
Identidad de la vida religiosa

Un intento de relectura desde la experiencia latinoamericana

*Carmelita de Freitas, FI**

Introducción

Hablar de “novedad” en la vida religiosa latinoamericana hoy es casi un lugar común. La expresión traduce, sin embargo, algo muy real. El itinerario recorrido por la vida religiosa del Continente en el post-concilio constituye, sin lugar a dudas, una experiencia original y creativa. Esta experiencia está en la raíz de un pensar teológico también original e innovador, de una “nueva” teología de la VR, que no es prioritariamente un sistema pre-construido y acabado, sino una elaboración todavía fragmentaria y abierta a ulteriores reformulaciones, y cuya función primordial es interpretar e iluminar la vida, desde la misma vida.

Es en la dinámica de esa “novedad” donde se tiene que situar hoy toda reflexión teológica o teológico-pastoral que se pregunte por la identidad de la VR desde América Latina. Se trata, en el fondo, de un teologizar que busca la estrecha interacción fe/vida, praxis/discurso teórico, experiencia eclesial/iluminación de las nuevas prácticas que nacen de esa experiencia. La dimensión encarnatoria de una tal teología es clara: nace y florece en Iglesias particulares que poseen sus problemas específicos y sobre ellos tejen su reflexión de fe.

* Licenciada en Lenguas Anglo-Germánicas por la Universidad Católica de Campiñas, Sao Paulo, 1962. Maestría en Teología, Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, Belo Horizonte. Doctorado en Teología (candidata) por la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, Belo Horizonte, Brasil. Publicamos su ponencia en el VI Encuentro Interamericano de Religiosos.

El presente texto se sitúa en esa óptica. Tiene, consecuentemente, un carácter descriptivo y vivencial más que especulativo; inductivo, más que deductivo y conceptual, privilegiando la experiencia y la praxis.

Quiere ser, además, un texto pro-vocativo del debate y abierto a complementos, cuestionamientos y eventuales puntualizaciones.

Precisamente por ello, presenta una estructura sencilla: arranca de la experiencia vivida por religiosas y religiosos del Continente en los años post-conciliares (I), para tejer algunas consideraciones de orden teológico-pastoral interpretativas del proceso, desde el ángulo de la identidad (II) y, finalmente, destacar algunos desafíos que se ponen al proyecto religioso en sus varias dimensiones, desde la relectura latinoamericana de la identidad (III).

Tanto en la descripción del proceso, como en el intento de interpretación del mismo y la formulación de los desafíos, se ha tratado de tener en cuenta la abundante literatura que ya existe sobre estas cuestiones, especialmente documentos y textos de la CLAR, aportes de las Conferencias Nacionales de Religiosos y Religiosas, textos de teólogos y teólogas latinoamericanos, así como la experiencia con grupos y comunidades comprometidas más directamente con la evolución de la Vida Religiosa en el Continente.

I. Un itinerario histórico original: la experiencia de vida religiosa latinoamericana en el Post-concilio

“Si la teología no es en primer lugar un ‘sistema’ preconstruido, si su tarea primordial es interpretar e iluminar la vida, se podrá hablar de una teología específica de la Vida Religiosa en América Latina en la medida en que haya una experiencia original de VR”¹. Es precisamente en el marco de una teología de la Vida Religiosa así entendida, como se repiensa hoy, en América Latina, la cuestión de la identidad.

La adecuada comprensión de aquello que ocurrió en la Vida Religiosa latinoamericana en el post-concilio (y que llamamos experiencia original) se hace, así, condición indispensable para que se pueda llegar a captar, de alguna manera,

¹ PALACIO, Carlos. *Reinterpretar la Vida Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1991, p. 39.

la transposición teórica y práctica de la propia identidad, que esa experiencia significa, y de las nuevas perspectivas que se abren para el proyecto religioso desde esa transposición.

No se trata de hacer aquí una descripción o un análisis complejo del proceso, de sus causas, sus despliegues y su alcance. Se trata, más bien, de caracterizar los grandes momentos de ese itinerario histórico, para captar su dinamismo interno y destacar cómo cada uno de ellos cuestiona la identidad del proyecto religioso, urgiendo a un repensamiento de ese proyecto en su globalidad.

Como toda sistematización, también ésta que aquí hacemos, corre el riesgo de presentar lagunas y de no expresar de forma cabal toda la riqueza del camino recorrido. Además de eso, no se puede perder de vista que se trata de una experiencia de vida, de un proceso abierto y con su dinámica propia, irreductible a esquemas absolutamente definidos y definitivos. La periodización que hacemos tiene, por eso, un carácter solamente indicativo de los grandes momentos de ese proceso.

1. El inmediato post-concilio o la crisis de la identidad tradicional de Vida Religiosa

Como para la Iglesia, el Vaticano II significó para la VR el punto de partida de un proceso de renovación en profundidad. Si lo más característico de ese proceso consistió en la búsqueda de lo nuevo (nuevas prácticas, nueva fundamentación teológica, nuevas formas de expresión), esa búsqueda estaba también animada por un espíritu: la vuelta a las raíces carismáticas de la Vida Religiosa, la “vuelta a las fuentes”, al evangelio como criterio y norma fundamental.

Los cambios que entonces se procesaron, se orientaron sobre todo en dos direcciones, ambas fuertemente impulsadas por el concilio: la presencia en el mundo en vías de modernización y secularización y la relación con la Iglesia particular.

La identidad de la Vida Religiosa (hasta entonces poseída de manera tranquila e incontestada) pasa a ser fuertemente cuestionada por la novedad de la situación, especialmente por el fenómeno de la secularización, y la confrontación con las demás vocaciones en el conjunto de la comunidad eclesial. El religioso se pregunta si tiene sentido “seguir siendo religioso” en un mundo trabajado por las fuerzas de lo secular, en donde lo sacral pierde su espacio, y en una Iglesia que ya no prioriza

la vocación religiosa, ni le reconoce su “status” de vocación “superior” en el pueblo de Dios.

En el nivel de la práctica, son de esa época los primeros intentos de renovar la vida comunitaria y apostólica, especialmente de las congregaciones femeninas. Se trataba de una renovación predominantemente institucional y “ad intra”, que privilegiaba las “reformas” en la organización de la comunidad, en la relación autoridad-obediencia, en las formas de vivir y expresar la consagración y la misión, en la relación con el contexto modernizante de entonces.

Refiriéndose a esas comunidades, así se expresaba, en 1970, el teólogo José Comblin: “Esas Comunidades no sabían lo que querían, pero sabían muy bien lo que no querían”². Es decir, se rechazaban unas estructuras comunitarias y de misión que se mostraban cada día menos adecuadas al momento histórico que se estaba viviendo.

La gran crisis de esa etapa, como se mencionó antes, fue la crisis de la identidad misma de la VR. Si “la crisis de la identidad comienza -sociológica, eclesial y teológicamente- cuando lo que hubo siempre de a-normal, de marginal, de inquietante en los momentos “originantes” (y ‘originales’) de la VR tiende a ser cooptado por lo que se considera ‘normal’ en la sociedad y en la Iglesia, y acaba ‘mundanizándose’, dejándose configurar por la mentalidad dominante”³, ésta era, por lo menos en parte, la situación por la que pasaba la VR tradicional en aquel entonces. Situación que era captada de manera más o menos explícita por determinados sectores de religiosas y religiosos.

El esfuerzo de vuelta a las raíces evangélicas del proyecto religioso, como sugerido por el concilio, el tomar el evangelio como norma suprema y fundamental, van a tener el efecto de introducir un factor de desequilibrio en la ‘normalidad’ en la que se había instalado la VR⁴, abriendo camino al cuestionamiento, a la autocrítica, y haciendo estallar la ineludible crisis de la identidad.

² COMBLIN, José. *Significado das Pequenas Comunidades*. In: CONVERGENCIA 58 (Jan./Fev. 1972), p. 104.

³ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 43.

⁴ *Ibidem*.

A partir de ahí estaba en curso el desmoronamiento de una concepción de Vida Religiosa, de un modelo histórico, preanunciando cambios hasta entonces considerados impensables o inviables para la globalidad de la Vida Religiosa. Los religiosos no seremos ya “primordialmente” identificados por nuestra forma de vestir o trabajar, por el modo de vivir o construir, por el horario de nuestras casas y el estilo de relacionarnos. En un mundo estructuralmente secular y pluralista no se encuentra más en lo fenomenológico el referencial mayor de identificación”⁵.

Lo más substancial de ese proceso de cambios del inmediato post-concilio fue común a la Vida Religiosa globalmente considerada, y a nivel mundial. Posteriormente, ese proceso va a intensificarse en los países del primer mundo, más afectados por el fenómeno de la secularización. En América Latina, bajo el impacto de las peculiares condiciones socio-económicas y eclesiales del Continente, el proceso adquiere características peculiares, sobre todo a partir de Medellín.

