



## P. Ángel Darío Carrero, OFM

### TRAS LA HUELLA DE LA VIDA RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE DEL ÉXODO A BETANIA

Es el Custodio de los Franciscanos del Caribe y Presidente de la Conferencia de Religiosos de Puerto Rico. Se desempeña como Teólogo Residente de la Escuela de Teología de la Universidad Central de Bayamón. Además de Teólogo es poeta, particularmente sensible a la proyección social de la fe; de hecho, esto lo ha llevado a un vínculo especial con Haití. Ha publicado varios libros, como: “Llama del agua”, “Perseguido por la luz” y “En el ojo del huracán”. En 2008 recibió el Premio Nacional de Periodismo Bolívar Pagán. Es columnista habitual del principal diario puertorriqueño “El Nuevo Día”.

## 1. KAIRÓS CONCILIAR Y RECEPCIÓN CREATIVA

Con el pasar del tiempo, y ya son cincuenta años, se ha ido acentuando la idea de que el Concilio Vaticano II ha sido un verdadero kairós, un momento de intensidad del espíritu al interior del cristianismo católico y también en la historia del ecumenismo. Se narra hoy, con razonable orgullo, que la Iglesia, bajo la acción del espíritu, salió de la inercia tridentina, del antimodernismo estéril, para entablar un diálogo abierto y fecundo con el mundo moderno. Fue, sin duda, un período de «aggiornamento» extraordinario, de disponibilidad de la Iglesia para adecuarse a una nueva y más profunda comprensión del Evangelio en un contexto caracterizado por una voluntad emancipatoria de carácter secularista. Según Karl Rahner, es también a partir de este momento cuando la Iglesia comienza a descubrirse y a realizarse como Iglesia universal. Al nivel más específico de la Vida Consagrada, el Concilio urgió una “adecuada renovación” desde tres aspectos fundamentales: vuelta al Evangelio de Jesucristo, retorno a las fuentes fundacionales y una

adaptación a las cambiantes condiciones de los tiempos.

**El Concilio fue impulsor de un proceso inédito de reflexión de la fe...**

Tanto por la apertura eclesial a la cultura moderna, por su pretensión de real universalidad, como por su llamada enfática a la renovación desde la multiplicidad de carismas, entre tantos otros valores, el Concilio Vaticano II se ha convertido en un signo relevante de referencia de un modo particular para nosotros los latinoamericanos y caribeños. Antes del Concilio, pintábamos realmente poco en el panorama eclesial y teológico. El posconcilio es también el tiempo de la visibilidad de la iglesia, de la Vida Religiosa y de la teología de este

Continente, ya no como prolongación mimética, sino como esfuerzo creativo de construcción propia.

El origen de este resurgimiento es naturalmente previo y contó, como puede verificarse en tantos estudios al respecto, con múltiples incentivos socio-políticos marcados fuertemente por la utopía<sup>1</sup>. Pero sin duda alguna, el Concilio fue impulsor de un proceso inédito de reflexión de la fe a partir de la singularidad de

nuestras propias heridas y sueños reivindicativos. En este sentido, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en la ciudad colombiana de Medellín en 1968 se manifestará como uno de los ejemplos más vivos a nivel universal de una recepción creativa del Concilio.

De hecho, se ha hablado de Medellín como hito, momento fundante, hecho mayor, inicio de la mayoría de edad de la iglesia latinoamericana y caribeña y hasta de Pentecostés de América Latina y el Caribe. El mismo Papa Pablo VI expresó al Cardenal Pironio al recibir las Conclusiones: “Realmente han levantado un monumento histórico”. El tono altamente entusiasta para referirse a esta emblemática Conferencia confirma que estamos ante el “esfuerzo más serio en la historia de la Iglesia latinoamericana por encarnar la evangelización en la historia”<sup>2</sup>.

No hay manera objetiva de narrar el itinerario de la iglesia y de la teología en este contexto tan

particular, sin narrar al mismo tiempo la historia de la Vida Consagrada y viceversa. Son caminos que se confunden, rica e inexorablemente, pues tienen a la fe cristiana como lugar de encuentro.

## 2. LA MODERNIDAD Y SU REVERSO

Uno de los signos de mayor originalidad e impacto universal de este empeño se verifica en que la apertura a la Modernidad como consigna eclesial no se tradujo en nuestro contexto como una mera asunción de sus valores: se tuvo también la osadía espiritual de enfrentar críticamente el lado pernicioso de la misma, aquel que genera injusticia y opresión, pobreza y miseria sobre dos terceras partes de la población del mundo. Este es uno de los mayores aciertos del documento de Medellín, de la teología y del movimiento eclesial que se movía alrededor de él: mostrar la otra cara de la Modernidad como momento determinante para situarse en perspectiva de liberación. Posicionarse en el reverso será una nota particular de la vida eclesial del

Mostrar la  
otra cara de  
la Modernidad  
como momento  
determinante  
para situarse en  
perspectiva de  
liberación.

Continente y, en ella, de modo particular, de la Vida Religiosa.

Medellín, a la luz del Concilio y de la encíclica *Populorum progressio* (1967), planteó sin ambages el alcance de tal perspectiva, y no solo para los cristianos del Sur, sino del mundo entero: “la identidad eclesial pasa hoy por la solidaridad con los pobres e insignificantes, en ellos encontramos al Señor que nos señala el camino hacia el Padre”<sup>3</sup>.

El teólogo que era entonces Joseph Ratzinger, captó con gran lucidez la inquietante perspectiva: “el progreso de la iglesia no puede consistir en un abrazo tardío a la edad moderna, tal como nos ha enseñado, de forma irrefutable, la teología de América Latina. Y aquí radica su derecho a clamar por la liberación”<sup>4</sup>.

El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, considerado padre de la teología de la liberación, estableció claramente una sintonía con el Concilio, pero también explicitó la originalidad de esta reinterpretación situada en el

reverso. Vale la pena citarlo *in extenso*, pues no se refiere únicamente a Medellín, sino a todo un modo de pensar la fe del que participaba directamente la Vida Religiosa: “El Vaticano II -nos dice Gutiérrez, habla del subdesarrollo de los pueblos a partir de los países desarrollados y en función de lo que éstos pueden y deben hacer por aquéllos; Medellín trata de ver el problema partiendo de los países pobres, por eso los define como pueblos sometidos a un

nuevo tipo de colonialismo. El Vaticano II habla de una iglesia en el mundo y la define tendiendo a suavizar los conflictos; Medellín comprueba que el mundo en que la iglesia latinoamericana debe estar presente,

se encuentra en pleno proceso revolucionario. El Vaticano II da las grandes líneas de una renovación de la iglesia; Medellín señala las pautas para una transformación de la iglesia en función de su presencia en un continente de miseria y de injusticia”<sup>5</sup>.

Así es como, aún a riesgo de sonar conservador y premoderno en ambientes auto-proclamados liberales, Gustavo Gutiérrez, do-

La identidad  
eclesial pasa hoy  
por la solidaridad  
con los pobres e  
insignificantes...

minico ahora, y terciario franciscano desde los quince años, confesaba: “Estamos lejos acá... del optimismo ingenuo que no da al pecado el lugar que le corresponde en la trama histórica de la humanidad”<sup>6</sup>.

Al celebrarse los veinte años de la clausura del Concilio, Hermann J. Pottmeyer volvía a confirmar que, dentro del legítimo esfuerzo de la iglesia de abrirse al mundo moderno, “el Concilio y el período que le sigue aceptaron, sin espíritu crítico y con un optimismo ingenuo, los ideales de la burguesía liberal de Occidente a partir de la era de Kennedy y de la nueva «filosofía de la Ilustración», viendo en ella una expresión del evangelio y de la acción del espíritu de Dios. De este modo se subrayó demasiado poco que en vastas zonas del mundo reinaban la injusticia y la opresión”<sup>7</sup>.

