. Como actos públicos, las procesiones pasean las calles de las ciudades proclamando la Semana Santa. Son un modo de ocio participativo y público. Apelan a los sentidos de todos: apelan a la vista mediante la belleza de las tallas; al oído con la estridencia de las trompetas o el lamento de las saetas; al olfato con el perfume de las flores; a la conmoción por el redoble de los tambores o las lágrimas emocionadas. Las procesiones convocan a sentimientos y emociones: «Hay muchas formas de entender la Semana Santa. Pero de esas formas sólo considero interesantes las que tienen sentimiento»⁶³.

En resumen, por sus características, la procesión tiene otro efecto que la canonización. Es en este sentido que me permito llamar a las canonizaciones multitudinarias *excursiones*. Porque, en comparación con las procesiones, son tan excepcionales como los santos que celebran, tan gloriosas ellas como la vida es experiencia de sinsentido. Es decir, las canonizaciones se salen del curso de la vida normal.

Para terminar, quizá el elemento más importante de la procesión sea el kerigmático. Las procesiones anuncian el núcleo de nuestra fe: Que Cristo murió por nosotros, cuando nosotros todavía éramos pecadores.

CONCLUSIÓN

A lo largo de las últimas páginas he intentado mostrar sucesivamente, que más allá del humanismo, la espiritualidad cristiana reconoce un lugar importante para el ocio y que determinadas experiencias posibilitan una pedagogía en el ocio cristiano. El cristiano no da un valor absoluto al ocio sino que lo interpreta en función de la vocación cristiana total, expresada tradicionalmente como la contemplación de Dios. Será en ese momento final cuando el ocio alcance su sentido completo, «perdonen si no me levanto». Mientras tanto, la Iglesia vive el ocio en el contexto de su misión evangelizadora del Reino.

Tres experiencias espirituales distintas y populares me han servido para introducir otros tantos jalones de una espiritualidad del ocio. Primero la ruptura con lo ordinario mediante la introducción a un nuevo tiempo, el contemplativo. Segundo, la liminalidad representada por el

⁶³ J. J. LEÓN, «La nostalgia», en *ABC*, 9 de abril de 1998, p. x.

camino que se abre entre un lugar de partida y el punto de llegada. Tercero, la reintegración de modo activo y celebrativo en la comunidad. Muchas otras experiencias de ocio podrían citarse. Estas tres nos sirven para mostrar la vocación del cristiano a vivir el ocio como don de Dios que le ayuda a salir de sí para encontrarse consigo mismo a un nivel más profundo y con la comunidad a un nivel festivo. Una triple transformación, del concepto del tiempo, del espacio y de los sentidos-emociones concretan la transformación del sujeto espiritual.