2. Medellín-Puebla o el desafío de ser religioso desde los pobres de la tierra

Cuanto más se hacían presentes en el mundo, y más se insertaban en las Iglesias particulares, tanto más los religiosos y religiosas eran despertados a las contradicciones y conflictos instaurados en la sociedad y, muchas veces, en la misma Iglesia. Más conscientes se hacían de la imposibilidad de una supuesta neutralidad frente a esos conflictos y contradicciones, sobre todo si se tiene en cuenta que el Continente vivía un momento socio-político de extrema gravedad.

Un nuevo viraje histórico de la VR se configura bajo la influencia de Medellín y, posteriormente, de Puebla: el viraje en dirección al sub-mundo de los pobres, con sus cuestionamientos y desafíos. Las cambiadas condiciones socio-económicas y políticas de los varios países juegan un papel decisivo en ese viraje. Esas condiciones se venían gestando ya a partir de la década del 50, y se pueden resumir en la aguda necesidad de cambios, urgentes y profundos, experimentada en todos los niveles y dimensiones, incluyendo la vida interna de la Iglesia. Es precisamente la convergencia de esa urgencia de cambios sociales y eclesiales lo que confiere la marca de originalidad al contexto latinoamericano.

⁵ AZEVEDO, Marcello. *Vidas consagradas: Rumos e Encruzilhadas*. São Paulo, Loyola, 1993, p. 185.

Medellín va a actuar como catalizador y dinamizador de toda esa inquietud. Hay, incluso, quienes piensan que el impacto de Medellín sobre nuestras Iglesias fue más fuerte que el del concilio, o que el concilio llegó a América Latina a través de Medellín. Diez años más tarde, Puebla viene a ser la confirmación substancial de las grandes orientaciones de Medellín, aunque situada en un contexto eclesial más propicio, en muchos aspectos, a la involución que al avance.

Por lo que toca a la VR, es cierto que Puebla, como evento eclesial considerado en su conjunto -preparación, celebración, recepción- tuvo mayor repercusión que la misma conferencia de Medellín, aunque ésta, sin duda ninguna, haya tenido el importante papel de despertador de la conciencia de los religiosos y religiosas para la gravedad del momento histórico y la actualidad de su vocación carismático-profética en la Iglesia.

Fue precisamente bajo el impacto de las transformaciones como Medellín legitimó y apoyó en la Iglesia del Continente, como tomó impulso la renovación de la VR. El desplazamiento, sobre todo de las religiosas, hacia el sub-mundo de los pobres, que empezaba entonces tímidamente, recibió en Medellín un explícito reconocimiento: “Reciban nuestro estímulo las comunidades que se sientan llamadas a formar entre sus miembros pequeñas comunidades encarnadas realmente en ambientes pobres” (Pobreza, 16).

La CLAR hace eco a Medellín. Ya en 1968, la Junta Directiva exhorta: “Los religiosos debemos entrar con mayor decisión en el trabajo de promoción humana (...) desplazando mayor porcentaje de personal hacia el campo y otros núcleos de marginalizados y manifestando una preferencia efectiva hacia los pobres”⁶. Y en 1969, la CLAR describe la marcha de la VR hacia los pobres en estos términos: “En la Iglesia Latinoamericana y, particularmente, en las órdenes, congregaciones e institutos seculares, se puede percibir una creciente conciencia de la pobreza y de la miseria que oprimen el pueblo, de las causas estructurales que las perpetúan y de la urgencia de cambios”⁷.

En esos mismos años, y en los varios países del Continente, un pequeño número de

⁶ CLAR, *Misión del religioso en América Latina*. Col. CLAR, N° 5, Bogotá, 1969, p. 12.

⁷ CLAR, *Formación para la Vida Religiosa renovada en América Latina*, IV Asamblea General, 1969, p. 49.

religiosas y religiosos comienza a participar en las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs), que empezaban a surgir, contribuyendo a cambiar la figura y la misma concepción de Iglesia.

La preocupación por el conocimiento y análisis de la realidad socio-cultural y eclesial gana fuerza y consistencia en determinados sectores de la VR. A la vez que tratan de incorporar elementos teóricos que posibiliten la objetividad y seriedad científica de esos análisis, desarrollando su conciencia crítica, los religiosos y religiosas son confrontados con las situaciones de injusticia estructural vigentes en la sociedad, muchas veces legitimadas y reforzadas por la misma práctica pastoral de la Iglesia.

Se configura el fenómeno de la Vida Religiosa inserta, como expresión más radical de la opción por los pobres.

Todo ello va conduciendo a una toma de conciencia siempre más lúcida de las exigencias de radicalidad que conlleva la vocación de profetas del Reino, en una realidad social contradictoria con la propuesta del evangelio. La experiencia de Dios, experiencia fundante del proyecto religioso, gana densidad, profundidad y realismo. Empieza a configurarse una nueva espiritualidad, centrada en la escucha de la Palabra y el seguimiento histórico de Jesucristo, capaz de alimentar y sostener las nuevas opciones y prácticas de la VR.

En el final de la década del 70, Puebla constata y legitima las grandes tendencias de la VR en el Continente. Los obispos reconocen el papel de vanguardia desempeñado por la VR en el proceso eclesial que va de Medellín a Puebla: su presencia en lugares y situaciones de frontera (755, 770, 121), en puestos de vanguardia (771), en zonas marginadas y difíciles (733); expuesta a los mayores riesgos (722), pero segura de estar siendo conducida por el Espíritu (739, 755s.).

En un análisis comparativo de estos textos de Puebla y los del Aporte de la CLAR, Víctor Codina hace notar que “Puebla, quizás por miedo, ha frenado algunos planteamientos de la CLAR o, en todo caso, que existe una tensión entre ambos enfoques. Pero esto no debería extrañarnos. Es la tensión real y necesaria que ha existido siempre en la Iglesia entre los carismas proféticos y los servicios (o carismas institucionales). Tensión sana y necesaria si es capaz de hacer madurar y crecer a toda la Iglesia. De algún modo es el precio que paga toda profecía al ser asumida por la comunidad cristiana. Tensión por otra parte explicable si se tiene en

cuenta que Puebla no fue un Sínodo General de la Iglesia de América Latina sino una Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”⁸.

Se abren para los religiosos y religiosas nuevas posibilidades y perspectivas; se intensifica el “éxodo” hacia el sub-mundo de los pobres. Las comunidades insertas dejan progresivamente de constituir experimentos pioneros para convertirse en forma nueva, alternativa de vivir el núcleo substancial del proyecto religioso, interpelando la globalidad de la VR, y provocando inevitables conflictos sea al interior mismo de la VR, sea a nivel de Iglesia y sociedad. La reflexión teológica de corte latinoamericano acompaña el proceso y es re-alimentada por él. En ese proceso de acompañar la vida con la reflexión y de dejar que la vida cuestione la reflexión, desempeña un papel protagónico el grupo de teólogos que forman el equipo de asesores de la CLAR, a nivel continental, y los equipos nacionales en los diferentes países.

Surgen preguntas nuevas: ¿Qué significa dejarse evangelizar por los pobres? ¿Cómo evangelizar desde los pobres? ¿Cómo vivir la justicia y solidaridad en una sociedad estructuralmente injusta? ¿Cómo convivir con el conflicto inevitable para los que se solidarizan con los pobres? ¿Cómo ser agentes de liberación integral? ¿Cómo ser contemplativos en las luchas de liberación? ¿Cómo hacer una ruptura y una nueva síntesis con el pasado? En una palabra: ¿Cómo ser (identificarse) religioso, religiosa, desde los pobres de la tierra?

Esos cuestionamientos interpelaron no solamente a las comunidades insertas, sino que alcanzaron también, de una manera indirecta, a todas las formas de VR. No faltan tensiones e incluso conflictos. Lo que estaba en juego aquí era la autenticidad misma del proyecto religioso, como vocación en la Iglesia, la identidad de la VR situada en un contexto socio-ecclesial muy específico, el contexto latinoamericano.

El fruto más maduro de esa etapa es ciertamente el fenómeno de las comunidades insertas en medios populares. “Ella recoge y da un nuevo sentido a lo que de manera oscura y desarticulada se buscaba en los momentos anteriores”⁹. Asumida como expresión de fe y experiencia de des-centramiento humano y espiritual la inserción se convierte en lugar teológico, lugar de una re-lectura de la identidad religiosa

⁸ CODINA, Víctor. *La Vida Religiosa en el documento de Puebla y el aporte de la CLAR*. In: Boletín de la Conferencia Boliviana de Religiosos. La Paz, año VII, Julio 1979, N° 36, p. 6.

⁹ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 44-45.

desde los pobres de la tierra. Relectura que sólo se puede dar cuando se admite que “la plenitud de un ser (identidad) no puede prescindir de su realización histórica”¹⁰.