La Vida Religiosa latinoamericana y caribeña, aunque comprometida con la utopía, no cayó en manos de la euforia moderna, secular y eclesial, pues supo reconocer en su contacto directo con la realidad de miseria y opresión

que existen claros desacuerdos entre Dios y el mundo. El pecado se manifiesta no solo en el fuero interno de la conciencia, sino también en las estructuras sociales. La conversión, a la que invita constantemente el testimonio de la vida religiosa, estaba llamada a ser no solo personal, sino también social. Sin embargo, la Vida Religiosa tampoco buscó situarse a contra-corriente del espíritu de una época a manos del inmovilismo o pesimismo histórico: la relectura de la prolepsis de Jesús, anticipando en la historia el final de la historia impedía tal desesperanza paralizadora. La Vida Religiosa anunciaba con su testimonio una esperanza escatológica, aquella que

contempla y asume el “ya” de los signos de los tiempos, pero desde ese persistente “todavía no” que mantiene, todavía hoy, en actitud de discernimiento. Este desafiante atención al “ya”, en medio de la ceguera satisfecha del poder establecido, pero siempre en la ineludible tensión escatológica del “todavía no” que impide adueñarse del proceso (que pertenece a Dios y a sus lugartenientes los pobres), se mantiene como

La Vida Religiosa  
anunciaba con  
su testimonio  
una esperanza  
escatológica...

norte del ser y del estar la Vida Religiosa.

La iglesia latinoamericana, y de modo particular, la Vida Religiosa, reconoció, como supo advertir el Cardenal Walter Kasper que la esperanza cristiana solo es creíble: “si sus testigos toman partido en la praxis por los oprimidos y desposeídos”. Y no será creíble: “si se limita a probar una ortodoxia teórica sin mostrarse eficaz y generosa en la ortopraxis concreta”<sup>78</sup>.

### 3. LOS POBRES Y LAS CAUSAS DE LA POBREZA

Podría decirse de la Vida Religiosa lo mismo que se atribuye a la teología en este particular contexto: no se limitó “a pensar el mundo”, sino que buscó “situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose -en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa, fraternal -al don del reino de Dios”<sup>79</sup>. Hay aquí una equiva-

lencia verdaderamente inédita entre método y espiritualidad de la Vida Consagrada.

Lejos del anti-modernismo reaccionario tan en boga incluso después del Concilio, pero también lejos de la euforia moderna, la Vida Religiosa se situó en el sendero de la utopía desde el lugar social y simbólico de los pobres. Pero cabe señalar que fue aún más allá: indagó, con gran espíritu crítico, en las causas de la

*La Vida Religiosa se situó en el sendero de la utopía desde el lugar social y simbólico de los pobres.*

pobreza. Reconocía que sólo desde un conocimiento adecuado de ellas podía establecerse un camino evangélico de transformación real, y no sólo de buenas intenciones; aunque ello implicara enfrentar -

como de hecho implicó- la violenta resistencia del poder político, económico y militar, o a esferas religiosas estrechamente ligadas a esos poderes terrenales.

Esta indagación causal obligó a asumir novedosamente, en la reflexión teológico-pastoral, la mediación socio-analítica (ver), junto a la mediación hermenéutica (juzgar) y práxica (actuar), que forman los otros pasos de

esta tríada circular<sup>10</sup>. Se utilizó, por ejemplo, la teoría de la dependencia, que establecía una relación dialéctica, de causalidad entre la riqueza de unos pocos y la pobreza de muchos. Esta relación -siempre tensa- con las ciencias sociales<sup>11</sup> (que hoy se debería ensanchar con otros enfoques más allá del económico) también permitió comprender la dimensión estructural y dialéctica de muchos de los fenómenos que antes se analizaban aisladamente, sobre todo el de la violencia<sup>12</sup>.

Aunque se trataba de un acercamiento metodológico prometedor, desde el principio quedó establecido que no son las ciencias sociales las que permiten un conocimiento profundo de la realidad: “Más bien, se percibe la miseria por experiencia y por contacto directo, y se la “proclama” con un lenguaje que, más que al del análisis científico, se acerca al de la denuncia interpeladora de los profetas de Israel”<sup>13</sup>.

Otro aspecto, tan tradicional como novedoso de perfil de la Iglesia, de la teología y de la Vida Religiosa que iba asomándose en

aquel contexto, fue el lugar destacado dado a la lectura orante de la Palabra de Dios, pues se trataba de situarse junto al clamor de los pobres, pero no como meros sociólogos, pedagogos o trabajadores sociales, sino como forma de seguimiento de Jesucristo. La Vida Religiosa se concentró como nunca antes en una invocación a la Palabra, que no se desvincula de la realidad del mundo, mas bien la ilumina y la transforma.

La lectura orante, como saben,

se compone de pasos diversos, según sea el autor que lo proponga desde el cartujo Guigo hasta el carmelita Carlos Mesters<sup>14</sup>, pero suelen coincidir en tres aspectos: el principio de la rea-

lidad en crisis (¿de qué venimos hablando?), el principio Palabra (¿no han escuchado lo que dicen las Escrituras?) y el principio celebración fraterna (¿no ardía nuestro corazón?). Estancias naturales de la Vida Religiosa fue así redescubiertas.

Este singular camino espiritual permitió -digámoslo kantianamente- que la Iglesia y la Vida Religiosa latinoamericana y

*La Palabra, no se desvincula de la realidad del mundo, mas bien la ilumina y la transforma.*

caribeña superaran su “minoría de edad” y asumieran “su propio destino”<sup>15</sup>. Una iglesia alcanza su mayoría de edad -pensaba el afromado pedagogo y laico católico brasileño, Paulo Freire- cuando “no se concibe como una realidad neutral ni tampoco trata de esconder su propia opción”, cuando “no dicotomiza mundanidad y trascendencia ni separa salvación de liberación”<sup>16</sup>. Cuando deja de ser -como postulaba el filósofo Henrique Vaz- reflejo para ser fuente<sup>17</sup>. La Iglesia latinoamericana y caribeña, con la entrañable participación del carisma de la Vida Religiosa, se propuso tener un rostro propio; decidió encarnar aquella visión luminosa de Juan XXIII que había quedado pendiente en el Concilio: “la iglesia es y quiere ser la iglesia de los pobres”<sup>18</sup>.

“La iglesia es y quiere ser la iglesia de los pobres”

Esa mayoría de edad se expresó dentro la Vida Religiosa desde un nuevo paradigma vinculado a los pobres y a la lucha contra la pobreza. Junto al elenco histórico de paradigmas monásticos, de la itinerancia, moderno-apostólico, entre otros, se abrió novedosamente el de la inserción inculturada en medios populares.

En 1979, *Puebla* (726-738) resumirá en cuatro las tendencias de este nuevo paradigma de la Vida Religiosa: la experiencia de Dios, la comunidad fraterna, la opción preferencial por los pobres y la inserción en la vida de la Iglesia particular. La teología elaborada por la CLAR destacó por su parte: la misión como clave de reinterpretación; la historicidad constitutiva del proyecto religioso; la radical eclesialidad de la Vida Religiosa; la opción por los pobres y la inserción; y la centralidad de la lectura orante de la Biblia. No creo que estos aspectos hayan perdido ni un ápice de su vigencia, aunque haya que releerlos en el contexto de un nuevo paradigma no signado por la utopía.

#### 4. EL ESPÍRITU QUE ASISTIÓ A UNA ÉPOCA

No es un secreto que muchas religiosas y religiosos se resistieron al Concilio y a su apertura al mundo moderno; y que otros abrazaron al Concilio, pero no a Medellín, que es una forma de acoger parcialmente su espíritu universal y de no afrontar la otra



cara de la modernidad, la cara de la miseria. Pero, sin lugar a dudas, la verdadera fuerza simbólica, no necesariamente numérica, la constituyeron quienes emprendieron la “recepción creativa”, quienes entendieron que no se podía abrazar al Concilio sin abrazar el contexto en el que tocaba empeñar la vida. Ellos marcaron toda una época.

Y fue mucho más que un abrazo a unas ideas lúcidas: cambió la morada de muchos religiosos y religiosas (inserción), el método del quehacer teológico (reflexión crítica sobre la praxis); el lenguaje (liberación); la antropología (pecado estructural); el modo de estar en el mundo (inculturación); las opciones (los pobres, el reino); la visión de la iglesia (Comunidades Eclesiales de Base); el modo mismo de entender a Dios (la vida) desde la figura histórica de Jesús (el Libertador) y del Espíritu (consolador de los pobres); y a María (madre de los pobres) y la radical importancia de la memoria y el testimonio (los mártires). Todo quedaba englobado bajo el paradigma inédito

del primado de la praxis desde el lugar teológico del pobre.

