Antonianum XC (2015) 343-384

TRAS LA HUELLA DE LA VIDA RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE MEMORIA, BALANCE Y PROSPECTIVA[1]

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 que la Iglesia comienza a descubrirse y a realizarse como Iglesia universal[2]. 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.

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 pa-

---

[1] Este texto tiene su origen en una conferencia dictada para la 79 Asamblea General de la Unión de Superiores Generales (USG), 24 de mayo de 2012, Roma, Italia.

[2] Cf. K. Rahner, *Concern for the Church*, Crossroad, New York 1981, 77-78.

norama eclesial y teológico. El pos-concilio 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[3]. 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[4].

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"[5]. 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"[6].

---

[3] Cf. J.O. Beozzo (ed.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II,* DEI, San José 1992.

[4] Cf. A. Grillmeier, "Konzil und Rezeption", en *Theologie und Philosophie* 45 (1970) 321-352; L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre*, Sal Terrae, Santander 1986, 27ss; G. Alberigo – J.P. Jossua, *La recepción del Vaticano II*, Cristiandad, Madrid 1987.

[5] E.F. Pironio, *En el espíritu de Medellín*, Patria Grande, Buenos Aires 1976, 45.

[6] 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*, Cristiandad, Madrid 1987, 90. Añade: "Podría no ser exacto pero muchos piensan que el impacto de Medellín fue mayor que el del Concilio, y que el Concilio pasó a América Latina a través de Medellín, con su potencial creativo y movilizador, pero también con su selectividad" (p. 89). También J. Comblin, "El tema de la liberación en el pensamiento cristiano latinoamericano", en Aa.Vv., *Panorama de la teología latinoamericana*, v. I, Sígueme, Salamanca 1975, 229: "Para los católicos, el concilio fue un evento de gran importancia. La atmósfera de libertad que creó y su invitación a la reflexión crítica, estimularon iniciativas, despertando el espíritu de búsqueda e invitando a asumir los riesgos consecuentes. Sin embargo, para América la-

La vida religiosa de nuestro continente se transformó y dejó su huella indeleble al interior de este magnífico esfuerzo, sobre todo mediante el acompañamiento solícitamente profético de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), fundada en 1959, que agrupa actualmente a unos 150 mil religiosos y religiosas del Continente. La CLAR formó en 1974 un equipo teológico asesor de carácter intercongregacional, internacional, en la diversidad cultural, generacional y de género, que ha acompañado a los religiosos y religiosas en su andadura espiritual hasta el día de hoy. Este es uno de los secretos mejor guardados de la CLAR.

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[7].

---

tina, el verdadero concilio fue la conferencia episcopal de Medellín en 1968. La Europa atlántica expresó sus aspiraciones en el Vaticano II, América latina lo hizo en Medellín". G. Gutiérrez aclara, sin embargo, con buen tino que: "Lo que se expresa y a la vez se programa en Medellín no se explica sin el hecho conciliar (...). No se trata, sin embargo, de una simple y mecánica aplicación del Vaticano II, sino de un lazo profundo y maduro, que intenta ser fiel al Señor de la historia y a una Iglesia que empieza a hacerse efectivamente universal". Cf. "La recepción del Vaticano II en Latinoamérica. El lugar teológico «La Iglesia y los pobres", en G. Alberigo – J.-P., Jossua, *La recepción del Vaticano II*, 237.

[7] Para la situación económica durante la época de Medellín, cf. R. Ames Cobián, "Factores económicos y fuerzas políticas en el proceso de liberación" y G. Arroyo, "Pensamiento latinoamericano sobre subdesarrollo y dependencia externa", en Aa.Vv., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1973, 33-63.305-321, respectivamente. Para una visión relativamente actualizada, cf. la obra

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 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 sólo 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"[8].

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"[9].

El teólogo peruano Gustavo Gutiérrez[10], 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 desa-

---

de L.A. Gómez de Souza*, La utopía surgiendo entre nosotros,* Centro Nueva Terra, Buenos Aires 2004.

[8] G. Gutiérrez, "Significado y alcance de Medellín", en Aa.Vv., *Irrupción y caminar de la iglesia de los pobres,* CEP, Lima 1990, 26.