Esa experiencia de la inserción desemboca en el descubrimiento concreto e histórico de la realidad multiétnica y pluricultural del Continente, conduciendo la VR a lo que se ha denominado como la cuarta dimensión del “éxodo” de la VR hacia la periferia: el “éxodo cultural”¹¹.

Efectivamente, para muchos religiosos y sobre todo religiosas, que a partir de los años 60 se orientaron hacia la inserción, esta fue una comprobación sorprendente y desafiante: el mundo indígena, el mundo popular, ya sea de las áreas rurales o de los medios suburbanos o de las grandes periferias urbanas, poseen su propia cultura, su religiosidad, su propio simbolismo. Un rico y complejo mundo cultural se mueve ahí, desconocido y amenazado al mismo tiempo, como un reto y como un “lugar” de evangelización. Religiosos y religiosas se fueron dando cuenta de que para responder a ese reto del pluralismo cultural, se impone un auténtico y continuo proceso de conversión, de superación de atavismos culturales y de prejuicios arraigados a lo largo de siglos¹².

Esa experiencia del “éxodo” cultural avanza la década del 90, y gana particular énfasis bajo la influencia de la IVa. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, que hace del tema de las culturas, en la perspectiva de la Nueva Evangelización, el eje central de los debates.

3. Una nueva encrucijada histórica o la tensión de auto-comprender desde un proceso inacabado

Se va haciendo común el caracterizar la actual situación de la VR (sobre todo desde la década del 80) como una encrucijada histórica, queriendo con ello llamar la

¹⁰ *Ibid.* p. 48.

¹¹ TABORDA, Francisco. *Da Inserção à Inculturação. Considerações teológicas sobre a força evangelizadora de la Vida Religiosa inserida no meio do povo*. Publicações CRB, Río de Janeiro, 1988, p. 18.

¹² FREITAS, Maria Carmelita de. *Inserción, inculturación, liberación: signos proféticos para una Nueva Evangelización*. In: Boletín CLAR, año XXVIII, N° 1, Enero 1990, p. 30.

atención hacia las ambigüedades, contradicciones, perplejidades, con la consecuente búsqueda de respuestas, que marcan hoy la realidad de la VR.

La imagen de la encrucijada, como significativa de la actual coyuntura, viene sugerida en primer lugar por factores de orden psicológico, sociológico y cultural.

Desde el punto de vista psicológico, es bastante conocido el hecho de que el camino recorrido por la VR en esos años suscitó inseguridad y hasta resistencia en religiosos y religiosas, perplejos con las novedades del proceso, captadas por ellos bajo el signo de la ambigüedad y aun de la traición a la propuesta evangélica de la VR. Se produjo en esos sectores una consciente o inconsciente predisposición a rechazar todo lo “nuevo”, legitimada por la imposibilidad de una total coherencia en el proceso de renovación.

Sociológicamente, es un hecho que tendencias neoconservadoras o neofundamentalistas trabajan activamente la sociedad y las Iglesias en este final de siglo. Y la VR es afectada por ese movimiento involutivo. Se suma a eso el deterioro de la situación socio-económica del Continente, con el acentuarse de la brecha entre ricos y pobres, y las gravosas consecuencias de la deuda externa, que amenazan echar los varios países en un callejón sin salida.

Culturalmente, se constata que “la ideología neoliberal está invadiendo nuestras tierras: ante su proyecto monocultural, la alternativa para las culturas de nuestros pueblos se configura no tanto entre la dependencia y la liberación, sino más bien entre la muerte y la vida; para ellas el problema fundamental no es sólo la explotación, que persiste, sino la exclusión”¹³.

Todo ello provoca fuerte impacto en los sectores más lúcidos y comprometidos de la Iglesia y la VR. Se siente la necesidad de reforzar el polo del profetismo que, si bien sigue engendrando mártires entre nosotros, corre el riesgo de ser acallado y negado.

Supuesta la conjunción de esos factores, es fácil entender que los esfuerzos por llevar adelante la renovación post-conciliar por los rumbos apuntados por Medellín-Puebla, pasen a convivir, en un equilibrio inestable, con los intentos de bloquear el

¹³ IV° COLOQUIO TEOLOGICO DE LA ORDEN DE PREDICADORES. *¿Humanizar y evangelizar desde las culturas?* CONFERRE, Santiago de Chile, 1993, p. 8.

proceso, de deslegitimar los cambios, de volver a los caminos conocidos y seguros de la disciplina y del “orden”, desde esquemas generadores más bien de uniformidad que de unidad.

Pero la imagen de la encrucijada viene sugerida también por factores de orden estructural endógeno, que ponen al descubierto la verdadera naturaleza del impase en que se encuentra actualmente la VR. Lo que parece estar en juego aquí son los propios límites (y sus causas) de la renovación llevada a cabo a lo largo de esos años. En opinión de Carlos Palacio, se trata de una crisis que tiene su origen en el agotamiento de una figura histórica de VR que, durante muchos años, imprimió a la VR una fisionomía peculiar y capacidad de significar la experiencia cristiana para la Iglesia y la sociedad, y que, precisamente por eso, acabó por imponerse como la expresión de la VR, encarnación definitiva e irreformable del proyecto evangélico. Síntesis pretendida entre concepciones dispares de VR, esa figura portaba en sí misma el germen de su desintegración y parece haber llegado a su ocaso¹⁴.

Aquí reside, sin duda, lo más típico de la actual encrucijada de la VR. Admitir eso, supone admitir también la necesaria ruptura en relación con esa figura histórica y, consecuentemente, el imperativo de “re-crear” la VR, desde sus raíces evangélicas y en su constitutiva referencia al contexto histórico. Dicho de otra manera, admitir que algo debe morir sin, por ello, condenar a la muerte la propia VR. Tarea sin par que nos coloca en la perspectiva de los nuevos ciclos de la VR¹⁵, y nos da la conciencia de estar viviendo un momento singular de cara al futuro.

II. De una identidad abstracta hacia una identidad históricamente situada: lectura interpretativa de la experiencia

El camino recorrido por la VR latinoamericana en el post-concilio no está concluido. Constituye un proceso inacabado y abierto a las sorpresas del Espíritu. Si no cabe, como se dijo anteriormente, una sistematización cabal del proceso,

¹⁴ PALACIO, Carlos. *O Sacrificio de Isaac: una parábola da vida religiosa*. In: CONVERGENCIA 257 (Nov. 1992), p. 519. Sobre esta cuestión, véase también el libro citado del mismo autor, p. 80.

¹⁵ Respecto a esa cuestión de los ciclos de la Vida Religiosa, véase CODINA, Víctor-ZEVALLOS, Noé. *Vida religiosa: Historia e teologia. Petrópolis, Vozes*, 1987, p. 183ss.

cabe, sin embargo, tejer algunas consideraciones de orden teológico-pastoral, que ayuden en la lectura interpretativa de la experiencia. En otras palabras, cabe preguntarse: ¿Qué pasa con la identidad de la VR a lo largo de un proceso histórico que modifica en profundidad las prácticas y la propia autocomprensión del proyecto religioso? ¿Qué significa para la VR aceptar autocomprenderse y autoidentificarse desde un contexto histórico determinado, y en su relación con el “otro” que, desde ese contexto, le sale al paso y la cuestiona? O sea, ¿qué significa hablar de identidad situada de la VR?

1. Insuficiencia de la formulación teológica tradicional de identidad

La concepción de la VR como “estado de perfección” y la teoría de los tres votos como “esencia” de la VR eran los dos núcleos fundamentales de la teología tradicional de la VR, que acabó imponiéndose como la teología de la VR, hasta el Vaticano II. Como lo que ocurrió a la teología en general, con el paso de la patrística a la escolástica, también en esa teología de la VR se dio la progresiva sustitución de lo concreto por lo abstracto, de la mística por la racionalidad especulativa.

Bíblicamente, tal teología arranca de una exégesis de la vocación del joven rico (Mt. 19, 16-22 y paralelos), en la que se insiste en la existencia del “doble camino”, privilegiando el de los consejos evangélicos para unos pocos escogidos¹⁶, y marcando así la pretendida superioridad del “estado” religioso, que se definirá jurídicamente, más tarde, “como estado de perfección”.

De esa manera, se legitimó bíblica, teológica, eclesial y sociológicamente, un “status” de privilegio para la VR en relación con las otras vocaciones en la Iglesia. “Y esto se tradujo en expresiones simbólicas fácilmente identificables, contribuyendo a alejar más que acercar el religioso de la realidad cotidiana del pueblo de Dios. Mientras esa situación perduró y fue la clave de lectura, la cuestión de la identidad apenas se cuestionó. Se suponía que era simplemente afirmada por el modo estilizado y codificado de actuar y proceder de los religiosos”¹⁷.

Esa manera de pensar teológicamente la vocación religiosa tuvo otras consecuencias

¹⁶ CODINA, Víctor- ZEVALLOS, Noé, *o.c.*, p. 124.

