

4. Ayudas para el camino

VIDA RELIGIOSA, EXCLUSIÓN Y ESPERANZA
...PORQUE DE ELLOS ES EL REINO DE LOS
CIELOS

P. Carlos Mendoza Álvarez, op

Vida religiosa, exclusión y esperanza

...Porque de ellos
es el Reino de los cielos¹

Carlos Mendoza Álvarez, op*

Pobreza, marginalidad o exclusión

Hace algunos años durante un homenaje a Virgilio Elizondo, uno de los padres de la teología de los inmigrantes hispanos en los Estados Unidos conversábamos con él y con Gustavo Gutiérrez sobre cierto malestar de la joven generación de cristianos latinoamericanos ante el lenguaje y las prácticas excluyentes, por parte de algunos seguidores de la teología de la liberación. El punto álgido de la discusión se fue orientando en torno a la cuestión referente a la pertinencia de la *opción por los pobres* después del colapso de las utopías colectivas simbolizada con la caída del muro de Berlín. Pero más adelante pasamos a un debate más teológico que social, poniendo sobre la mesa la cuestión de la presencia de Dios en el mundo globalizado. Gustavo insistía en la pertinencia del término *pobre* como categoría antropológica central de la revelación profética de Israel, luego retomada por Jesús y sus discípulos, presente en muchos momentos

¹ Mt 5: 3; Mc 10:14; Lc 18:16

* Dominico. Doctor en teología por la Universidad de Friburgo en Suiza. Académico de tiempo completo en el Departamento de Ciencias Religiosas de la *Universidad Iberoamericana Ciudad de México*. Miembro del *Sistema Nacional de Investigadores*, nivel I. Profesor invitado en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo en Suiza y en el *Instituto Pedro de Córdoba* de Santiago de Chile. Dirección electrónica: carlos.mendoza@uia.mx

críticos de la Iglesia hasta nuestros días. Algunos de nosotros entre los más jóvenes, nos atrevíamos a disentir avanzando la propuesta de incorporar una comprensión más compleja del fenómeno de la exclusión y la violencia como la piedra de toque para dilucidar la verdad y la veracidad de la práctica teológica en nuestros días. Al calor de la discusión no llegamos en ese momento a consenso alguno.

Algunos años más tarde, la Universidad de *Notre Dame* en Indiana convocó a un numeroso grupo de teólogos de todo el mundo a un congreso sobre la opción por lo pobres, a iniciativa de Virgilio y Gustavo. Fuimos invitados formalmente un grupo de quince *young theologians* para decir nuestra palabra al respecto, e iniciar un proceso de mutuo reconocimiento en orden a una recepción conjunta y a nuevas lecturas de la teología de la liberación, en el contexto de una sociedad mundializada. En un momento del encuentro de este grupo con nuestros anfitriones, brotó a la luz la idea que desde años atrás veníamos proponiendo, a saber: tender puentes con los nuevos sujetos de la pobreza, la exclusión y la marginalidad que aparecen en la Iglesia y en el mundo contemporáneo.

A partir de entonces hemos incorporado en la reflexión una serie de sujetos teológicos que han aparecido en el espacio público y eclesial, con su propia voz durante las últimas décadas: mujeres, pueblos indios, comunidad lésbico-gay, emi-

grantes de la aldea global, por citar algunos, como verdaderos actores de la reflexión teológica que intentan dar cuenta de la presencia amorosa de Dios en su historia de hombres y mujeres, pueblos y naciones con identidad propia, en su extraordinaria riqueza humana y con la diversidad antropológica y mística que les corresponde.

1. La revelación del Dios no violento

El *Dios de la justicia* -núcleo de la revelación hebrea, que está del lado de los oprimidos, como lo interpretó Moisés al acompañar la liberación de la esclavitud de su pueblo en Egipto² es *uno* de los nombres de Dios. La teología de la liberación captó la pertinencia de este nombre antiguo y nuevo, y lo releyó en contexto latinoamericano de colonización económica del mercado, lenta transición democrática y prácticas religiosas corporativas y mitológicas. Los *anawin* o pobres de Yahvé junto con los profetas de Israel, o bien el Sermón de la Montaña en labios de Jesús y la comunidad de bienes en la naciente Iglesia de Jerusalén, son hitos de esta teología comprometida con la causa de los pobres, tal como se leyó en clave latinoamericana a partir de la segunda mitad del siglo XX.