Es un error común detectar los signos únicamente desde el ámbito explícitamente religioso, cuando se trataba realmente de una concertación epocal. Me parece una sincronicidad digna de considerarse más atentamente que ya en 1964, en pleno Concilio, Ernesto Cardenal publicaba su paradigmático poemario de

*Todo quedaba  
englobado bajo el  
paradigma inédito  
del primado de la  
praxis desde el  
lugar teológico del  
pobre.*

relectura bíblica desde la problemática socio-política, *Salmos*; que poco antes de la publicación del documento de Medellín, el colombiano Gabriel García Márquez diera a luz su novela -emblemática para la acentuación de la identidad de

todo latinoamericano y caribeño- *Cien años de soledad*; que el mismo año 1968 el escritor haitiano Frankétienne diera forma novelada a la teoría espiralista caribeña en franca contraposición a la racionalidad lineal europea, en *Mûr à crever*. Es sintomático que sin ponerse de acuerdo entre sí en 1969 Leopoldo Zea presentara *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, proyecto iniciati-

co de un pensar filosófico propiamente nuestro; y los sociólogos y economistas Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto co-escribieran *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, que desmontaba la falacia desarrollista. Igualmente significativo resulta que en 1970 Paulo Freire diseñara su *Pedagogía del oprimido* y Eduardo Galeano hiciera lo propio en *Las venas abiertas de América Latina*. La lista, como ven, es larga y más interdisciplinaria y multisectorial aún: en 1973 el director de cine chileno Miguel Littin filma *La tierra prometida*, expresión de un nuevo modo de hacer cine en el que se narra el dolor y la esperanza de los pobres y perseguidos y no solo los estereotipos de la clase dominante. El teatrero brasileño Augusto Boal, funda, por su lado, *el Teatro del oprimido*, un teatro con fuerte pertinencia para la transformación social y política. Desde el arte plástico habría que destacar el trabajo ambiental temprano de Hélio Oiticica, *Tropicalia* (1967) y, por su relevancia internacional,

al artista expresionista ecuatoriano Oswaldo Guayasamín.

No era, como tantas veces se ha dicho de un modo bastante simplista, una mera acentuación ideológica de corte socialista en la teología y en la Vida Religiosa, aunque ciertamente no excluyó el diálogo con el marxismo, como de hecho se verifica en tantos análisis de la Doctrina Social de la Iglesia. Lejos de las polarizaciones estériles, se trataba de algo mucho más amplio: del espíritu que asistió a una época, al que la iglesia, la Vida Religiosa y la teología, con las contradicciones inevitables de toda opción, no dieron la espalda. La empecinada incompreensión

La Vida Religiosa  
consistió en la  
justa implicación y  
distancia que refina  
los sentidos para  
detectar el rumor  
de la brisa suave...

-no hemos dicho la sana y necesaria crítica-que existió alrededor de todo este proceso, surge a menudo de no haber sabido leer los signos que visitaron a una época. Creo que el toque particular de la Vida Religiosa consistió en la justa implicación y distancia que refina los sentidos para detectar el rumor de la brisa suave, para notar lo nuevo de Dios... y, desde ahí, aceptar la llamada a servir libre

y gozosamente de cauce a una aventura amorosa. En medio de los hedores del mundo, ser aroma de Cristo (2, Cor, 2, 15).

A poco que se rastree en este mundo intelectual, artístico y pedagógico extra-ecclesial hallaremos una presencia aromática espontánea, vigorosa y fecunda de la Vida Religiosa en él. Ésta es otra nota particular: la Vida Religiosa se halla allí donde brotan los signos de vida, también fuera de las estructuras de la Iglesia. Un grupo representativo de la Vida Religiosa ajustó proféticamente su reloj carismático al tiempo exódico que tenía delante para participar del sonar de una nueva hora de utopías y sueños desde el lugar evangélico del pobre<sup>19</sup>.

## 5. EL ALCANCE DE UN MOVIMIENTO DEL ESPÍRITU

El alcance de este movimiento del Espíritu está aún por medirse, y es algo que urge hacer hoy para trazar con mayor nitidez las nuevas rutas en el actual derrotero. Pero aún si nos referimos únicamente al ámbito de

la teología constatamos que el radio de proyección ha sido verdaderamente asombroso. Ningún movimiento eclesial y teológico contemporáneo ha provocado un impacto tan universal que suscitase la elaboración de dos importantes instrucciones romanas en un lapso de tiempo relativamente corto: *Libertatis nuntius* (1984) y *Libertatis conscientia* (1986), que si bien dejaban abierto el camino a un nuevo quehacer teológico y sus correspondientes materializaciones históricas, alertaban prudentemente sobre el peligro de un deslizamiento marxista en la interpretación del Evangelio.

El elogio de mayor envergadura dado a esta teología y que amplió su difusión provino del mismo papa Juan Pablo II, que en carta enviada al episcopado brasileño reconoce que: “la teología de la liberación no es sólo oportuna, sino útil y necesaria”<sup>20</sup>. El Papa, con todas sus razonables resistencias desde su experiencia personal del comunismo, directamente urgió a los obispos latinoamericanos la tarea no solo de cuidar de su pureza, sino de difundirla.

“La teología de la liberación no es sólo oportuna, sino útil y necesaria”

Seguramente es la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), posterior a las *Instrucciones*, donde mejor se muestra la acogida a los planteamientos que son y seguirán siendo cruciales para la Iglesia, la Vida Religiosa y la teología de América Latina y el Caribe (42 y 46): “la opción o amor preferencial por los pobres... es una opción o una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia”.

El interés por este movimiento teológico fue desbordando, de hecho, el ámbito latinoamericano y caribeño. No sólo cruzó fronteras geográficas, sino políticas, raciales, de género, culturales, religiosas e intelectuales. Muy pronto comenzó a hablarse de teologías de la liberación, es decir, en plural, mostrando el aspecto difuminado de su proyección, que comprende desde la teología negra, india y asiática hasta la teología judía y palestina, pasando por una teología feminista, ecológica y de las religiones. Perspectivas diversas y dispares en profundidad teológica, pero que comparten entre sí el común denominador

Centrarse en  
el presente  
como camino de  
renacimiento...

de la opresión, de la exclusión, del dominio, entendido siempre como pecado estructural, y el mismo afán de liberación, en cuanto iluminadas por una relectura crítica y contextualizada de la Palabra viva de Dios. La teología de la Vida Religiosa ha ido acentuando exactamente algunos de estos motivos sensibilizándose ante los diversos rostros de la exclusión, dando conveniente realce a las voces silenciadas o desoídas tanto social como eclesialmente: los negros, los indígenas, la mujer, los inmigrantes, lo interreligioso, la creación... Es una realidad inédita que convoca a la Vida Religiosa a centrarse en el presente como camino de renacimiento y no, como es su gran tentación, en las glorias del pasado o en las angustias, como frente a un Lázaro comunitario, ante el futuro incierto.

Ahora bien, la carta de presentación más importante de todo este movimiento eclesial no son los textos fundacionales, ni el conjunto de elogios, ni siquiera este importante radio de trascendencia. La carta de presentación es el testimonio de los mártires,

entre ellos, como todos sabemos por la historia reciente de nuestras respectivas órdenes y congregaciones, muchísimas religiosas y religiosos. Ellos revelan, a través del horror de la sangre, que no se trataba meramente de un mero pensar capaz de dar razón de la esperanza cristiana, sino de una fe que lo entrega todo, que incluso acepta proféticamente pagar el precio de su osadía, al modo de Jesús. Una historia que ha dado mártires no puede ser entregada al olvido. Sin esta memoria pertinaz, la justicia, la de ayer y la de hoy, dejaría de ser actual, se haría invisible<sup>21</sup>.

Finalmente, aún a riesgo de simplificar mucho y salvando distancias de diverso talante que existen entre ellos, me atrevo a decir que los documentos de *Puebla y Santo Domingo* (1992) y *Aparecida* (2007) ejemplifican un largo proceso de madurez eclesial desencadenado en la recepción creativa del Concilio Vaticano II que hizo *Medellín* a la luz de su compromiso con los pobres. Es este caminar latinoamericano y caribeño el que ha llevado al mismo papa Benedicto XVI a reconocer, tan reciente como en *Aparecida*, que en la fe cristológica

está implícita la opción por los pobres (292), que no se puede hablar de Cristo sin referencia a los pobres y viceversa (393). Jon Sobrino dice, por este motivo, que “volviendo sólo al Vaticano II no surgirá la Iglesia de los pobres”. Sin duda, esta es la nota característica más importante y vigente que la Iglesia y la Vida Religiosa de América Latina aportó y debe seguir aportando, desde perspectivas nuevas, a la Iglesia universal.