¹⁷ Cf. AZEVEDO, Marcello, *o.c.*, p. 184.

igualmente equívocas: hizo olvidar que la vida cristiana tiene mucho más de caminar hacia, que de haber llegado; que ninguna forma de seguir a Jesús en la historia constituye un estado ya adquirido, sino un continuo proceso de conversión. Puso el énfasis en la esencia, apartándose de la evolución concreta de la VR y desconociendo que la misma esencia de la VR es histórica. Condujo inevitablemente a un cierto abstraccionismo y juridicismo, reduciendo la cuestión de la identidad a los aspectos teóricos y normativos y privilegiando lo fenomenológico como referencial de identificación.

La contradicción contenida en esa teología de la VR es evidente: “El camino de los consejos evangélicos puede configurar un estilo de vida distinto, pero nunca justificar la constitución de estados esencialmente diferentes de cristianos. La VR no es un camino superior, sino diferente, cuya función en la comunidad eclesial es de naturaleza simbólica: señal que ilumina la naturaleza misma de toda vocación cristiana”¹⁸.

Las nuevas perspectivas que se abrieron para la comprensión y vivencia del proyecto religioso, con el Vaticano II y sus grandes ejes teológicos, pusieron al descubierto la insuficiencia de esa formulación teológica tradicional de la identidad de la VR. Surgen nuevos intentos de elaborar la teología de la VR desde otros presupuestos, sin necesidad de negar ni desconocer el lugar que los consejos evangélicos ocupan en la tradición de la VR.

En América Latina ese esfuerzo de repensamiento de la identidad religiosa se va a articular prioritariamente desde dos presupuestos: el de la historicidad del proyecto religioso (su intrínseca y radical referencia a la historia) y el de la centralidad de la misión como clave de reinterpretación.

2. Historicidad del proyecto religioso

“Así como la teología contemporánea hace esfuerzo para recuperar el Jesús histórico dentro de la cristología, y para insertar la historia de la Iglesia en el marco de la eclesiología, así también la teología de la VR debe de incorporar la dimensión histórica de la VR en la comprensión teológica de la VR. En el fondo esa postura

¹⁸ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 57-58.

nace de la convicción de que el Espíritu de Jesús actúa en la historia y en la Iglesia”¹⁹.

En América Latina, el reflexionar sobre la VR en referencia al contexto histórico constituye hoy una tendencia generalizada. Se tiene la convicción de que “el contexto histórico es algo constitutivo de la VR y no puede ser excluido de la reflexión teológica. El carisma religioso nace, se desarrolla y gana expresión concreta siempre dentro de un contexto real. Cuando pensamos un carisma religioso en forma abstracta, buscando su esencia, corremos el riesgo de traicionar su verdadera identidad. Esta no puede prescindir de la mediación histórica, pues allí es donde se da la interpelación de Dios y la respuesta del hombre -esencia de todo carisma-”²⁰.

Aquí, como en otras esferas, la praxis, la vida, está en estrecha relación con la elaboración teórica y, en cierto sentido, la precede y le sirve de guía. Efectivamente, es a partir del camino recorrido a lo largo de todos esos años como emerge la conciencia siempre más clara de que la VR no puede ser pensada como una grandeza en sí misma, cerrada sobre su esencia y definida apriorísticamente, de una vez por todas de manera a-histórica. Se supera la tendencia, propia de épocas anteriores, a arrancar de una definición previa y universal de la identidad religiosa, para aplicarla después a situaciones concretas. La gran pregunta ya no es: ¿qué es la VR? sino: ¿Cómo ser religioso, religiosa hoy en la Iglesia de América Latina?

Con eso está dado el paso decisivo para la transición de una teología de la VR de tipo más esencialista, deductivo, hacia una teología más descriptiva, de carácter inductivo.

Y queda abierto también el camino para un repensamiento de la identidad de la VR, desde su intrínseca y radical referencia a la historia, como una identidad situada. Vale decir, como identidad que se configura desde los cuestionamientos que le advienen del contexto. Que sólo se comprende en referencia constante a la

¹⁹ CODINA, Víctor. *Seguir Jesus Hoje. Da modernidade à Solidariedade*. São Paulo, Paulinas, 1993, p. 219-220.

²⁰ BRUNELLI, Delir. *Profetas do Reino. Grandes linhas da atual teologia da vida religiosa na América Latina*. Rio de Janeiro, Publicações da CRB, 1986, p. 48. Sobre el mismo asunto véase también MIRANDA, Mario Franca de. *O Documento de Puebla e a Missão Apostólica dos Religiosos*. In: CONVERGENCIA 130, (Mar-1980), p. 88.

comunidad eclesial (en donde nace y se desarrolla) y al contexto social: las dos coordenadas históricas de la VR desde sus orígenes y que, precisamente por eso, se constituyen en coordenadas teológicas. “Los riesgos inherentes a esa transposición de la identidad en categorías históricas no son mayores que los que amenazan a la VR cuando se deja paralizar por una identidad definida de antemano y por lo tanto petrificada y abstracta”²¹.

Por lo que se refiere a los carismas de fundación, la historia comprueba hasta la saciedad que todo carisma religioso surge dentro de un contexto histórico determinado y en clara referencia a él. Baste pensar en Francisco de Asís, Ignacio de Loyola o Charles de Foulcault. En realidad, “el fundador es un cristiano que, en una determinada época, pretendió seguir Jesús; y la pregunta fundamental que de ahí nace es si el carisma que él encarnó en una determinada época es capaz todavía hoy de poner en marcha una historia cristiana”²².

La gran verdad teológica que se redescubre desde la historicidad del proyecto religioso es que la VR no es un estado sino “una forma de llegar a ser cristiano”. Esto quiere decir fundamentalmente tres cosas. En primer lugar, que la identificación última del religioso es su fe cristiana; que la VR es ante todo un proceso de cristianización, y que, por lo tanto, antes de preguntar por las peculiaridades de la VR, es preciso preguntar sencillamente por la realidad cristiana que se debe realizar a través de esas peculiaridades²³. Decir que la identificación última del religioso es su fe cristiana es afirmar también que “la fe cristiana que trata de responder a un Dios siempre mayor no puede encontrar un camino definitivo ni siquiera en la VR, puesto que esa definitividad sólo se irá alcanzando históricamente en el proceso de buscar y encontrar siempre nuevos medios que mantengan el primer presupuesto: el misterio de un Dios siempre mayor”²⁴.

En segundo lugar quiere llamar la atención al carácter procesual (de proceso) de la VR. No se trata de una forma de ser cristiano, sino de una forma de llegar a ser cristiano, con todo lo que esto implica de pro-yecto, de camino inacabado, de

²¹ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 62.

²² SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja*. São Paulo, Loyola, 1982, p. 311.

²³ Sobre estos aspectos del llegar-a-ser cristiano véase SOBRINO, Jon. *o.c.*, p. 302-306.

²⁴ SOBRINO, Jon. *o.c.*, p. 305.

construcción histórica y desde la historia en el seguimiento de Jesús. Lo cual pone en evidencia la densidad y la centralidad del tema bíblico del seguimiento en la reflexión.

En tercer lugar, finalmente, quiere decir que la referencia teológica de esa identidad cristiana que se construye en la historia es la encarnación. Que la experiencia kenótica del aprender-a-ser en la historia, a través del sufrimiento y la obediencia, lo que ya se es germinalmente, es constitutiva de la experiencia cristiana, y que la VR no puede huir a esta realidad.

3. Reinterpretación de la identidad desde la misión

Toda referencia al contexto histórico en perspectiva cristiana nos remite inevitablemente a la misión entendida como el radical-ser-enviado del religioso en servicio a ese mismo contexto. Es en ese sentido como se afirma hoy que la VR en América Latina se reinterpreta y se autocomprende desde la misión.

Poco antes de Puebla, la CLAR afirmaba que la misión constituye hoy “la clave de comprensión del carisma de la VR. Se hace cada vez más viva entre nosotros la conciencia del ser-para-la-misión”²⁵. Y en otro texto escribía: “Se podría decir, con verdad, que fue una nueva conciencia de misión y una sensibilidad muy especial frente a sus exigencias lo que motivó y desencadenó lo más significativo que hay en los procesos de cambio que se produjeron en la VR”²⁶.

Efectivamente, cuando se analizan los caminos recorridos, queda claro que la misión es la referencia-clave que explica las grandes líneas de la evolución. Es a través de los espacios abiertos por la misión como los religiosos y religiosas se insertan cada vez más en la Iglesia particular, en la sociedad, en el sub-mundo de los pobres²⁷.

²⁵ CLAR, *Experiencia latinoamericana de Vida Religiosa*. Col. CLAR N° 22, Bogotá, 1979, p. 27.

²⁶ CLAR, *Tendencias proféticas de la Vida Religiosa en América Latina*. Col. CLAR N° 24, p. 27.