En el mundo noratlántico, en cambio, la teología de la misma época fue sacudida por el trauma del Holocausto de judíos, gitanos y marginales. Tanto en

² Cf. TORRES-QUEIRUGA Andrés. *La revelación de Dios en la realización del hombre* (Madrid: Cristiandad, 1987) 64-65.

autores filosóficos como teólogos, judíos lo mismo que cristianos, hubo un silencio azorado ante el atroz dolor. Un colapso de lo sagrado violento que puso en tela de juicio las categorías y, sobre todo, las prácticas excluyentes con las que Occidente había construido la civilización dominante. Leo Strauss³ en el mundo judío y J. B. Metz⁴ en el contexto cristiano, llegaron a una conclusión semejante: la teología, o es política y dignifica a la humanidad lacerada, o se convierte en cómplice de las idolatrías del momento. La teología tiene que conservar siempre su vigilancia crítica ante las recuperaciones ideológicas de la trascendencia, sea por un Estado o por una religión. La teología aparece entonces como necesaria compañera de la razón, en cuanto apertura de la creación a la trascendencia.

El nombre de Dios que más corresponde a esta nueva edad de la razón occidental es probablemente el *Dios no violento* narrado, entre otros, por James Alison⁵ desde su propia experiencia de exclusión-resentimiento-pacificación. Misterio de trascendencia divina inscrita, secreta pero eficazmente, en la inmanencia de la historia, de la subjetividad, del cosmos mismo en su devenir. Dios que no es reducible a categorías racionales o técnicas,

ni expresable sino como metáfora, icono, representación creada de aquella Realidad última que se nos ofrece como don, gratitud, compasión y belleza. *Dios anti-mal*, como lo describe Torres-Queiruga⁶, para expresar la incondicional presencia amorosa en medio del sufrimiento del inocente, acompañando a su creación entera y, en especial, al ser humano, en la solución de los enigmas del mal.

Como consecuencia de esta silenciosa revolución teológica que se ha producido en el siglo XX, las religiones se ven confrontadas a desmontar los mecanismos de resentimiento, violencia y muerte que, en sus etapas decadentes, han elaborado. Pero sobre todo son invitadas por esta nueva racionalidad postmoderna a reconstruir su acto de fe, volviendo a la experiencia fundacional que les diera origen: la indignación de Moisés, la compasión de Jesús, la obediencia de Mahoma o el silencio de Buda.

- ¿Cómo traducir el *Abbá* de Jesús en experiencia posible para los excluidos?
- ¿Cuál será el nombre de Dios que más conviene hoy balbucear a la vida religiosa en México?
- ¿Qué falsos nombres hemos de desterrar de nuestros labios?

³ Cf. STRAUSS Leo. *Las tres olas de la modernidad* (México: UIA, 2003). En este sentido de interpretación se sitúa una corriente de filosofía cristiana postmoderna que pretende volver a los clásicos metafísicos. Cf. LAWRENCE Fred. *Atenas y Jerusalén. El problema contemporáneo de la fe y la razón* (México: UIA, 2004).

⁴ Cf. METZ Johannes-Baptist. *Por una cultura de la memoria* (Madrid: Anthropos, 1999).

⁵ ALISON James. *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica* (Barcelona: Herder, 1999) 237-261.

⁶ TORRES-QUEIRUGA Andrés. *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre* (Santander: Sal Terrae, 1992).

2. Una vida religiosa significativa y creíble

La vida religiosa católica pasa por una doble crisis: de identidad y de credibilidad.