## 6. EL OCASO DE UN PARADIGMA

*No se puede hablar  
de Cristo sin  
referencia a los  
pobres y viceversa.*

Ha llegado el momento de reconocer que no vivimos ya en el contexto de euforia, de utopía, de radical esperanza del que hemos venido haciendo memoria, memoria sin la cual no podíamos comprender mínimamente el hoy de desencanto y cansancio que permea también a la Vida Religiosa de América latina y el Caribe. Tal parece como si, de repente, cada uno de los términos del paradigma de la praxis hubiesen quedado enmarcados entre parpadeantes signos de interrogación. En el paradigma dominante de hoy no se niegan necesariamente los grandes desafíos y las grandes opciones, pero

lo que antes se afirmaba con énfasis, entusiasmo y determinación, ahora se cuestiona, se relativiza o, simplemente, se ignora. Poco a poco se ha ido arrinconando todo aquello que tenga aroma de liberación, de compromiso social, de inserción, de utopía, aunque de hecho se vea aumentar el número de los desheredados en este mundo.

A cada generación, como ha recordado Lipovetsky, le gusta reconocerse y encontrar su identidad en una gran figura mitológica. A la luz de la problemática de nuestro tiempo diremos, por nuestra parte, que los sueños prometeicos, de tanto retornar en cada nuevo esfuerzo, como Sísifo, al suelo de las frustraciones, esta generación parece replegarse cual Narciso encorvado sobre sus propios deseos. El futuro prometido, que tuvo en su día la fuerza de hacer sacrificar el presente de toda una generación, se reduce hoy al rastreo en la arena move-diza del instante. La gran Razón con su bandera apolínea subida en el asta de los grandes relatos parece ceder el paso a las dionisiacas pasiones cotidianas y a sus pequeños relatos, que no alcan-

zan para ondear en el horizonte abierto<sup>22</sup>. Los proyectos destinados a la salvación y liberación de toda la humanidad, alcanzan apenas el espacio privatizado de cada individuo. La concienciación sobre el pecado y la culpa frente a una razón emancipadora inescrupulosa lo ha ocupado una obsesión por narrativas de olvido y perdón. ¡La fuerza histórica de los pobres! se observa ahora ante el espejo repetidamente como desgastada cuestión: ¿Qué queda de la teología de la liberación?<sup>23</sup> También se escucha la pregunta: ¿Qué pasa hoy con aquel ímpetu profético de los religiosos y religiosas de América Latina y el Caribe?

*La fuerza histórica  
de los pobres.*

## 7. ASOMO A LAS CAUSAS DEL DESENCANTO

No es de extrañar que el desencanto se haya apoderado de muchos de los corazones más esperanzados. Sin ánimo de ser exhaustivos a la hora de desentrañar las causas del desaliento, salta a la vista que el sueño de liberación de los pobres y excluidos no tuvo feliz despertar. ¡Tantas puertas cerradas al unísono bajo la global dirección del mercado y de su amigo legitimador el neoliberalis-

mo! No ha podido sino descorazonar la constatación de la derrota -por medios incluso electorales- de los movimientos de liberación nacional de finales del siglo XX a cuantos colocaron allí su más firme esperanza<sup>24</sup>. El manifiesto auge de movimientos religiosos desligados de la práctica histórica de transformación en medio de los mismos pobres, no ha hecho sino suscitar dudas, perplejidades y enconados replanteamientos. El sesgo totalitario del programa moderno se reintrodujo engañosamente con ínfulas liberacionistas cuando en ocasiones se trataba únicamente de las trilladas opresiones patriarcales con un discurso retocado. El vertiginoso declive vocacional, también en América

Latina y el Caribe, ha dejado a muchas instituciones con grandes proyectos en las manos, pero sin personas dispuestas a llevarlos a cabo. Y si a las fuerzas descritas añadimos aquellas que operan política y contradictoriamente al interior mismo de la iglesia -necesitada siempre de purificación- tendremos seguramente una comprensión más justa de la

naturaleza del desencanto y de la frustración actuales.

Si nos centramos únicamente en las dos utopías que marcan nuestra historia, el socialismo y el capitalismo también vemos cómo ambas, en la práctica, presentándose como fines absolutos, sacrificaron la utopía. Una justicia que necesita suprimir la libertad para desarrollarse es, ante todo, inviable, porque supone una naturaleza idealizada ajena a la complejidad paradójica del ser humano. En cuanto ser libre el ser humano no entrega sin más en manos de otro su camino de felicidad. Como ser lábil y egoísta no adopta un ideal simple y sencillamente porque sea bueno. Frente a ello,

el socialismo se tornó intransigente, simplificador y totalitario y, por tanto, asesinó sus propias utopías de justicia e igualdad. Más allá de rémoras caricaturescas que abundan por ahí, el capitalismo ha quedado prácticamente solo en el escenario mundial devorando a los pobres y a la casa común de todos: la naturaleza. Se habla entonces del fin de la histo-

**El capitalismo  
ha quedado  
prácticamente  
solo en el escenario  
mundial devorando  
a los pobres y a  
la casa común de  
todos...**



ria, en cuanto que el capitalismo neoliberal existente sería ya la realización de la utopía. Lo que queda es ubicarse en las sillas del consumismo desde un derrotero marcadamente individualista, consumista e insolidario.

Miremos para un lado o para otro, impera el desencanto. Seamos honestos: también en la Vida Religiosa. Y como ha recordado uno de los padres de la sociología del conocimiento, Karl Mannheim, la desaparición de la utopía lleva a un estancamiento en que el propio hombre se transforma en cosa. La Vida Religiosa tiene que recordar, en este contexto, con Paul Ricoeur, que ella es enemiga del absurdo, que su identidad particular es la de ser profeta del sentido: “no por voluntad desesperada, sino porque reconoce que ese sentido ha sido atestiguado por los hechos proclamados en las Escrituras”.

## 8. CAMBIO EPOCAL, CONVERSIÓN Y VUELTA AL FUNDAMENTO

Aunque las épocas ciertamente no se cancelan unas a otras, sí podemos decir, comprendiendo-

las como paradigmas<sup>25</sup>, que ciertamente ha quedado superada la concepción unitaria del mundo favorecida por la fe cristiana y la experiencia religiosa (pre-modernidad); ha quedado cuestionada la confianza eufórica en el hombre racional capaz de dominar las leyes de un mundo que poco antes yacía absolutamente en manos de Dios (modernidad); pero también, en gran medida, atrás han quedado las euforias utópico-liberadoras de nuestro continente latino-

americano y caribeño (reverso de la modernidad). Sea que se la considere como elemento crítico dentro de la misma modernidad o como un paradigma inédito, ha comenzado otra etapa donde rige realmente

la crisis y el desencanto y la emergencia de otros valores (post-modernidad)<sup>26</sup>. La post-modernidad o tardo-modernidad patente en América Latina y el Caribe anula precisamente las pretensiones utópicas de la Modernidad y, también de su reverso. El reto es mayor que el de ayer: ser profetas del sentido, no en medio de la utopía, sino en medio del sin sentido y el desencanto.

*Ser profetas del  
sentido: no en  
medio de la utopía,  
sino en medio del  
sin sentido y el  
desencanto.*



Esta atmósfera de cambio, además, está lejos de ser un asunto reducido al ámbito latinoamericano y caribeño: su alcance y repercusión es verdaderamente universal. Estamos experimentando una verdadera revolución socio-cultural, económica y tecnológica que va mostrando la caducidad de la época industrial en la que hemos convivido durante décadas. No nos encontramos, pues, ante una época de cambios, sino ante un verdadero cambio de época, como señalaron tempranamente los teólogos de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR)<sup>27</sup>.

Todo el sistema vigente hasta hoy está bajo cuestionamiento. Se escuchan gritos, de bocas dispares y no fácilmente armonizables entre sí, que anuncian el nacimiento de otra época. Este proceso de cambio epocal no irrumpe de forma clara y distinta, pues la competencia entre distintas visiones de mundo que intentan prevalecer en la época emergente genera una sensación de crisis, de confusión, de oscuridad y de desconcierto generalizado.