²⁷ BRUNELLI, Delir. *o.c.*, p. 51.

Esa reinterpretación de la identidad desde la misión tiene hoy, en América Latina, sus referenciales mayores en la nueva conciencia eclesial y en la opción preferencial por los pobres, que, a su vez, encuentra su concreción histórica privilegiada en el fenómeno de la inserción en medios populares. El significado profundo de esto es una verdad de capital importancia: la VR renuncia a autocomprenderse desde sí misma, como grandeza absoluta, para reconocer su carácter relativo, es decir, su radical relación a una comunidad eclesial y a un contexto social determinados. En otras palabras, su radical ser enviada. Así fue en sus orígenes, y así es como se ha de mantener la continuidad con esos orígenes.

a) Nueva conciencia eclesial: La reinterpretación de la identidad desde la relación con el contexto eclesial

El redescubrimiento que, desde la misión, hacen los religiosos y religiosas de la eclesialidad de su vocación es ciertamente una de las grandes conquistas del post-Vaticano II.

En América Latina (y a través, sobre todo, de la inserción en las Iglesias particulares y de la participación en la misión y en las opciones pastorales de esas Iglesias), la preocupación de orden jurídico e institucional ha ido cediendo espacio al enfoque de carácter más teológico y pastoral, aunque aquélla todavía permanezca (subyacente o explícita) en muchas prácticas y en textos que se producen hoy. Ha quedado claro que la cuestión es mucho más globalizante y rica que la simple relación jurídica. La gran cuestión de fondo que emergió a lo largo del proceso es, sin duda, la eclesialidad misma de la VR, sus raíces evangélicas, su naturaleza de vocación cristiana.

La búsqueda de superación (en la teoría y en la práctica) de la dicotomía crónica, característica de siglos anteriores, entre Iglesia y VR, como si la VR fuera una eclesiología al margen de la gran Ecclesia, constituye, sin duda, un auténtico salto cualitativo en términos de conciencia eclesial de la VR.

Iniciado tímidamente con lo que se llamó entonces apertura de la VR a la Iglesia (la propia expresión traiciona la dicotomía subyacente), el proceso evolucionó, no sin vicisitudes, hacia una actitud de comunión; de nueva comprensión de la categoría de pertenencia; de redescubrimiento del propio lugar y papel en el todo del cuerpo eclesial. Es decir, los religiosos y religiosas, al sensibilizarse a la dimensión eclesial de su vocación, y abrirse a la participación en la vida y misión

de las Iglesias particulares, se dieron cuenta de que no bastaba insertarse en la Iglesia-institución, en sus estructuras, en sus organismos, en sus planes de pastoral (aunque todo ello fuera bueno y necesario), sino que era preciso ponerse en sintonía con la vida, las luchas y esperanzas del pueblo de Dios. Mas aún, saberse y sentirse pueblo de Dios, una vocación entre otras en la misma Iglesia. Y darse cuenta también de que sólo en esa perspectiva la categoría pueblo de Dios pierde carácter de abstracción para ganar densidad y concreción históricas.

Todo ello condujo ineludiblemente a una reinterpretación de la identidad, basada en una nueva concepción de Iglesia. Una concepción que subraya la igualdad fundamental de todos los cristianos y cristianas por el bautismo, la verdad de que todos son llamados a la misma plenitud de la existencia cristiana y a la responsabilidad común en la misión evangelizadora, sin desconocer por ello la diversidad de carismas, funciones y ministerios.

Desde esa reinterpretación se aclara la función de signo de la VR en la comunidad eclesial: Mantener viva la memoria del evangelio y significar, para las otras vocaciones, lo que hay de más genuino en toda vida cristiana, relacionándose, así, con los orígenes mismos de la tradición y con lo que han significado en los momentos decisivos de la historia las figuras de los grandes fundadores²⁸.

Se aclara también que “la consagración, el seguimiento radical, la condición carismática son dimensiones de todo cristiano; no existen grados de intensidad institucional entre el religioso y el laico; existen sí formas diversas y originales de vivir y realizar las mismas realidades... No es el grado, sino la forma lo que da la identidad a la VR. Sólo así no se uniforma la VR y se respeta su más genuina identidad en medio de la gran variedad que nos ofrecen las diferentes tradiciones de VR; sólo así se expresa mejor su identidad en relación con los otros integrantes de la Iglesia y de la humanidad”²⁹.

Se aclara, finalmente, la contribución específica que la VR latinoamericana ha ido dando a la comunión eclesial en el Continente, a lo largo de esos últimos años, y que la CLAR describe de esta manera: “Su específica contribución a la comunión

²⁸ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 65-66.

²⁹ ARNAIZ, José María. *Criterios para discernir sobre una determinada teología de la vida consagrada*. In: TESTIMONIO N° 138, Julio-Agosto 1993, p. 47.

eclesial la realiza ante todo con el propio testimonio de su vida comunitaria, de su vivencia de los votos, de su solidaridad con los miembros sufrientes del Cuerpo de Cristo. Igualmente construye la comunión del pueblo de Dios formando, animando y acompañando comunidades cristianas (CEBs, parroquias, grupos, movimientos populares); ayudando a su maduración en la fe y a su celebración comunitaria, principalmente en la Eucaristía. Es vínculo de comunión y gestora de vida eclesial, de una Iglesia dinámica, que es comunión de comunidades”³⁰.

b) Del centro hacia la periferia: La reinterpretación de la identidad desde la relación con el contexto social y cultural

Las nuevas formas de presencia de los religiosos en la sociedad, su relación con un contexto socio-económico y cultural marcado por la injusticia y las desigualdades condujeron a los religiosos y, sobre todo a las religiosas, de América Latina (como se dijo anteriormente) a una experiencia de des-centramiento, es decir, a un desplazamiento del centro hacia la periferia, hacia el sub-mundo de los pobres y oprimidos, como exigencia de la misión, entendida como envío a los marginados y excluidos, social o culturalmente.

Ese “éxodo” (geográfico, social, espiritual y cultural) de los religiosos y religiosas hacia la periferia del sistema, nos sitúa en el umbral de un período inédito de la historia de la VR en el Continente, caracterizado por una aguda conciencia crítica, que parece irreversible, sea de su papel en la constitución histórica de la sociedad, sea de su misión específica en esa sociedad. Se impone, pues, a cualquier reflexión teológica que se interroge responsablemente por el sentido de la concreta historia de la VR en América Latina, y de su misma identidad. Tanto más cuanto que de una adecuada comprensión de ese momento histórico y de sus exigencias, va a depender, en parte por lo menos, la fuerza de convocatoria de la VR, su capacidad de hacerse inteligible, creíble y “seguible” por parte de la juventud de hoy y de mañana.

En vísperas de Santo Domingo, la CLAR se expresaba así sobre el hecho: "La opción preferencial y solidaria por los pobres orientó a muchas religiosas y religiosos a una mayor inserción en medios populares pobres. Ese proceso ha

³⁰ CLAR, *Subsidio para los Delegados (as) de la vida religiosa a Santo Domingo, XXV Junta Directiva*, Costa Rica, Junio 1992, p. 2.

llevado a reformular el carisma y la misión de la vida religiosa dentro de la Iglesia, ha generado una nueva espiritualidad y está planteando la exigencia de una nueva formación a la luz de la fe. Se puede discernir en esta tendencia de la VR en América Latina un signo de los tiempos, una presencia clara del Espíritu en la historia de nuestro Continente, una señal del paso, de la Pascua del Señor en medio de su pueblo, un lugar desde donde el Espíritu habla a su Iglesia”³¹.

Esa experiencia “llevó a la constatación de que la opción por los pobres tiene raíces muy profundas en el carisma e historia de cada uno de los Institutos, y ayudó a la VR latinoamericana a reencontrar su identidad evangélica y profética, y su razón de ser en la Iglesia”³². Y la condujo también, juntamente con otros miembros del pueblo de Dios, a la experiencia cristiana más radical, la experiencia del martirio. Los pobres y los mártires se vuelven así referentes de identidad para la VR.

Hay, sin embargo, una manera de leer ese “éxodo” que se queda en lo que tiene de más visible y, por eso mismo, más periférico y aun anecdótico. Tal lectura no puede dar razón del sentido último teológico del fenómeno. Para responder a la pregunta por ese sentido hay que proceder por otro camino: hay que leer el hecho desde lo que él tiene de más nuclear e irreductible: la entrañable pasión por el Dios de los pobres y la decidida voluntad de seguir a Jesús, el revelador de ese Dios de los pobres, que le dan origen y lo sostienen. Y todo ello en fidelidad al sople del Espíritu que impulsa a la Iglesia del Continente.