La primera, en cuanto auto comprensión como grupo participante de un entorno más complejo. *Nicho ecológico* de vida espiritual, como lo describió Timothy Radcliffe⁷ en sus cartas a los dominicos. Pareciera que ese ecosistema tan frágil está hoy en peligro de extinción. Pero incluso la categoría de contracultura no parece dar cabal cuenta de la innovación a la que la vida religiosa se ve confrontada en tiempos de la fragmentación cultural y el desencanto postmoderno. ¿Será acaso que este modelo de vida religiosa ya no es pertinente como camino de humanización? Tal es probablemente la principal sospecha que pende sobre ella.

Pero también parece ser un problema de *credibilidad* social. Los problemas ligados a abusos sexuales, a la concentración de la riqueza, al autoritarismo patriarcal denunciados en los medios de comunicación social son solamente síntomas que la sociedad moderna diagnostica como graves disfuncionamientos en el cuerpo de la vida religiosa. Los escándalos de pedofilia en la Iglesia norteamericana son un ejemplo de tal malestar. Lo mismo la crítica constante a la riqueza de las órdenes y congregaciones religiosas en un México empobrecido. O bien, la indiferencia creciente entre los jóvenes católicos mexicanos a la mentalidad autoritaria del clero.

Quizás el fondo de esta crisis sea la antropología que subyace a la teología de la vida religiosa, derivada de un modelo de cristiandad heterónoma que ha quedado rebasado por el avance de la modernidad autónoma.

Con frecuencia los votos religiosos fueron leídos desde una perspectiva corporativa, típica de sociedades tradicionales, tribales y agrarias, donde la verdad como el poder son detentados por la cabeza y participados a los súbditos. Así, pobreza, castidad y obediencia (los tres votos clásicos, sin contar aquellos otros votos sobreañadidos) adquirieron formas históricas imperadas por un *cierto* tipo de economía comunitaria, una *cierta* conciencia del cuerpo y la sexualidad, así como una *cierta* concepción de la libertad.

Hace un año, en una conferencia en México, un lúcido teólogo español, Andrés Torres-Queiruga, planteaba lo que desde su perspectiva considera lo esencial de la vida religiosa: la prioridad del Reinado de Dios en todas las esferas de valor del individuo y de la comunidad. Comentaba él entonces que, dados los cambios de civilización que vivimos con la modernidad, sobre todo la conciencia de la dignidad del individuo y el desafío de la equidad social, tal vez hubiese que formular otras posibilidades de vida consagrada a partir de un nuevo y único voto que denotara esta radicalidad del Reino en lo que él llamaba un *voto de no-violencia*.

Esta sugerente idea me motivó a seguir indagando cómo poner ciertas bases

⁷ RADCLIFFE Timothy. *El manantial de la esperanza* (Salamanca: San Esteban, 2001).

antropológicas para una teología de la vida religiosa en nuevo contexto de post-modernidad. Lo que pongo ahora a su consideración son pinceladas de una tarea ingente para todos nosotros, a saber: autocomprendernos en el camino de la gracia incondicional del Dios vivo que, por el Espíritu, se nos ha manifestado en Jesús de Nazaret, judío marginal, para ser signos de realización integral humana en el mundo.

Comencemos a enfocar con más precisión el tema que hoy nos convoca. La pobreza no es un valor en cuanto significa carencia de los bienes de la creación. Pero se convierte en ocasión de revelación del Dios vivo cuando, como gustaba decir Emmanuel Levinas citando al Talmud judío, *me quito el pan de la boca para darlo al que tiene hambre*⁸. En la indigencia reconocida aparece la posibilidad de abundancia; en la mano abierta Dios viene a nosotros.