*“En el peligro de la noche crece lo que nos salva”.*

Se va volviendo un lugar común afirmar que este cambio paradigmático exige no sólo una actitud de simple renovación, sino un proceso más profundo y radical. Algunos, en la búsqueda de un término adecuado, hablaron de refundación, de nuevo comienzo a partir de los fundamentos o, mejor aún, del Fundamento, de revitalización. Sea cual sea el término que mejor convenga en el futuro, lo cierto es que desde la perspectiva creyente se ha comenzado a percibir que vivimos dentro de una gran noche oscura colectiva y, justo allí, dentro de ella, se escucha la invitación a un replanteamiento global del sentido de nuestra existencia y de nuestras prácticas; se siente la necesidad de una verdadera conversión (Kehre) en nuestra vivencia de la fe y de la reflexión teológica a tono con los desafíos inéditos de nuestro tiempo. Dice el poeta Ernesto Cardenal en su *Cántico cósmico*, como quien se siente urgido a asomarnos de nuevo al origen: “crece en las tinieblas la pulpa palpitante de la vida”. Hölderlin ya antes había dicho: “en el peligro de la noche crece lo que nos salva”.

Este interés por volver a las fuentes está lejos de ser un desafío exclusivo de la Iglesia y de la teología latinoamericana y caribeña. Joseph Ratzinger se adelantaba al este momento al presentar como voluntad conciliar: el anhelo de volver a cultivar la teología desde la totalidad de las fuentes, en sí mismas, en lugar de mirarlas solamente a través del espejo de la interpretación oficial; a no escuchar solamente la tradición dentro de la Iglesia católica, sino pensar y reconocer críticamente el desarrollo teológico de las demás iglesias y confesiones cristianas; y a escuchar las preguntas del hombre y de la mujer de hoy también en sí mismas y, a partir de ellas, repensar la teología y, sobre todo, escuchar la realidad y aceptar sus lecciones<sup>28</sup>. “Sólo cuando la fe se vive siempre de nuevo -remata el ahora papa emérito- y se realiza de forma viva en la carne y la sangre de cada tiempo, puede proclamarse de nuevo por la fuerza de esa vida y de ese sufrimiento”<sup>29</sup>. Los desafíos comienzan a florecer en escenarios hasta ahora inexplorados. Toca, ciertamente, como

Escuchar la  
realidad y aceptar  
sus lecciones.

a nuestros antecesores, repensar críticamente la fe y hacer, junto a otros y otras, la nueva historia<sup>30</sup>.

La CLAR<sup>31</sup> nos convoca actualmente también a ello, desde la voz de la sapiencia indígena comúnmente minusvalorada: “Al interior, y desde el interior de la vieja época, nace la nueva. Pero para que nazca un nuevo Pacha, tenemos que trabajar al interior del viejo: hacer cosas de ruptura para que se rompa esta época y nazca otra. Esto quiere decir que hay que jalarle al viejo Pacha para que se rompa y jalar al Pacha nuevo para que venga. Si hacemos al revés, haciendo cosas del viejo Pacha, se posterga y demora el advenimiento de uno nuevo”.

## 9. DEL ÉXODO AL EXILIO

Un verso de Jorge Luis Borges parece haber sido escrito para este hoy reflexivo por el que atraviesa la Iglesia, la teología y la Vida Religiosa del continente latinoamericano y caribeño: “Sólo una cosa no hay. Es el olvido”<sup>32</sup>. Y es que existe una coherencia metodológica en el esfuerzo renovado de mirar hacia atrás en la

forma de balances críticos o perspectivas panorámicas: desde el principio la teología latinoamericana que desarrolló vivamente la CLAR quiso “ser un pensamiento crítico de sí misma, de sus propios fundamentos”<sup>33</sup> y, también, dada la naturaleza siempre aproximativa del lenguaje teológico que nos exige una permanente revisión. Tan temprano como en 1975, la teología latinoamericana, en labios del teólogo jesuita uruguayo Juan Luis Segundo, pedía una liberación de la teología, una desideologización permanente de sus conceptos<sup>34</sup>.

Gustavo Gutiérrez, una de las voces más lúcidas y comprometidas del pensamiento teológico latinoamericano, se ha adelantado a declarar, a tono con el contexto reflexivo antes descrito, que: “Más deben interesarnos los sufrimientos y las angustias, las alegrías y las esperanzas de las personas de hoy, así como la situación actual de la tarea evangelizadora de la Iglesia, que el presente y el futuro de una determinada teología” o de un modelo de Vida Religiosa, añadiríamos nosotros. Ahora bien, Joseph

Comblin advierte oportunamente que si bien ha terminado una etapa de la historia “no podemos empeñarnos en prolongarla de modo inconsciente”<sup>35</sup>. Este reto de desapropiación y confianza está ahí palpitante para el discernimiento de la Vida Religiosa.

De hecho, en el camino que privilegia la vida (acto primero) sobre la teología (acto segundo), se ha comenzado a hablar, sin duda, ya no de éxodo, sino de exilio; no tanto para simplificar, sino para ejemplificar el fin de una época y el nacimiento de otra. El buen amigo Víctor Codina lo ha retratado con su acostumbrada sencillez: “Hoy día, no sabemos quién es el faraón, ni sabemos qué Mar Rojo hay que atravesar, ni tenemos tierra de promisión, ni tenemos caudillos que nos guíen. Estamos más bien bajo el paradigma del exilio... Y el exilio fue para Israel un tiempo de purificación, de conversión y de profundización espiritual”<sup>36</sup>.

La deportación a Babilonia ciertamente fue para Israel, además de una dura prueba, una época sumamente creativa, que colocó a todo el pueblo -como puede

**El exilio fue para Israel un tiempo de purificación, de conversión y de profundización espiritual.**

ocurrir hoy- frente a la situación de hallar nuevas formas de definir su identidad. El contraste entre lo antiguo y lo nuevo se convirtió, precisamente, en lo característico de la profecía exílica.

A tono con el cambio de época, con nuestro exilio y noche oscura colectiva, la Iglesia y la teología latinoamericana y caribeña, por tanto también la Vida Religiosa que participa de ellas, se encuentran, en una fase de latencia, que podemos comprender desde tres perspectivas, que requieren una casa de encuentro para forjar la intimidad necesaria:

- a. Como un tiempo de purificación que se arriesga a mirar atrás y asume los errores del pasado con humilde espíritu crítico<sup>37</sup> para abrirse con levedad de espíritu al presente;
- b. Como reconocimiento y saboreo de los núcleos centrales innegociables de la fe<sup>38</sup>, como equipaje esencial para el camino en nuestro presente;

- c. Como escucha atenta y disponibilidad ante lo nuevo de Dios que va irrumpiendo en el presente de nuestra historia (lo femenino, la ecología, el diálogo interreligioso, el pensamiento sistémico, el ciberespacio, el multiculturalismo latinoamericano, etc.).

*“Casa de encuentro,  
comunidad de  
amor, corazón de  
humanidad”.*

De este triple abordaje van saliendo a relucir los aspectos esenciales de esta andadura que siguen siendo válidos, los posibles desvíos y también los retos que ambos plantean a la Vida Religiosa de cara a un presente en crisis. De hecho, las fracturas o crisis históricas son la patria natural de la Vida Religiosa.

El hoy, como vienen ya mostrando muchos religiosos y religiosas del Continente, requiere por lo menos tres horizontes de madurez humana y espiritual que se forjan en la vida religiosa entendida como casa de encuentro, comunidad de amor, corazón de humanidad:

- Libertad y autenticidad para asumir el pasado con mirada de agradecimiento y conversión (memoria);
- Interiorización y fundamentación para anclarnos en lo esencial (mística);
- Creatividad para descubrir lo nuevo de Dios en nuestro presente y reformular desde él nuestro estilo de vida (profecía).

Se trata de un replanteamiento radical de nuestro seguimiento de Cristo en nuestro hoy inédito, que se ha ido revelando como un camino místico-profético de claro talante poético, más que sociológico, que parte de la contemplación activa de Dios en nuestro presente paradójico.