Es desde esta perspectiva como se iluminan los grandes cuestionamientos que ese “éxodo” va poniendo a la VR y a la manera de autocomprenderse e interpretarse. Como opina Carlos Palacio, “en ese des-centramiento de la VR, en ese desplazarse hacia la periferia, se transluce, de manera plástica, que los verdaderos desafíos no le vienen de los cambios exigidos por una renovación ‘ad intra’ sino de las transformaciones radicales que se hacen necesarias, cuando se acepta que la inserción en la realidad venga a hacer parte de la propia ‘definición’ de la identidad”³³.

La CLAR describe ese “éxodo” y sus consecuencias en uno de sus últimos textos:

³¹ *Ibidem*, p. 8.

³² *Ibidem*, p. 7.

³³ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 21.

“El éxodo de la VR, como el de las CEBs, hacia los pobres, hacia la periferia, es un desplazamiento de intereses y de opciones. Se opta por una nueva autocomprensión: ver la historia desde los pobres y pequeños (Lc. 1, 51) y reinterpretar desde ellos la propia identidad (...) Aceptando ese desafío, la VR inserta mantiene su fidelidad al Dios de Jesús y al mismo tiempo reencuentra su potencial profético y su vocación evangélica y martirial. No se trata simplemente de una estrategia pastoral, es una autocomprensión que llega a la propia identidad. El dato teológico de la encarnación, de la kénosis ilumina y clarifica los pasos y las etapas de ese proceso”³⁴.

Refiriéndose más concretamente al “éxodo” cultural de los religiosos y religiosas, el mismo texto destaca que “la teología de la Encarnación debe ayudar a reforzar el concepto y la práctica de una real inculturación (...) Las congregaciones, sobre todo internacionales, deben ser estimuladas y animadas en el complejo proceso de inculturación de sus carismas, proceso que constituye, sin duda, una auténtica kénosis, en el seguimiento de Jesús, que se anonadó asumiendo la condición humana”³⁵.

En ese desplazarse del “centro” hacia la “periferia” (social o cultural), la VR latinoamericana se redescubre y se autocomprende cada vez más como signo del Reino y seguidora de las prácticas de Jesús que visibilizan el Reino; como signo escatológico que anuncia el triunfo de la vida allí donde hay muerte.

III. Cuestionamientos a las varias dimensiones de la vida religiosa

Vimos que la VR latinoamericana pasó por una experiencia original a lo largo de los últimos años y que esa experiencia está en el origen de la reinterpretación de su misma identidad.

Ese proceso afecta a la VR en su totalidad y en sus varias dimensiones. Desde él cambia la manera de entender y organizar la comunidad, de vivir y expresar la experiencia de Dios y la consagración, de concebir y ejercer la misión. Pero cambia, sobre todo, la manera como se relacionan estos tres ejes fundamentales del proyecto religioso.

³⁴ CLAR, *Subsidio...* p. 9.

³⁵ *Ibidem*, p. 10-11.

Efectivamente, desde la opción por los pobres y la inserción en los medios populares (lo más característico y original del proceso renovador de la VR latinoamericana), todos los elementos de la VR tradicional sufren un proceso de descodificación y vuelven a nacer y desarrollarse en otra óptica, la óptica de los pequeños.

Todo ello es, a la vez, conquista y desafío, camino recorrido y perspectiva de futuro, pues el Espíritu sigue conduciendo el pueblo de Dios por caminos imprevisibles y sorprendentes, muchas veces desconcertantes para la lógica humana.

1. La Comunidad religiosa: nueva comprensión y nuevos desafíos

Lo más característico en ese aspecto puede ser descrito como el paso de una concepción y vivencia de comunidad con referencia prioritaria al paradigma monástico, hacia una comprensión de la comunidad como comunidad en misión y para la misión, o sea, entendida y articulada no desde sí misma, sino desde el otro, y, más concretamente, desde el otro-empobrecido y marginado. Eso cambia en profundidad no sólo las prácticas comunitarias, sino la misma comprensión que la comunidad llega a tener de su realidad.

Estos cambios, sin embargo, no niegan el sentido profundo y el papel simbólico y evangelizador de una vida interna de comunión. Al contrario, contribuyen a potenciar esas realidades desde su verdadero centro, o sea, desde la misión, entendida como eje articulador de la vida e indicador primero de la motivación para un proyecto comunitario.

En el fondo, lo que pasa a las comunidades latinoamericanas con esos cambios, es la toma de conciencia de que “la VR, como cualquier otro tipo de vida cristiana, tiene su última identidad y justificación en la misión hacia fuera (...), que sólo saliendo del propio yo personal o comunitario hacia los otros, se recupera cristianamente la identidad (...) y que la identificación (hacer la casa) de la comunidad sólo tiene sentido, si no se quiere transformar la VR en una secta, y es posible, construyendo un hogar mayor en el mundo: el Reino de Dios”³⁶.

El desafío que esto presenta de cara al futuro parece ir en una doble dirección. En

³⁶ SOBRINO, Jon. *o.c.*, p. 309.

primer lugar, en el sentido de seguir afirmando la necesaria autonomía de la comunidad religiosa de vida apostólica en relación con el paradigma monástico. Aunque pueda parecer algo obvio, ese desafío adquiere hoy un carácter de necesidad, supuestas las vicisitudes de la actual coyuntura de la VR, cuando de nuevo nos amenaza la vieja tentación de repetir modelos, esquemas y estructuras; de mantener o recuperar prácticas y costumbres, bajo pretexto de fidelidad a los orígenes, de no romper con la tradición. Semejante tentación suele ocultar el miedo a las sorpresas del Espíritu o a la inseguridad de sentirse continuamente urgido a recrear la propia identidad individual y grupal desde las exigencias de la misión.

La otra vertiente se refiere al potencial simbólico-profético de la comunidad religiosa. Es el desafío de seguir denunciando como comunidad, y desde un proyecto de vida auténticamente evangélico, todo aquello que en la sociedad actual atenta contra la fraternidad, la justicia, la comunión y los derechos de los pobres. Efectivamente, en una sociedad rota por las desigualdades, las injusticias y el pecado, la fuerza simbólica de la comunidad religiosa proyecta todo su sentido y actualidad. Solamente desde unas estructuras comunitarias que encarnen el no-poder y la no-dominación, se podrá anunciar profética y existencialmente el evangelio de la justicia, apuntando hacia la meta de una convivencia verdaderamente conforme con la propuesta del Reino.

En ese aspecto, la interpelación que la realidad lanza hoy a la comunidad religiosa es apremiante: Frente a “la nueva sociedad nacida de la tercera revolución capitalista”³⁷, que sacrifica vidas humanas a sus intereses de mercado e impone la “cultura de la muerte”, ¿qué proyecto alternativo de convivencia humana presenta la VR? “La humanidad está buscando ansiosamente un modelo alternativo de sociedad. Esa búsqueda no puede ser teórica. Necesita de signos concretos de movimientos precursores (...). Lo que se espera de los religiosos no es que hagan documentos o declaraciones, sino que en su modo de vivir sean signo de otra sociedad. Que su vida sea una protesta contra la sociedad nueva que se está implantando en las ciudades actuales, y anuncio de otra sociedad”³⁸.

¿Estarán las comunidades religiosas de América Latina a la altura del momento

³⁷ COMBLIN, José. *Algunas interpelações aos religiosos depois de Santo Domingo*. In: CONVERGENCIA 264 (Jul./Ago. 1993) p. 328-329.

³⁸ Ibidem.

histórico? ¿Tendrán condición de asumir con su vida la profecía que ese momento exige?

2. La reinterpretación de los votos: mediación y profecía

Hablamos anteriormente del lugar que ocuparon siempre los tres votos de pobreza, castidad y obediencia en la tradición de la VR. Esa dimensión de la vida consagrada fue, quizá, la más cuestionada a lo largo de esos últimos años. No en el sentido de negar o desconocer su legitimidad antropológica o su alcance teológico-espiritual, sino en el sentido de aclarar su carácter de mediación, y de hacer su contenido transparente para un contexto sociocultural profundamente cambiado, en relación al contexto en que se impuso la trilogía de los consejos evangélicos.

A partir de la experiencia de VR del Continente, Jon Sobrino formuló lo que se puede considerar la contribución más original y significativa para la reinterpretación de los votos, desde el contexto del tercer mundo.

Según el autor, es precisamente la estructura de los tres votos lo que confiere a la VR su carácter de a-normalidad, en relación a lo normal de la vida cristiana, y le da la condición de hacerse presente en el desierto, la periferia y la frontera, concretando históricamente el radicalismo del seguimiento y apuntado hacia lo que existe de radicalismo en toda existencia cristiana. Por eso mismo, la VR entra en crisis siempre que tiende a lo normal, que ocupa lo ya habitado, el centro, lo seguro, lo conocido. El religioso siente, entonces, que está en una estructura personal no común, la estructura de los votos, para hacer lo normal, lo que todos hacen, y se pregunta si no podrá hacer lo mismo aceptando también la estructura normal de matrimonio y libre decisión³⁹.