Hoy sabemos que la pobreza tiene causas económicas⁹, se expresa socialmente en mayorías crecientes y se justifica ideológicamente por los poderosos, desde tiempos de la monarquía en Israel hasta el actual neoliberalismo del capital, como en tiempos de la Encomienda que enfrentó Las Casas. *No hay pobres, sino empobrecidos*, acostumbra decir Enrique Dussel¹⁰. Y para conocer las causas de esos mecanismos de exclusión necesitamos recurrir a análisis económicos e interdisciplinarios

exactos y pertinentes. Es preciso encontrar ahí tanto los criterios como las teorías y las vías de solución. Se trata de un problema de la moral económica más que de credos religiosos y de mesianismos políticos:

- ¿Qué significa la conciencia moderna sobre la pobreza para los católicos de América Latina?
- ¿Qué implica para la vida religiosa de México el *análisis* de las causas del empobrecimiento de las mayorías?
- ¿Con qué instancias civiles la vida religiosa requiere entrar en interlocución e interacción en esta ardua tarea?

Una primera vía de solución que encontró la Iglesia en América Latina y el Caribe en su recepción creativa del Concilio Vaticano II fue la *opción por lo pobres* leída en clave socio-política y mística. Se tradujo en programas de inserción en medios populares, rurales, marginales. Con frecuencia se tornó una nueva escolástica que había que confesar para ser verdadero seguidor de Cristo. Todavía recuerdo a furiosos formadores exigiendo a todos los frailes estudiantes que optaran por lo pobres o bien no tendrían lugar en la orden porque su vocación no era evangélica según su juicio.

Pero en las últimas décadas hemos caído en la cuenta de que la pobreza es uno de los rostros más cruentos de la

⁸ LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Paris: Kluwer Academic, 1990) 124.

⁹ Cf. BOLTVINIK Julio. *Pobreza, derechos humanos y desmercantilización* (México: CIRM, 2003).

¹⁰ Cf. DUSSEL Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid-México: Trotta-UAM Iztapalapa, 1998).

4. Ayudas para el camino

exclusión, pero no el único. Las estructuras de injusticia social van acompañadas de mecanismos sociales de exclusión, de silenciamiento, de represión política. Otros marginados han hecho saber a las sociedades latinoamericanas que son también amados de Dios.

- ¿Sería posible pensar en una nueva lectura de la pobreza como justicia en equidad?

Es decir, hay que plantear la cuestión de los bienes pero ligada a otra más radical, que pregunta por los sujetos que los crean y disfrutan, o que los crean para nunca ser sujetos reconocidos como tales.

- ¿Qué implica interpretar el voto de pobreza no solamente como austeridad de vida sino como *gozo por el bien del otro* en el magnánimo acto del compartir la vida en el gesto ético más fundamental?
- ¿Pueden nuestros bienes como religiosos ponerse al servicio de la equidad de género, de razas, de preferencias sexuales, de poblaciones en movilidad forzada?
- ¿Cómo contribuir para generar riqueza repartida con equidad desde nuestra condición de administradores y no dueños de los bienes de la creación?

Y por lo que toca a cada sujeto en las comunidades de vida religiosa,

- ¿Cómo equilibrar el desarrollo humano de la persona, con su inevitable autonomía, sin menospreciar la imprescindible relación a la comunidad en tanto espacio interpersonal de encuentro y comunión?

3. Releyendo los votos en la vida religiosa

El ámbito de significados que contiene la consagración propia de la vida religiosa es múltiple en estos tiempos postmodernos. Dentro del marco de referencia del modelo de cristiandad, la consagración fue leída en clave de renuncia y sacrificio: pobreza, castidad y obediencia. La modernidad nos abre la posibilidad de leer esa misma consagración en clave de realización personal y humanización. Les propongo distinguir, al menos, tres sentidos de este concepto antropológico de relación ética fundante: la equidad, la integridad de corazón y la no-violencia.

La pobreza apela, de entrada, a la cuestión de la *equidad*. No se trata de la mera austeridad de vida, ni la repartición justa de los bienes. Es necesario plantear el tema de la deuda histórica hacia aquellos que han sido excluidos de la mesa común por alguna razón ideológica. Estas identidades secularmente negadas piden el reconocimiento de su diferencia, se comprometen a la solidaridad con el bien común y reivindican una deuda histórica que les permita garantizar la igualdad material y formal de acceso a los bienes: salud, educación, gestión del poder, palabra en los medios. La equidad supone todas estas dimensiones.