## 10. SALUD EN LOS NUEVOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

No hace mucho descubrí unos versos deslumbrantes del poeta sufí, Rumi, contemporáneo de Francisco de Asís, que pueden servir de norte a los religiosos del Sur: “Pasado y futuro ocultan a Dios de nuestra vista; quémalos con fuego”. Es decir, lo que revela al Oculto es el presente vivo. Cuando abrazamos al presente, el

pasado y el futuro son integrados sanamente y no patológicamente. Sólo el presente tiene la fuerza de concentrar el tiempo. “El pasado y el futuro se dilucidan en él; y la flecha del futuro, lejos de orientarse hacia un mañana indefinido, apuntan hacia ese ‘ahora’ en el que sucede todo y todo se origina. El presente es esa realidad que recapitula el pasado y futuro y les confiere sentido y valor”<sup>39</sup>.

Lo más lejano del horizonte de la esperanza se halla, pues, en direcciones al parecer opuestas, pero que terminan abrazándose en los sótanos de la amargura y de la desesperación: el apego al pasado y la obsesión por el futuro (casi siempre el futuro de nuestro pasado).

La Vida Religiosa intuye que debe pasar ya de la insistencia en las fuentes que deja entrever el apego idolátrico al pasado, pero también de la patológica obsesión por su futuro que esconde una falta de fe en el señorío divino. En ambas direcciones la esperanza se desvanece. Es curioso, que el infierno sea simbólicamente, desde Dante, el horizonte donde no hay cabida para la esperanza: «Pierdan toda esperanza al

“Pasado y futuro  
ocultan a Dios  
de nuestra vista;  
quémalos con  
fuego”.

traspasarme»<sup>40</sup>. Ahí está la clave: no traspasar el horizonte de presente con todos sus hedores y aromas. En la medida en que salgamos en escapada hacia el pasado o el futuro, la Vida Religiosa, y cualquier vida, se instalará dentro de un callejón sin salida, marchitándose progresivamente. Sobrará nostalgia o falso idealismo, pero faltará la perla preciada de la esperanza. Lo más cercano a su dinámica es siempre el fluir del presente asumido con espíritu de discernimiento: *«No recuerden las cosas pasadas, no piensen en lo antiguo. Miren, voy a hacer algo nuevo, ya está brotando ¿no lo notan?»* (Isaías 43).

Ya sea porque el miedo y las seguridades nos hacen mirar hacia atrás (fuera del mundo), ya sea porque el desencanto nos ha detenido en la amargura y hasta en el cinismo (ni en el mundo ni fuera del mundo) o ya sea porque estamos demasiado cerca de la realidad sin la debida distancia y discernimiento (en el mundo siendo del mundo)<sup>41</sup>: ¡muchas religiosas y religiosos no lo notan! Y esta ceguera respecto del propio tiempo, en su debida profundidad, va traduciendo en una vida poco sig-

nificativa qué potencia y reproduce el vacío y el desencanto que nos rodea en lugar de ser una alternativa de auténtica esperanza. Una vida temerosa de la novedad del mundo no es propiamente una vida creyente, pues como bien ha recordado Jon Sobrino, asustarse de la novedad es asustarse de Dios.

Al vagar entre estos modos reactivos de relacionarnos con el presente vivo, se tenderá progresivamente a desfigurar los valores y las sensibilidades que pertenecen de suyo a la Vida Religiosa.

### Asustarse de la novedad es asustarse de Dios.

- La espiritualidad en lugar de centrarnos, de convocarnos a lo esencial en el fluir de nuestro compromiso, en lugar de ayudarnos a “cerrar los ojos para ver mejor”, como decía José Martí, puede tornarse progresivamente en ideología alienante y escapista, elitista y farisea, rubricista y acartonada;
- La fraternidad, en lugar de ser hogar de la comunión, de la comunicación y del envío, puede convertirse en refugio de narcisistas: hombres y mujeres encorvados sobre ellos mismos;

- *La formación*, en lugar de cuidar y acompañar para que hombres y mujeres sean libres y verdaderamente disponibles para el Señor que se revela en la historia, puede uniformar y hasta malear a individuos sanos;
- *La autoridad*, en lugar de sostenerse en la capacidad de contagiar la pasión del Reino y cuidar de su centralidad inequívoca en el vaivén de las decisiones, puede caricaturizarse en un rol que se ostenta en sí y para sí;
- *Los consejos evangélicos*, en lugar de expresar la coherencia integral y radical de la entrega, pueden convertirse en barrotes de represión, en trampas de deterioro, en mampara para la doble vida;
- Nuestra misma *misión*, en lugar de anunciar el más subversivo de los mensajes, es decir, que Dios es amor y sólo amor, puede degenerar en penosa improvisación, en culto sin el corazón, en repartición de remedios mági-

cos, en poltrona de ideologías trasnochadas.

La Vida Religiosa del presente se ha de caracterizar por aquella sabiduría que saber estar en el mundo, en este mundo, sin ser del mundo (Juan 17, 11.16), que sabe encarnarse en este mundo sin pertenecer a sus esquemas idolátricos, sino “perteneciendo” únicamente a Dios. Los valores que caracterizan a la Vida Religiosa se verán potenciados, elevados, hallarán su sentido (significado y orientación), y no tristemente caricaturizados, manipulados, distorsionados, empalidecidos y aquietados solo en la medida que entran en conexión con el Dios que se hace presente en la historia viva y en la Palabra. En el contacto con el presente a la luz de la Palabra los distintos aspectos que dan forma a nuestra Vida Religiosa: comienzan a interrelacionarse entre sí, se alimentan mutuamente, danzan con armonía porque es la misma vida la que los une. Cuando los distintos aspectos (oración, vida fraterna, formación, misión...) no tienen necesidad de interrelacionarse,

Encarnarse en  
este mundo  
sin pertenecer  
a esquemas  
idolátricos, sino  
“perteneciendo”  
únicamente a Dios.

cuando se sienten cómodos cada uno en su trinchera, es porque seguramente estamos lejos de la fuerza de la vida en la dinámica del presente. Cuando la vida nos une, entonces notamos -con todo lo que somos- la presencia de lo nuevo de Dios, del Dios siempre nuevo.

Los valores esenciales de la Vida Religiosa se desvirtúan porque falta el Valor que les da estructura y movimiento, que les infunde esperanza. Un Valor no extrínseco, sino presente en la marea de la historia y que, cuando lo descubrimos y lo acogemos, nos envuelve en sus ondas de vida para llevarnos lejos, muy lejos en la misión. Reflejar con alegría la participación en este movimiento de la vida debe ser hoy nuestro primer anuncio, por tímido y provisional que sea.

No son los proyectos comunitarios, ni los modelos acabados de pastoral, sino la cercanía a la realidad, a la luz de la Palabra leída en comunidad, lo que nos abre la vereda no sólo del qué, sino del cómo, del cuándo y del por qué de

la vida y de la misión en clave de esperanza y nos aleja de la vida pseudo-misión predeterminada y predecible, monótona y repetitiva, miedosa y demonizadora o superficialmente cacareante y llamativa. Y, como hemos ya insinuado, cuando decimos misión, se ven implicadas todas las dimensiones de nuestra vida.

*Cuando decimos  
misión, se ven  
implicadas todas  
las dimensiones de  
nuestra vida.*

San Francisco de Asís -en tantos asuntos más actual que nosotros sus seguidores- invitaba incluso a brindar festivamente: “Salud en los nuevos signos del cielo y de la tierra, que son grandes y muy excelentes ante Dios y que por muchos religiosos y otros hombres son considerados insignificantes”<sup>42</sup>.

Para brindar hay que dejar atrás las seguridades y los grandes empeños de nuestro activismo estéril para hacernos partícipes de la fiesta de la vida cotidiana con sus luces y sombras, como boda en la que seguramente faltará el vino, pero en la que se halla presente el Señor y la ternura avizora de la madre. Para brindar hay que colgar el vestido de la tristeza y del cinismo repujado y dejarse



sorprender por el infinito misterio del otro, sin olvidar que nunca dejará de ser contradictorio. Para brindar hay que frenar la prisa que emborracha tontamente para educarnos en un sorbo pausado que alegre el corazón y nos permita sobrellevar incluso el dolor con dignidad. Para distinguir el buen vino de los sustitutos genéricos o perniciosos necesitamos tiempo y espacio prolongados para ganar en el cúmulo de experiencias que precede a toda sabiduría. Y no hemos dicho lo más exquisito del brindis: en el choque de las copas uno encuentra y es encontrado. Las miradas se abrazan, se abrasan. El tintineo de las copas en la vida de san Francisco, y de tantos místicos, es la síntesis lograda de cielo y tierra, de immanencia y trascendencia, de fe e historia, es decir, resuena lo “propiamente” cristiano.