Es en esta perspectiva en la que se sitúa la CLAR, cuando explicita el sentido de cada uno de los votos, vividos y repensados desde el conflictivo contexto latinoamericano de hoy. Según el texto, la pobreza es asumida por la VR “como seguimiento de un Cristo pobre, servidor de los pobres y como desafío a compartir lo que es y lo que tiene, para construir una sociedad más humanitaria, solidaria y fraterna. Con su testimonio profético de la posibilidad de una convivencia entre los hermanos basada no en el acaparamiento egoísta de la sociedad de consumo, sino

³⁹ SOBRINO, Jon. *o.c.*, p. 319-321.

en el compartir necesidades y esperanzas, la VR se suma a la lucha histórica de los pobres”⁴⁰.

La castidad es vista, sobre todo, “como un amor consagrado que libera el corazón para llevar el amor misericordioso de Cristo a todos los hermanos, pero especialmente a los pobres, a los sin lugar en el mundo: desechados, marginados y excluidos de la convivencia social por una cultura saturada de erotismo y magnetizada por la búsqueda de eficiencia”⁴¹.

La obediencia se vive “como disponibilidad para buscar en diálogo, participación y comunión, la voluntad de aquel Dios y Señor, que es el único que, en definitiva merece ser obedecido (...) y la lleva a tomar constantemente, como criterio decisivo de sus opciones, la perspectiva de los pobres”⁴².

Esa manera de comprender y vivir los tres votos deja claro que “la tríada es menos un fin en sí misma que un ‘sacramento’, es decir, simultáneamente un símbolo y un instrumento del don de la persona en todo lo que la constituye y en todos sus dinamismos”⁴³.

El gran reto que hoy enfrenta la VR en ese aspecto está contenido en las preguntas, que los mismos religiosos se hacen, y que están subyacentes a muchas actitudes de incomprensión del significado de los votos: Si los votos de pobreza, castidad y obediencia tienen tal densidad profética, ¿por qué ese profetismo no siempre es transparente, ni su lenguaje, inteligible? ¿Qué formas de expresión precisan ser encontradas (sobre todo en el voto de pobreza) para que el testimonio profético de los religiosos no quede relegado al nivel de la intencionalidad y de la utopía?

3. Una nueva espiritualidad: la experiencia de Dios desde el reverso de la historia

La experiencia de VR latinoamericana de los últimos años puede ser considerada,

⁴⁰ CLAR, *Subsidio...* p. 4.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ MATOS, Henrique Cristiano José. *Vida Religiosa: Em busca de sua identidade*. Belo-Horizonte, 1993. Mim. (Prestes a ser publicado) p. 201.

análogamente, como una nueva escuela de espiritualidad. Eso significa que, a semejanza de lo que ocurrió en los momentos de origen de las grandes tradiciones de espiritualidad de la Iglesia, ha surgido últimamente en las Iglesias del Continente (y más concretamente en la VR) la conciencia de un nuevo soplo del Espíritu, abriendo nuevos caminos y suscitando nuevas formas de relacionarse con Dios, de discernir los signos de los tiempos en la realidad, de articular oración y vida, contemplación y luchas de liberación.

En esa nueva corriente de espiritualidad que invade la Iglesia y la VR latinoamericana en el momento actual, el gran maestro no es un fundador singular, sino el mismo pueblo, y la raíz más honda, la Palabra de Dios, oída y discernida desde la historia concreta de ese pueblo, bajo la guía del Espíritu.

En ese proceso hay rupturas y continuidad, permitiendo que el núcleo fundamental de toda la tradición cristiana de espiritualidad, la fe en el Dios de Jesucristo, se re-cree y se re-exprese desde las nuevas situaciones históricas.

En expresión de Jon Sobrino (basándose en la metáfora del “pozo” de Gustavo Gutiérrez), empieza a formarse un pozo de agua de vida. “Lo han ido llenando con su fe, su esperanza, con su compromiso y su gozo, con sus lágrimas y su sangre muchas veces, los cristianos del pueblo pobre que se han comprometido con la liberación. Porque existe ese pozo de vida cristiana, puede haber espiritualidad; porque esa vida cristiana es novedosa, puede haber nueva espiritualidad; y porque muchos beben de ese pozo, (los pobres en primer lugar pues es su pozo, y quienes se han acercado y comprometido con ellos) hay una espiritualidad”⁴⁴.

El testimonio de aquellos que más explícitamente encarnan esa nueva espiritualidad en su vida y sus opciones es elocuente. Para ellos, en esa “novedad” del beber de ese pozo, del experimentar a Dios desde el reverso de la historia, “el modelo tradicional de espiritualidad se rompe. No es posible orar de la misma manera. Un callejón de miseria no es un claustro bellamente decorado. El silencio del tiempo de oración se rompe con el ruido de la vida que despierta en todo el barrio (...) En ocasiones tenemos que vivir etapas conflictivas que exigen purificaciones hondas. La vida fuerte y violenta rompe los moldes de oraciones hechas y los símbolos de siempre se apagan y se minimizan ante tanta injusticia y tanta bondad. Pero en esta

⁴⁴ SOBRINO, Jon. *Liberación con espíritu*. Santander, 1985, p. 65.

situación algo nuevo nace. El Dios siempre mayor no nos deja ser atrapados por ninguna situación de muerte ni de engaño”⁴⁵.

El agudizarse de la situación socioeconómica de nuestros pueblos y los conflictos que se anuncian desde ahí, están urgiendo a las religiosas y religiosos latinoamericanos a seguir ahondando en las fuentes de esa espiritualidad, con el pueblo y desde el pueblo.

En esa línea, dos desafíos parecen revestir carácter de especial urgencia. En primer lugar el desafío de re-alimentar la propia esperanza y la esperanza del pueblo, en medio de situaciones de cansancio, de desaliento, de frustraciones, de no saber por dónde ir. Es la transposición concreta y existencial para el hoy del Continente de la experiencia paulina del esperar contra toda esperanza.

El otro desafío va en el sentido de conjugar mística y profecía. Dicho de otra manera, es la afirmación del Dios de la vida, experimentado en situaciones de muerte. Bíblica y teológicamente considerada, la experiencia profética arranca de una peculiar experiencia de Dios, que hace al profeta especialmente sensible al proyecto histórico de Dios para el hombre. Es a partir de esa experiencia como el profeta abre los oídos y el corazón al clamor de los pequeños y oprimidos y se hace voz denunciadora de todas las situaciones humanas contradictorias a ese proyecto de Dios.

Seguir articulando mística y profecía, fe y lucha por la justicia, en un mundo trabajado por las fuerzas de la desintegración social y la negación (implícita o explícita) del Dios de la vida, constituye, sin duda, un desafío que continuará imponiéndose a la VR latinoamericana en los próximos años.

4. Misión profética y experiencia martirial: El reencuentro con los orígenes de toda vocación cristiana

Ciertamente no es exageración afirmar que América Latina es todavía hoy lo que fue desde la conquista: un continente de conquistas y violencias. Con retoques superficiales que impiden cambios substanciales y camuflan sus contradicciones

⁴⁵ BUELTA, Bejamín González. *La inserción, camino del espíritu*. In: TESTIMONIO 98 (1986), p. 26.

intrínsecas, el sistema de dominación, implantado por los colonizadores, continúa vigente. Los intereses económicos y políticos de pequeñas minorías continúan prevaleciendo sobre los ideales evangélicos de respeto a la dignidad y libertad de los pueblos y de las personas. En cinco siglos de evangelización, el continente latinoamericano no consiguió superar la contradicción de ser, al mismo tiempo, un continente católico y de inmensas mayorías dominadas y empobrecidas.

Una de las constataciones más contundentes de Puebla fue precisamente verificar la contradicción intrínseca que constituye el hecho de un continente llamado cristiano-católico, en coexistencia con un sistema socio-económico-político y cultural opresor de la persona y generador de dominación: “En pueblos de arraigada fe cristiana se impusieron estructuras generadoras de injusticia” (P. 437). “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres (...) En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de pecado social cuya gravedad es tanto más grande cuanto se da en países que se dicen católicos” (P. 28).

Esa visión crítica de la realidad, comenzada ya en Medellín y reforzada en Puebla, fue, sin duda, uno de los factores que llevaron a la VR a comprometerse en la misión desde la óptica de los empobrecidos, como se indicó en la primera parte de este texto. Desde su radical -ser- enviado, un sector de religiosas y religiosos del Continente se han ido haciendo cada vez más solidarios con los pobres y comprometidos con su causa. Ese compromiso en una sociedad conflictiva fue configurando los rasgos del religioso-profeta y también la dinámica del ser profeta, que conduce ineludiblemente a la experiencia de la persecución y, a veces, de la muerte.