- ¿Las comunidades de vida religiosa son capaces de integrar la problemática de la equidad al interior de su propio proceso comunitario y en sus relaciones con el entorno local en el que se desenvuelven?

La *integridad de corazón* es la relectura contemporánea del voto de castidad. Es

condición de posibilidad de la equidad, en cuanto disposición subjetiva de la persona al reconocimiento de la armonía por construir las relaciones interpersonales. Denota el proceso de autoconciencia progresiva que toda persona ha de ir elaborando en cada etapa de su vida y dice relación directa a la estructura relacional de la persona con los otros, con las creaturas y con Dios en su misterio insondable. En este sentido, la pobreza dice relación directa a este nuevo nombre de la castidad.

Más allá de una lectura reprimida y castitante de la sexualidad humana, cierta teología de los votos hizo grandes esfuerzos por encontrar la valencia positiva de la castidad en cuanto armonía serena en la relación afectiva con el mundo, desde el seguimiento de Cristo célibe. Pero el molde antropológico no daba para más. La tensión permanente entre pulsiones, libido, deseo y sublimación explica en buena medida los procesos de neurosis individual y colectiva de muchas comunidades de religiosas y religiosos, donde las personas viven despersonalizadas, como resacas en su interioridad, su capacidad de amar, de recibir, de perdonar.

Por eso, con el precioso auxilio de las ciencias humanas, el siglo XX vio aparecer una renovación de los estudios de espiritualidad. Muchos de ellos abordan en su sentido positivo el cuerpo, la salud integral, la sexualidad y la afectividad¹¹, permitiendo a los religiosos un crecimiento más armónico, realista y responsable, abierto al Misterio.

- ¿Cómo acompañan las comunidades de vida religiosa la maduración afectiva de las hermanas?
- ¿Cómo favorecen la solución de las neurosis y demás patologías de la conducta en sus comunidades?
- ¿Qué sentido puede encontrarse en la vivencia del cuerpo con todas sus dimensiones como la salud física y mental, la afectividad, la sexualidad, el equilibrio interior y la experiencia espiritual?

En tanto la disposición capital de este proceso de realización humana como verdadero lugar teológico, los actos libres y responsables coronan el camino del acontecer humano-divino. La obediencia religiosa es, en su sentido primigenio esta capacidad de respuesta a la invocación del otro. Es, a la vez, la fuente y el culmen del proceso existencial de una relación interpersonal donde el otro me comanda desde su indigencia.

Pero de nueva cuenta, la vasija conceptual en la que fue vertido este proceso intersubjetivo hizo predominar el aspecto autoritario de la relación. La obediencia devino entonces sumisión. Se rompió el camino de la relación interpersonal y del gesto ético fundante. Las estructuras de poder sobre las conciencias fueron creando una práctica y una ideología de la despersonalización.

Y aunque conocemos historias de vida religiosa marcadas por la oblación, la generosidad extrema y la ofrenda redentora, casi siempre son comprendidas en clave

¹¹ Cf. RADCLIFFE Timothy. *Una vida contemplativa* (Salamanca: San Esteban, 2001).

sacrificial violenta y, por ello, se convierten en justificadoras de estructuras de opresión y exclusión. Me refiero no solamente a la autodestrucción que generan en el sujeto, sino a la imagen de Dios que denotan estas prácticas. Un Dios que exige sacrificios, en obediencia hasta la muerte, como signo de aceptación de su mensaje y, en buena medida, como condición de redención.

Por eso es inaplazable la relectura de esta dimensión del proceso relacional en otra clave. Si la libertad está confrontada siempre históricamente a los otros, ella no acontece sino en el seno de mecanismos marcados por la mimesis, el resentimiento y el sacrificio¹².

Hasta que no comprendamos que Dios, en su misterio inefable de amor incondicional -como nos lo atestiguan Israel y Jesús de Nazaret- no tiene nada que ver con la violencia, ni la exclusión, ni con lo sagrado violento, entonces no podremos releer la obediencia en clave de gratuidad.