El papa Juan Pablo II, en *Vita Consecrata* (37<sup>a</sup>), invitaba específicamente a las religiosas y religiosos a «reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de sus fundadoras y fundadores como respuesta a los *signos*

*de los tiempos* que surgen en el mundo de hoy» y a no limitarnos a leer los signos, sino a contribuir a «elaborar y llevar a cabo nuevos proyectos de evangelización para las situaciones actuales».

Es hora de repensar nuestra identidad y misión desde el reconocimiento de que quien no lee los signos de los tiempos corre el peligro de instalarse, de repetirse, de anular los sueños más pro-

fundos, de perder poco a poco la alegría contagiosa de la fe. Estamos tan ocupados en llorar la pérdida o en la búsqueda desesperada de vocaciones, en mantener o cerrar casas desde análisis fríamente prácticos, entre tantos otros afanes, que se nos

escapa la fuente de la esperanza: el presente donde Dios quiere hacerse el encontrado.

De hecho muchas religiosas y religiosos descubren su presencia en la riqueza multicultural amenazada por nuestra uniformidad ilustrada; en el anuncio de la resurrección que llega en voz de

Muchas/os  
religiosas/os  
descubren su  
presencia en la  
riqueza multicultural  
amenazada por  
nuestra uniformidad  
ilustrada.

las mujeres todavía impresionantemente acalladas; en la belleza de la creación que insistimos en mancillar; en el protagonismo de los laicos que seguimos tratando como cristianos de segunda categoría; en el despertar de todos los sentidos que miramos aún con sospecha dualista; en la manifestación plural de la experiencia religiosa frente a la adoración de tantos ídolos dogmáticos...

## 11. EDUCAR LOS SENTIDOS: LOS AROMAS DE BETANIA

“Dios -decía Teilhard de Chardin<sup>43</sup>- se halla tan extendido y es tan tangible como unapresencia que nos bañara... El nos envuelve, como el propio mundo. ¿Qué les falta, pues, para que puedan abrazarlo? Sólo una cosa: verlo”. Teilhard proponía, con una urgencia que se ha tornado en imperativo, una “educación de los ojos”, para que seamos capaces de ver a Dios por todas partes: “en lo más secreto, en lo más consistente, en lo más definitivo del mundo”<sup>44</sup>.

En el énfasis místico de la Vida Religiosa latinoamericana siento la invitación de comenzar a ver, no

solo desde la sociología estadística, sino de un modo mucho más integral, como cuando de niños el mundo se abría por primera vez a nuestra admiración sin las restricciones que imponen las ideologías conservadoras o liberadoras.

La filósofa María Zambrano, tan ligada a las islas del Caribe, desnuda los distintos niveles del ver que necesitamos desarrollar: “No toda mirada es capaz de engendrar visiones. Algunas miradas nada ven de puro inmersas en lo inmediato; otras desprendiéndose un poco más, se enredan en espejismos; otras, llegan hasta figurarse personajes, criaturas. Pero hay una mirada genial de quien, habiendo llegado hasta un lugar privilegiado, habiendo un centro, *mira desde él creadoramente*”<sup>45</sup>.

Esta es precisamente la mirada que deseamos alcanzar, una mirada que es capaz de ver a Dios en la realidad crucificada y, lejos de resignarse ante ella, apuesta y ayuda a crear un mundo nuevo. Sin casarse con la realidad, pero tampoco huyendo de ella, ve más hondo y, desde ella, se autodes-

*Algunas miradas  
nada ven de puro  
inmersas en lo  
inmediato...*

ubre creado y co-creador, engendradora de visiones transformadoras.

El poeta mexicano Octavio Paz narra con belleza ese momento de la visión más allá del mero ver: “Todos los días cruzamos la misma calle o el mismo jardín; todas las tardes nuestros ojos tropiezan con el mismo muro rojizo, hecho de ladrillo y tiempo urbano. De pronto, un día cualquiera, la calle da a otro mundo, el jardín acababa de nacer, el muro fatigado se cubre de signos”<sup>46</sup>. Job revela desde la visión el descubrimiento del máximo bien: “Yo no te conocía más que de oídas, pero ahora mis ojos te han visto” (Job 42, 5).

Ernst Bloch, que tanto empeño filosófico brindó al tema de la esperanza, ofrece una clave iluminadora que destaca también la cercanía de la realidad, pero amparándose en el auxilio del oído<sup>47</sup>: “Hay que escuchar con sentido casi musical el movimiento de la realidad y preguntar en qué dirección hay que tocar la melodía?”. Está claro, que esta apertura de los distintos sentidos aspira a niveles de pro-

fundidad que termina reuniéndolos. Rûmî, diestro en la interpenetración mística de los sentidos afirmaba que “cuando el oído es penetrante se convierte en ojo; si no la Palabra de Dios se queda enmarañada en el oído sin llegar al corazón”<sup>48</sup>.

Necesitamos no sólo de la visión, no solo una mística de los ojos abiertos, sino de todos los sentidos para captar su presencia benevolente. “Dios es como el sol irradiante -nos dice bellamente Torres Queiruga- que está presionando en todas partes el espíritu de la humanidad, para hacerse percibir: es la palabra viva que está llamando continuamente a la sensibilidad profunda de todo hombre para hacerse sentir. Allí donde una rendija se abre a la luz, allí donde un corazón se percata oscuramente de su voz, Dios irrumpe con la impaciencia del amor e inaugura un diálogo que, aprovechando esa apertura, se va ampliando y profundizando”<sup>49</sup>.

Para evangelizar hay que comenzar por desatar los sentidos,

*Es la palabra viva  
que está llamando  
continuamente  
a la sensibilidad  
profunda de todo  
hombre para  
hacerse sentir.*

porque no se trata de una *epifanía* mágica y repentina, sino de la *diafanía* del Dios siempre actuante que se mantiene a la espera del sí de nuestros sentidos y de nuestra libertad para comunicarse y llevarnos a lugares insospechados en nuestra vida y misión.

El religioso o religiosa está llamado a ser un sabio o sabia (*sapere*): no porque sabe mucho de Dios, sino porque ha gustado de Él con todos los sentidos, con todo el corazón, con todo el ser y no guarda para sí el secreto.

Por lo visto, lo que le urge actualmente a la Vida Religiosa del Continente no es simplemente una ética de la liberación, que ya tiene bien introyectada, sino una estética, una poética de la existencia, una mística de los sentidos abiertos para contemplar la realidad a la luz de la palabra y emprender, desde esta intimidad amorosa, un camino siempre nuevo.

La poeta María Wine<sup>50</sup> como tantas Martas y Marías, nos ha sobresaltado asegurando la existencia de un lugar marcado inevitablemente por la terca esperanza:

El religioso o  
religiosa está  
llamado a ser un  
sabio o sabia

*En algún lugar  
tiene que haber un rayo de luz  
que disipe las tinieblas del futuro  
una esperanza que no se deje matar  
por el desencanto  
y una fe que no pierda  
inmediatamente la fe en sí misma.*

*En algún lugar  
tiene que haber un niño inocente  
al que los demonios no han  
conquistado aún  
un frescor de vida que no espi-  
re putrefacción  
y una felicidad que  
no se base  
en las desgracias  
de los demás.*

*En algún lugar  
tiene que haber un  
despertador  
de la sensatez que  
avise el peligro  
de los juegos autoaniquiladores,  
una gravedad que se atreva  
a tomarse en serio  
y una bondad cuya raíz no sea  
simplemente maldad frenada.*

*En algún lugar  
tiene que haber una belleza  
que siga siendo belleza  
una conciencia pura  
que no oculte un crimen apartado  
tiene que haber un amor a la vida*

*que no hable con lengua equívoca  
y una libertad que no se base  
en la opresión de los demás.*

Quiero creer en las posibilidades de ese lugar dentro de la Vida Consagrada. Quiero creer que las religiosas y religiosos del Norte, del Sur, del Este y del Oeste podemos ser uno de esos lugares vitales donde se cultiva el elixir de la esperanza. Quiero creer que podemos “ser signos humildes y sencillos de la estrella que aún titila en medio de la noche de los pueblos, atrayendo a todos hacia la centralidad de la vida”.