[9] J. Ratzinger, *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Herder, Barcelona 1985, 468-469.

[10] "Pocos son los creadores de una ruptura epistemológica (...). En el campo de la filosofía occidental moderna fueron creadores Descartes, Kant, Hegel, Marx, Heidegger entre otros. En teología destacaron Tomás de Aquino, Lutero, Bultmann, Rahner, entre otros. Gustavo Gutiérrez abrió un camino nuevo y prometedor para el pensamiento teológico, descubrió una nueva manera de hacer teología": L. Boff, "La originalidad de la teología de la liberación", en Aa.Vv., *Teología y liberación. Perspectivas y desafíos. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, CEP, Lima 1989, 127; J. Costadoat, "Gustavo Gutiérrez: un teólogo latinoamericano de la liberación", en Aa. Vv., *Grandes teólogos del siglo XX*, San Pablo, Santiago de Chile 1996, 151-171.

rrollados 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"[11].

Leonardo Boff, en aquel entonces teólogo latinoamericano vinculado a nuestra Orden de Hermanos Menores, añadía otro elemento importante de diferenciación que será asumido en el magisterio oficial del papa Juan Pablo II: "El Vaticano II, al hablar de historia de la salvación, se refiere también a la historia de perdición y al pecado del mundo. En América Latina se ha especificado este pecado del mundo como pecado social y estructural: sistemas, estructuras, y hábitos que producen, como efecto, actitudes, prácticas y consecuencias que contradicen la voluntad de Dios y ofenden al hermano"[12].

Así es como, aún a riesgo de sonar conservador y premoderno en ambientes autoproclamados liberales, Gustavo Gutiérrez, dominico ahora, y terciario franciscano desde los quince años, confesaba: "Esta-

---

[11] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas,* Ed. Sígueme, Salamanca 1971*,* 175-176. Es el texto fundacional de la teología de la liberación latinoamericana. Surge de una conferencia pronunciada en el encuentro nacional ONIS, de julio de 1968, en Chimbote, Perú, Servicio de Documentación del MIEC, Montevideo 1969. Otras obras surgidas al mismo tiempo: R. Alves*, Religión: opio o instrumento de liberación*, Tierra Nueva, Montevideo 1970 y H. Assmann, *Teología de la liberación*, Servicio de Documentación del MIEC, Montevideo 1970.

[12] L. Boff, *Teología desde el lugar del pobre, op. cit,* 32. Surge originalmente en Medellín. El papa Juan Pablo II adoptará la categoría "pecado estructural", el 30 de enero de 1979, como antesala del documento de *Puebla* y así inicia un proceso que terminará en una confirmación oficial de esta categoría por parte del magisterio pontificio. Cf. *Puebla* 28, 70, 73, 281, 328, 330, 452, 487, 517, passim; *Reconciliatio et paenitentia* 16, *Sollicitudo rei socialis* 36, 37, 39; *Centesimus annus* 38; *Santo Domingo* 243; *Catecismo de la Iglesia Católica* 408, 1869. Cf. A.D. Carrero, *El pecado estructural en los documentos de Medellín*, Vitoria 1994.

mos lejos acá... del optimismo ingenuo que no da al pecado el lugar que le corresponde en la trama histórica de la humanidad"[13].

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"[14].

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 sólo personal, sino también social. Sin embargo, la vida religiosa tampoco buscó situarse a contracorriente 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, aquélla 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 mantienen como norte del ser y del estar la vida religiosa.

---

[13] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación, op. cit.,* 222. Lo retoma en, *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca 1990, 46-47, 173-176 (ver nota 72).

[14] 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*, 66.

La iglesia, y de modo particular, la vida religiosa, reconocieron, como supo advertir el Cardenal Walter Kasper que la esperanza cristiana sólo 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"[15].

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"[16]. Hay aquí una equivalencia verdaderamente inédita entre método y espiritualidad de la vida consagrada.

Lejos del antimodernismo reaccionario, 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 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[17]. Se utilizó, por ejemplo, la teoría de la

---

[15] W. Kasper, "Utopía y esperanza cristiana", en *Selecciones de teología* 38 (1971) 229.