En esa perspectiva, la VR recobra su fuerza profética. “Por el encuentro con el pueblo sufrido -nueva versión histórica del Siervo de Yahvé- la VR se halla sumergida en la gran corriente profética de los pequeños y oprimidos”. De esa manera, “recupera toda su fuerza simbólica, se hace parábola en actos, significa -para la Iglesia y la sociedad- qué es anticipar real y prefigurativamente la utopía del Reino, precisamente donde la vida está más amenazada”. Así entendida, la opción por los pobres “significa la parcialidad de Dios, es un juicio que denuncia y desenmascara la realidad presente y anticipa, a la luz de la resurrección de Jesús, el juicio definitivo de Dios”⁴⁶.

⁴⁶ PALACIO, Carlos. *o.c.*, p. 68.

Sobre ese re-encuentro de la VR latinoamericana con su dimensión profética mucho se ha escrito y tematizado a lo largo de los últimos años.

Pero el profeta tiene generalmente un destino trágico. Debe pasar por la experiencia de la contradicción y de la muerte (simbólica o física). Se trata de una experiencia inherente a su vocación. En esas circunstancias, la experiencia martirial se vuelve una posibilidad siempre cercana e inminente.

Sin embargo, en la teología latinoamericana de la VR la reflexión sobre el martirio es todavía incipiente, aunque la sangre de hermanas y hermanos nuestros haya sido abundantemente derramada, a veces con refinamientos de crueldad. Baste pensar Rutilio Grande, Ignacio Ellacuría y sus hermanos de comunidad, en El Salvador; Luis Espinal, en Bolivia; la hermana Alice Dumont, en Argentina; Faustino Villanueva y sus dos hermanos de comunidad en Guatemala; la hermana Creusa y Rodolfo Lukenbein, en Brasil, y tantos otros y otras... Hay aquí un rico filón para ser explotado y profundizado. Su contenido empalma directamente con la experiencia cristiana de los primeros siglos de la Iglesia y, sobre todo, con la gran tradición del seguimiento de Aquél que vino para entregar la vida, a fin de que todos tengan vida.

5. ¿Qué pasa con la formación?

Dentro del dinamismo actual de VR latinoamericana, la formación (inicial y permanente) presenta logros y sigue siendo objeto de preocupación. El asunto es de capital importancia, puesto que precisamente en la formación la identidad se socializa y se re-crea.

A través de una encuesta realizada en los varios países del Continente, dentro de la dinámica de preparación a Santo Domingo, la CLAR detectó tendencias más significativas, características actuales y dificultades que persisten a lo largo del proceso.

Entre las tendencias, se destacan: el creciente surgimiento de vocaciones de extracción popular y campesina y los esfuerzos hechos para que el proceso formativo de esas vocaciones no lleve necesariamente al desarraigo cultural. En algunos países se dan experiencias para formar esas vocaciones sin sacarlas de su ambiente de origen. La creciente valoración de la formación inserta e incultrada, con las consecuencias que derivan de ahí. La insistencia en considerar la formación

permanente, como medio indispensable para re-alimentar y ahondar en la identidad religiosa, y responder a las nuevas exigencias de la misión.

Como características, se apuntan las siguientes: - La importancia que se atribuye a la comunidad formadora y su interacción con el contexto, insistiendo en el papel evangelizador y formador del pueblo. La integración de los diferentes aspectos de la formación: humano, cristiano-eclesial, carismático-ministerial y socio-político. La preocupación por conseguir que la formación sea un proceso personalizante y personalizado, mediante acompañamiento por parte de los formadores y, en cierta medida, de la misma comunidad eclesial en donde viven los formandos, suscitando la libertad y la participación, procurando formar desde la acción y la vida. Todo ello de acuerdo a un proyecto comunitario, que se planea, se ejecuta y se evalúa corresponsablemente. - Finalmente, el apoyo y el intercambio intercongregacional, que une a las congregaciones y posibilita la convivencia rica y pluriforme de carismas religiosos.

Las principales dificultades apuntan en las siguientes direcciones: Crisis vocacionales y de identidad de VR no asumidas ni elaboradas con el debido acompañamiento y discernimiento. Brecha entre el período de formación inicial y la formación permanente, dentro de la congregación o provincia. Dificultad en lograr, en la práctica, el equilibrio entre las diferentes dimensiones del proceso formativo. Tensiones dentro de la congregación motivadas por diferentes visiones de la formación, de la inserción, de la misión, de la imagen misma de VR.

Todo ese esfuerzo tiene como trasfondo la utopía de ayudar a formar el religioso, la religiosa del pueblo pobre y al servicio de los empobrecidos, sujeto y agente de la Iglesia de los pobres, participante en los procesos sociopolíticos de una sociedad alternativa, capaz de encarnar nuevas expresiones de espiritualidad, de experiencia de Dios, de vida comunitaria, de consagración-misión⁴⁷.

En otro texto, también previo a Santo Domingo, la CLAR se expresa así: "La formación en la Nueva Evangelización es la formación en la gran Utopía del Reino de Dios. Esa es nuestra Utopía, este es el gran reto. Difícil, pero no irreal, porque

⁴⁷ Sobre este aspecto véase BOFF, Lina-FREITAS, Maria Carmelita de. *Formação, In: Rumo a Sao Domingos I*, Rio de Janeiro, Publicações da CRB 1991, p. 48-50.

para Dios, como se le dijo a Sara (Gn. 18, 14) y a María (Lc. 1, 37), nada hay imposible⁴⁸.

A modo de conclusión

En este tema no cabe, propiamente, concluir. El proceso de la VR latinoamericana debe proseguir, fiel al soplo del Espíritu, que suscita “cosas nuevas”, donde y como quiere. Cabe, sin embargo, destacar, en perspectiva de futuro, algunos aspectos mayores del proceso y de su dinámica siempre abierta.

En primer lugar, sólo puede darse la transposición histórica de la identidad desde la vida, desde la experiencia. Y la experiencia latinoamericana de VR, en los últimos años, se confunde, hasta cierto punto, con la experiencia de la Iglesia en el Continente. Es, pues, participando del gran “éxodo” del pueblo de Dios de América Latina, de sus búsquedas, de sus dolores y alegrías, de sus luchas y esperanzas, de su fidelidad al Señor de la historia, como la VR seguirá reencontrándose y redescubriéndose en lo que tiene de más genuinamente cristiano como vocación en la Iglesia. El re-situarse en el seno de la comunidad eclesial, como una forma de llegar a ser cristiano, con una lúcida conciencia de la laicidad de sus orígenes y en estrecha comunión y solidaridad con las otras vocaciones, es, pues, para la VR, condición de fidelidad a sus raíces evangélicas y de credibilidad y fuerza convocatoria de cara al futuro.

En segundo lugar, la VR no se reencuentra ni se reinterpreta para sí misma. Solamente la misión, su radical-ser-enviada puede dar sentido a la ingente tarea de re-pensar y re-crear la propia identidad desde los pobres de la tierra y ser por ellos re-evangelizada y reconducida a sus raíces carismático-proféticas. La presencia del Espíritu de Jesús Resucitado la anima en ese proceso y le infunde la necesaria libertad para romper con situaciones y alianzas antiguas y abrirse a lo imprevisible del Dios siempre mayor del Evangelio, que la interpela desde la historia de los pobres. A la esencia misma de la identidad le pertenece la re-creación permanente desde la misión.

En tercer lugar, ese proceso presenta las características de una verdadera kénosis. Es el riesgo de aceptar perder la vida para recuperarla nueva (Mc. 8,35), de renun-

⁴⁸ CLAR, *Formación en la Nueva Evangelización*, Bogotá, 1989, p. 185.

ciar a las seguridades y certezas de autodefinirse de forma cabal y de una vez por todas, con lo que esto supone de despojo y de muerte, pero también, con la conciencia de que la vida le sale al paso, en cada encrucijada histórica, como experiencia salvífica y refundante de su ser más profundo.

La VR que emerge de esa experiencia del perder la vida para encontrarla nueva es, ante todo, una VR despojada y humilde, seguidora fiel de las prácticas de Jesús y continuadora de su misión de anunciar la Buena Noticia a los pobres (Lc. 4, 18). El núcleo de su autocomprensión teológica se formula, desde esa perspectiva, como una manera de llegar a ser cristiano, en el seguimiento de Jesús, como cuerpo apostólico (carisma y misión), en la consagración (votos) a partir de los pobres⁴⁹.

Todo ello plantea, más que respuestas, interrogantes y cuestionamientos:

- ¿Cómo dar cabida a lo nuevo que está naciendo desde la opción por los pobres, desde la inserción y la inculturación, y qué hace insuficiente el camino recorrido?
- ¿Cómo abrir espacio a una VR efectivamente latinoamericana, con rostro indígena, campesino, negro, suburbano?
- ¿Cómo articular, en la nueva experiencia y autocomprensión de VR, inserción, inculturación y desafíos de la posmodernidad?

⁴⁹ Cf. SOBRINO, Jon. *Resurreição*, p. 302.