La CLAR<sup>51</sup>, dejándose educar por el tiempo presente, seducida e iluminada por la Palabra, nos regala hoy un ícono para realizar un itinerario común para esta esperanza que busca ser anclada en la práctica: la comunidad de Betania (Juan 11, 1 - 12, 11). Un sendero que pretende actualizar nuestra vocación de mendicantes y comunicadores de sentido, más aún en un contexto signado por el desencanto: “Betania es el hedor de la injusticia y de la opresión, de tantas esperanzas sepultadas; hedor que nos debe resultar intolerable e inaceptable. Betania es también el perfume que llega de las manos de tantas mujeres y

hombres anticipando el verdadero final de la historia: la victoria de la justicia y el bien, el reino absoluto de la vida. Betania nos invita a ser casa abierta, perfume derramado, fiesta anticipada... Ícono de los paisajes inéditos, inexplorados que le aguardan a la Vida Religiosa del Continente”.

## Notas:

- <sup>1</sup> Cf. J. O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, Ed. DEI, San José 1992.
- <sup>2</sup> S. Galilea, “Ejemplo de recepción selectiva y creativa del Concilio: América Latina en las Conferencias de Medellín y Puebla”, en G. Alberigo/J.-P., Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, 90. .
- <sup>3</sup> G. Gutiérrez, “Significado y alcance de Medellín”, en AA.VV., *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres*, Ed. CEP, Lima 1990, 26.
- <sup>4</sup> J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Ed. Herder, Barcelona 1985, 468-469.
- <sup>5</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Ed. Sígueme, Salamanca 1971, 175-176.
- <sup>6</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, op. cit., 222. Lo retoma en, *La verdad os hará libres*, Ed. Sígueme, Salamanca 1990, 46-47, 173-176 (ver nota 72).
- <sup>7</sup> H.J. Pottmeyer, “Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio”, en G. Alberigo/J.-P., Jossua, *La recepción del Vaticano II*, op. cit., 66.

- <sup>8</sup> W. Kasper, “Utopía y esperanza cristiana”, en *Selecciones de teología* 38 (1971) 229.
- <sup>9</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, op. cit., 72.
- <sup>10</sup> Método ratificado en *Aparecida* (19).
- <sup>11</sup> Cf. G. Gutiérrez, “Teología y ciencias sociales”, en *Páginas* 63-64 (1984) 4-15.
- <sup>12</sup> Cf. *Medellín* II, 16
- <sup>13</sup> R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974, 46.
- <sup>14</sup> Cf. R. Huning, *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de la lectura bíblica*, Ed. Verbo Divino, Estella 2005.
- <sup>15</sup> Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., 176-177.
- <sup>16</sup> P. Freire, “Educación, liberación e iglesia”, en P. Freire/H. Assmann, et alii, *Teología negra, teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974, 14.
- <sup>17</sup> H. Vaz, “Igreja-reflexo vs Igreja-fon-te”, en *Cadernos Brasileiros* 46 (1968) 17- 22.
- <sup>18</sup> Cf. *Acta Apostolica Sedes* 54 (1962) 693.
- <sup>19</sup> En cuanto al Éxodo como paradigma, cf. J. S. Croatto, *Exodo. Uma hermenêutica da liberdade*, Ed. Paulinas, São Paulo 1983; C. Bravo, “Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús”, en J. Comblin/J.I. González Faus/J. Sobrino (eds.), *Cambio y pensamiento cristiano en América Latina*, op. cit., 79-100; J. Pixley, *Éxodo: Una lectura evangélica y popular*, Ed. CUPSA, México 1983, 8: “El Éxodo es el relato básico del Antiguo Testamento, porque la liberación que en ella se narra es el hecho fundamental del pueblo de Dios que será el sujeto de todos los libros de la Biblia”.
- <sup>20</sup> Juan Pablo II, “Carta a los obispos brasileños (9 de abril de 1986)”, en *Vida nueva* 1528 (1986) 33-37; Id., “Mensaje a la Conferencia Episcopal de Brasil”, en *L’Osservatore Romano*, 27 abril de 1986, 11.
- <sup>21</sup> Cf. R. Mate, *Tratado de la injusticia*, Ed. Anthropos, Barcelona 2011.
- <sup>22</sup> J.F. Lyotard nos dice: “Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos”, en *La condición post-moderna*, op.cit., 10.
- <sup>23</sup> G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982; J. Sobrino, “¿Qué queda de la teología de la liberación?”, en *Éxodo* 38 (1997) 48-53; J.M. Castillo, *Los pobres y la teología: ¿qué queda de la teología de la liberación?*, Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao 1998.
- <sup>24</sup> E. Cardenal, *La revolución perdida. Memorias III*, Ed. Trotta, Madrid 2004.
- <sup>25</sup> Cf. T. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. FCE, México 1986.
- <sup>26</sup> H. Foster (ed.), *La postmodernidad*, Ed. Kairós, México 1988.
- <sup>27</sup> Seminario Teológico de la CLAR: *Pensar la fe como religiosos (as) hoy*, febrero de 1997, Bogotá, Colombia.
- <sup>28</sup> Cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios*, Ed. Herder, Barcelona 1972, 319-320.
- <sup>29</sup> Ibid., 320.
- <sup>30</sup> Cf. J. Comblin, *Cristianos rumbo al siglo XXI*, Ed. San Pablo, Madrid 1996, 6.; H. Küng, *Grandes pensadores cristianos. Una pequeña introducción a la teología*, Ed. Trotta, Madrid 1995, 212.

- <sup>31</sup> Mensaje de la XVIII Asamblea General de la CLAR, Quito, Ecuador, 22 de junio de 2012.
- <sup>32</sup> J. L. Borges, "Everness", en *Obra poética 1923-1964*, Ed. Emecé, Buenos Aires 1964, 251.
- <sup>33</sup> G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, op. cit., 67.
- <sup>34</sup> J.L. Segundo, *Liberación de la teología*, Ed. Lohlé, Buenos Aires 1975.
- <sup>35</sup> G. Gutiérrez, "Una teología de la liberación en el contexto del Tercer Milenio", en AA.VV., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Ed. CELAM, Bogotá 1996, 108. C. Boff comprende hoy a la teología latinoamericana "como un «dispositivo» particular dentro del *organon* total de la teología". Cf. "Cómo veo yo a la teología latinoamericana 30 años después", en L.C. Susín, *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Ed. Sal Terrae, Santander 2001, 85.
- <sup>36</sup> V. Codina, "La evolución en la teología de la liberación", en *Inculturación* 2 (2000) 9-10.
- <sup>37</sup> H. Assmann arriesga a preguntar si la teología de la liberación es o no una teología saludable, para contesta que "algunos de sus remanentes adoptaron una forma enfermiza". Cf. "Por una teología humanamente saludable. Fragmentos de memoria personal", en L.C. Susín, *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, op. cit., 108-122.
- <sup>38</sup> A. González, "La vigencia del «método teológico» de la teología de la liberación", en *Sal Terrae* (octubre 1995) 667-675.
- <sup>39</sup> H. Boulad, *El hombre y el misterio del tiempo*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000, 30.
- <sup>40</sup> *Divina comedia*, Inferno 3, 9: "lasciate ogni speranza, voi ch'entrate".
- <sup>41</sup> "Si ustedes fueran del mundo, el mundo los amaría como cosa suya": Juan 15, 19.
- <sup>42</sup> I *Carta a los Custodios* 1
- <sup>43</sup> T. Chardin, *El medio divino*, op. cit., 28-29.
- <sup>44</sup> Ibid.
- <sup>45</sup> M. Zambrano, *La España de Galdós* (dibujos de Ramón Gaya), Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona: 1982.
- <sup>46</sup> O. Paz, *El arco y la lira*, Ed. FCE, México 1986, 133.
- <sup>47</sup> E. Bloch et alii, *El futuro de la esperanza*, Salamanca, 1973, 71.
- <sup>48</sup> Rûmî, *El canto del sol*, Ed. Los pequeños libros de la Sabiduría, Barcelona 1998, 106.
- <sup>49</sup> A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, 462.
- <sup>50</sup> AA.VV., *Suecia en poemas. Antología de la poesía sueca*, Mayagüez 1985, 120-121.
- <sup>51</sup> Del Mensaje de la XVIII Asamblea General de la CLAR, Quito, Ecuador, 22 de junio de 2012.