[16] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, op. cit., 72.

[17] Método ratificado en *Aparecida*. El extenso número 19 está dedicado a él: "Este método implica contemplar a Dios con los ojos de la fe a través de su Palabra revelada y el contacto vivificante de los sacramentos, a fin de que, en la vida cotidiana, veamos la realidad que nos circunda a la luz de su providencia, la juzguemos según Jesucristo, Camino, Verdad y Vida, y actuemos desde la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo y Sa-

dependencia, que establecía una relación dialéctica, de causalidad entre la riqueza de unos pocos y la pobreza de muchos[18]. Esta relación –siempre tensa– con las ciencias sociales[19], que hoy de 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[20].

---

cramento universal de salvación, en la propagación del reino de Dios, que se siempre en esta tierra y que fructifica plenamente en el cielo... Este método ha colaborado a vivir más intensamente nuestra vocación y misión en la iglesia: ha enriquecido el trabajo teológico pastoral, y en general, ha motivado a asumir nuestras responsabilidades ante situaciones concretas de nuestro continente (...). Nos permite articular de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con sentido crítico; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos misioneros de Jesucristo. La adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de este método".

[18] R. Prebisch, Secretario General de la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe, aseguraba que la economía mundial estaba dividida entre un "centro" industrial – Estados Unidos y Europa Occidental – y una "periferia" productora de materias primas. Los términos de intercambio trabajan en contra de la periferia. Los ricos se hacen más ricos -dialécticamente- a costa de que los pobres sean cada vez más pobres. Consideraba al comercio internacional como una forma de robo y explotación que las naciones industriales y sus corporaciones multinacionales perpetraban sobre los pueblos en vías de desarrollo. "Me he convencido -decía- que las grandes fallas del desarrollo latinoamericano carecen de solución dentro del sistema prevaleciente. Hay que transformarlo. Muy serias son las contradicciones que allí se presentan: prosperidad, y a veces opulencia, en un extremo; persistente pobreza en el otro. Es un sistema excluyente": R. Prebisch, *Capitalismo periférico. Crisis y transformación,* Ed. Siglo XXI, México 1981, 14.

[19] Cf. G. Gutiérrez, "Teología y ciencias sociales", en *Páginas* 63-64 (1984) 4-15 y en Id., *La verdad os hará libres,* 69-101. Existe una discrepancia sobre el lugar que corresponde a las ciencias sociales dentro el quehacer teológico. Gutiérrez cree que sólo en el segundo momento, el hermenéutico, se estaría propiamente en el plano teológico. J.L. Segundo discrepa al interpretar este primer momento también teológicamente. Cf. J.L. Segundo, "Críticas y autocríticas de la teología latinoamericana de la liberación", en J. Comblin – J.I. González Faus – J. Sobrino (eds.), *Cambio y pensamiento cristiano en América Latina,* Ed. Trotta, Madrid 1993, 234.

[20] Cf. *Medellín* II, 16: "Si el cristiano cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de

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"[21].

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 incluso al amparo de estos enfoques, como forma de seguimiento de Jesucristo. No es extraño que resonaran aquellas palabras de Francisco de Asís al Cardenal Hugolino remiten a la priorización fundamental del Evangelio: "Hermanos míos, hermanos míos, Dios me llamó a caminar por la vía de la simplicidad. No quiero que me mencionen regla alguna, ni la de san Agustín, ni la de san Bernardo, ni la de san Benito. El Señor me dijo que quería hacer de mí un nuevo loco en el mundo, y el Señor no quiso llevarnos por otra sabiduría que ésta" (LP 18). La vida religiosa se concentró, como nunca antes, en una invocación a la palabra, que no desvincula de la realidad del

---

injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, "poblaciones enteras faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política" (*PP 30)*, violándose así derechos fundamentales. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras. No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina "la tentación de la violencia". No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos".