En efecto, quizás el término que mejor traduzca hoy este sentido englobante del proceso de realización de la persona sea el de *no-violencia activa*.

Vivir en fidelidad al Reinado de Dios, en este sentido, consiste en desterrar del corazón el resentimiento. Pero es necesario también cambiar la imaginación y la mente, despojando a Dios y a los otros de todas esas etiquetas sacrificiales y

resentidas. Para dar paso así a una mirada sobre el mundo, más acorde con la lógica de la gratuidad, de la víctima no-resentida, del ser humano feliz porque se sabe incondicionalmente amado. En suma, la *libertad liberada* como lo dice Pablo en su carta a los Gálatas¹³.

4. Un modelo de Iglesia plural y testimonial

La vida religiosa no existe sino como parte del cuerpo eclesial. La eclesiología del Vaticano II logró ubicar la vida religiosa en su dimensión escatológica, como signo que recuerda a todos los bautizados, en un proceso de anámnesis profética, las realidades últimas que todos estamos llamados a vivir. El Concilio dice al respecto:

“Y como el pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, el estado religioso, por librar mejor a sus seguidores de las preocupaciones terrenas, cumple también mejor, sea la función de manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo, sea la de testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo, sea la de prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial”¹⁴.

A cuarenta años del Concilio obviamente no podemos hablar ya en sentido exclusivo ni eminente del carácter escatológico de la vida religiosa, aunque ésta haya

¹² Cf. GIRARD René. *El chivo expiatorio* (Barcelona: Anagrama, 1990).

¹³ Cf. Gal 5: 1.

¹⁴ LG 44, § 3.

sido una tentación constante durante siglos de una mentalidad de castas aplicada a la pertenencia eclesial. Pero sí podemos evocar con el aporte del Concilio una nota de *ultimidad* propia de la vida religiosa.

Como ya recordamos anteriormente, Torres-Queiruga ha propuesto una definición dinámica de la vida religiosa en cuanto *prioridad del reino de Dios en todas las esferas de valor de la persona y de la sociedad*. Esto significa que hablamos del cuerpo y la sexualidad, de los bienes y la justicia, de la libertad y las opciones de vida orientadas a partir del primado del Reinado de Dios predicado por Jesús. Es propio de todos los bautizados seguir radicalmente a Cristo, y lo propio de la vida religiosa sería configurar todas las esferas de valor a partir de la prioridad del Reinado de Dios.

Tal vez haya que matizar esta afirmación con la correlación a los otros sujetos eclesiales. Pero sí es necesario postular, a partir de esta relectura, la configuración de un modelo de Iglesia más acorde con la circunstancia cultural, epistémica e interreligiosa que vive la humanidad en esta hora de la aldea global.

La vida religiosa, en virtud de su profunda identidad escatológica, está llamada a mantener siempre la vigilancia crítica del Reinado de Dios, aguzando la mirada, disponiendo el corazón y abriendo las manos

solidarias a sus hermanos, interpretando así los signos de los tiempos por los que Dios sigue manifestando su designio redentor y divinizador sobre su creación.

Se encuentran en juego la significancia y la credibilidad de la Iglesia en esta aventura profética y sapiencial de la vida religiosa, junto con los demás protagonistas de la salvación movida por el Espíritu del Crucificado y Resucitado.

Me limito a señalar en este momento dos ámbitos eclesiales de la Iglesia, en contexto mundial como regional, que me parecen importantes para la construcción de este modelo, a saber: la pluralidad y la condición testimonial.

- (i) La vuelta a la eclesiología del primer milenio ha sido postulada tanto por diversos eclesiólogos como por el movimiento ecuménico pancristiano¹⁵. En efecto, se trata de recuperar aquella expresión de la iglesia local que tanto promovieron los Padres de la Iglesia, tanto latinos como griegos. Una iglesia local que es plenamente Iglesia de Jesucristo, con todos los elementos constitutivos propios: la convocación del Espíritu, la Palabra de Dios, los sacramentos, los ministerios con el obispo a la cabeza, la cultura y lengua locales¹⁶.

En el mundo del cristianismo helénico predominó la clara conciencia

¹⁵ De manera especial fue la propuesta de cierta eclesiología que los dominicos aportaron en el postconcilio. Cf. TILLARD Jean-Marie. *Iglesia de Iglesias. La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad* (Salamanca: Sígueme, 1999).

¹⁶ Ver sobre todo LEGRAND Hervé. "La Iglesia local" en *Iniciación a la práctica de la teología*, vol. I (Madrid: Cristiandad, 1986).

de la complementariedad de las iglesias apostólicas (pentarquía) y su función en la comunicación de la fe mediante la fundación de nuevas iglesias locales. Los ritos litúrgicos, los cánones propios, el arte sacro tan variado y la predominancia de uno u otro ministerio (más carismáticos en las iglesias paulinas, más corporativos en la iglesia de Jerusalén, por ejemplo) son ejemplos del profundo respeto a tal diversidad.

- (ii) La Iglesia requiere de la *institución* humana, eclesiástica, como un medio de organización social, corporativa, que expresa no solamente la performance de una comunidad, sino el genio práctico de cada cultura. Es el caso del derecho romano y su asunción por el derecho canónico latino.

Pero el *carisma*, es decir, la siempre nueva acción del Espíritu Santo en la Iglesia constituye su identidad más profunda. La obra del Paráclito es la *dynamis* que subyace a la realización del Reinado de Dios¹⁷ en sus expresiones históricas, inspirando a hombres y mujeres, pueblos y naciones, a transformar el mundo con el poder del Crucificado y Resucitado.

El reconocimiento de tal obra del Espíritu en los justos, los inocentes, las víctimas no resentidas, los hombres y mujeres de buena voluntad, permite volver a la fuente testimo-

nial de la Iglesia, su carácter martirial en medio de sociedades violentas¹⁸, para desmontar los mecanismos de odio y resentimiento que mantienen atrapadas a comunidades enteras que viven bajo el signo de Caín.

5. Solidaridad con los excluidos

El voto de pobreza, en clave de racionalidad postmoderna, se presenta entonces como un *proceso de equidad* en el que las personas y las comunidades religiosas se involucran progresivamente. De tal modo que en la diversidad de sujetos sociales y eclesiales, las religiosas pueden reconocer junto con otros rostros que buscan liberación, respeto a su dignidad y promoción de la diversidad humana en todas sus formas.

La *opción por los pobres* se ensancha entonces hacia un ámbito más incluyente de los ámbitos de la exclusión y la marginalidad en que vive el pueblo de Dios, en su complejidad de miembros. Así, la *inserción* en medios populares, juveniles, de diversidad sexual, de mujeres, pueblos indios, emigrantes, es un nuevo signo de los tiempos que fortalece la percepción de la acción del Dios vivo para *rescatar del muladar al desvalido y alzar de la basura a los pobres* (1 Sam 2: 8a).

Más allá de cierto reduccionismo socio-económico que predominó en las últimas décadas del siglo XX en ciertas interpre-

¹⁷ Cf. SCHILLEBEECKX Edward. Los hombres, relato de Dios (Salamanca: Sígueme, 1994) 228 ss.; DUQUOC Christian. *Creo en la Iglesia. Precariedad institucional y Reino de Dios* (Santander: Sal Terrae, 2001).

¹⁸ Cf. SOBRINO Jon. *La fe en Jesucristo. Ensayo desde la víctimas* (Madrid: Trotta, 2002).

taciones de la teología de la liberación en América Latina sin olvidar que la pobreza como fenómeno de la globalización es la herida más lacerante para la humanidad en la hora presente, la *opción por los excluidos* supone un tejido social y eclesial muy amplio.

La red de solidaridad que se teje entre los excluidos genera una versión renovada de la *koinonía* de la Iglesia. Como parte de ella, la vida religiosa fortalece su carácter profético en su cercanía compasiva -de aquella *caridad afectiva y efectiva* de la que hablara Jon Sobrino- con esos sujetos negados por el orden social, cultural y de género imperante, como lo ha planteado con sentido crítico y auto-crítico la última generación de la teología feminista¹⁹.

- ¿Qué nuevos sujetos emergentes son interlocutores de la vida religiosa en América Latina y el Caribe?
- ¿Cómo modifica la vida cotidiana de las comunidades religiosas su cercanía con los marginales?
- ¿Qué nuevos elementos en la vida común, la liturgia, la economía, el estudio y el apostolado aportan estas experiencias de múltiple rostro?

6. La dimensión mística de la equidad

Un punto culminante de esta relectura del voto de pobreza-equidad propio de la vida religiosa es su densidad mística.

En efecto, la vida religiosa -por su carácter anamnético y crítico vinculado a las realidades plenas- es contemplativa en la acción y el estudio, en la alabanza litúrgica y la compasión apostólica. La esperanza (*elpis*) que las comunidades de vida religiosa anuncian en cada uno de estos actos no es vana ilusión, sino testimonio gozoso de la presencia escondida y eficaz del Reinado de Dios en la historia de todos los pueblos de la tierra, de cada microhistoria de personas y comunidades, en especial de aquellos *pequeños*²⁰ a los ojos del mundo, que son los privilegiados de Dios.

Cierta dosis de resistencia (social, cultural, ética) conlleva esta opción fundamental de vida²¹. En primer lugar como rechazo a las idolatrías que genera la humanidad como máscaras de alineación del otro y de proyección de sueños de omnipotencia infantil que generan caos y muerte. Pero es una práctica constante

¹⁹ Cf. GEBARA Ivone. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid: Trotta, 2002) 129 ss.

²⁰ Categoría crucial para entender a los destinatarios del Jesús histórico como la teología del Reinado de Dios en su contexto jesuánico. Cf. MEIER John. *Un judío marginal*, t. III (Estella: Verbo Divino, 2003) 632 ss.

²¹ La práctica teológica como resistencia y esperanza es propia de la teología de la segunda mitad del siglo XX. Cf. TRACY David. *Pluralidad, ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza* (Madrid: Trotta, 1997) 127 ss.

4. Ayudas para el camino

de *imaginación escatológica* para proponer nuevas formas de convivencia humana, a través de tantos ministerios que realizan las comunidades de vida religiosa: educación, salud, derechos humanos, vida monástica, pastoral juvenil, inserción india, testimonio universitario...

Pero la resistencia se torna alabanza *en el corazón de las masas*, oración de agradecimiento al final de la jornada en las urbes como en los campos, reconocimiento de la presencia vivificante de aquella Realidad última que nos sostiene y nos anima con su aliento de vida.

- ¿Cómo vivir la alabanza en medio de la violencia y la exclusión?
- ¿Qué proceso deconstructor es necesario vivir para lograr la superación de la violencia al interior de las comunidades es posible?
- ¿Cómo renovar desde esta perspectiva la dimensión orante de la vida religiosa?

La práctica de la equidad deviene entonces lugar epifánico, donde acontece el misterio sin quitar un ápice al dramatismo de la historia de violencia y exclusión, sino revivificando a aquellos que yacían postrados al borde del camino como señal de la presencia del Dios vivo.

Entonces la vida religiosa recupera no solamente su carácter profético y sapiencial, de testimonio y de práctica de vida, sino que anuncia los tiempos nuevos en que la promesa está llegando a su cumplimiento.

Un mesianismo sin triunfalismos. Una buena noticia más allá de la ingenuidad del anhelo infantil de que la salvación llegue de arriba.

Vendrá desde abajo, desde las víctimas no-resentidas, donde el Dios revelado por Jesús, el Cristo y Señor, no descansa suscitando vida, perdón, dignidad, reconciliación por el poder de su Soplo de vida.