[21] R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina,* Sígueme, Salamanca 1974, 46. L. Boff reconocía que "la opresión es un hecho tan patente que no necesita un nivel de análisis para ser identificada", pero resulta significativa la mediación socio-analítica "para conocer, a nivel más estructural, sus mecanismos y sus causas". Cf. "Lectura del documento de Puebla desde América Latina oprimida", en O. González de Cardedal – J.L. Ruiz de la Peña, *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*, Sígueme, Salamanca 1981, 50.

mundo, mas bien la ilumina y la transforma. El poeta ecuatoriano Jorge Carrera Andrade ofrece el sentido: "Exacta medida del mundo: Palabra".

La lectura orante, como es sabido, se compone de pasos diversos, según sea el autor que lo proponga desde el cartujo Guigo hasta el carmelita Carlos Mesters[22], pero se suele coincidir en tres aspectos: el principio de la realidad 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 redescubiertas.

Este singular camino espiritual permitió – digámoslo kantianamente – que la iglesia y la vida religiosa latinoamericana y caribeña superaran su "minoría de edad" y asumieran "su propio destino"[23]. Una iglesia alcanza su mayoría de edad – pensaba el afamado 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"[24]. Cuando deja de ser – como postulaba el filósofo Henrique Vaz – reflejo para ser fuente[25]. 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"[26].

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 del paradigma monástico, de la itinerancia y el

---

[22] Cf. R. Huning, *Aprendiendo de Carlos Mesters: hacia una teoría de la lectura bíblica,* Ed. Verbo Divino, Estella 2005.

[23] Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*. *Perspectivas,* 176-177. Nos parece interesante utilizar en este contexto la expresión "minoría de edad", tal y como hiciera en su momento Gutiérrez, porque nos remite de entrada al proyecto moderno aunque desde la perspectiva del reverso. Kant afirmaba en su pequeño escrito *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*: "Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit". Cfr. I. Kant, *Ausgewählte kleine Schriften*, Ed. Felix Meiner, Hamburg 1965, 1.

[24] P. Freire, "Educación, liberación e iglesia", en P. Freire – H. Assmann, et alii, *Teología negra, teología de la liberación,* Ed. Sígueme, Salamanca 1974, 14.

[25] H. Vaz, "Igreja-reflexo vs Igreja-fonte", en *Cadernos Brasileiros* 46 (1968) 17-22.

[26] Cf. *Acta Apostolica Sedis* 54 (1962) 693.

moderno–apostólico, entre otros, se abría 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. Aspectos que no han 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 muchos religiosos y religiosas 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[27]: 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

---

[27] Para un elenco de temas y autores bastante representativo cf. Aa.Vv., *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973; R. Gibellini, *La nueva frontera de la teología de la liberación en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca 1977; I. Ellacuría – J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación,* 2 vols., Ed. Trotta, Madrid 1990; J. Comblin – J.I. González Faus – J. Sobrino (ed.), *Cambio y pensamiento cristiano en América Latina.*

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 sincronía digna de considerarse más atentamente que ya en 1964, en pleno Concilio, Ernesto Cardenal publicaba su paradigmático poemario de relectura bíblica desde la problemática socio-política, *Salmos*[28]; 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*[29]; 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,

---

[28] Cf. Aa.Vv., *Ernesto Cardenal. Poeta de la liberación latinoamericana,* Ed. Federico García Cambeiro, Buenos Aires 1975; E. Cardenal, *Gethsemani Ky*, Revista de Poesía Universal, Suplemento de Ecuador 900', México 1960; *Hora 0***,** Revista Mexicana de Literatura, México 1960; *Epigramas*, Ed. UNAM, México 1961; *Salmos*, Universidad de Antioquía, Medellín 1964 (La versión definitiva aprobaba por el autor fue publicada en Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969); *Oración por Marilyn Monroe y otros poemas*, Ed. La Tertulia, Medellín 1965; *El estrecho dudoso*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid 1966; *Mayapán*, Ed. Alemania, Managua 1968; *Homenaje a los indios americanos*, Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, Managua 1969; *Vida en el Amor (meditaciones)*, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires 1970.

[29] Para la relación entre la teología latinoamericana y la literatura de la época, cf. J.L. Gómez-Martínez, *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Ed. Milenio, Madrid 1996; G. Gutiérrez, *Entre calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas,* Ed. CEP, Lima 1990; W. Lustig, *Christliche Symbolik und Christentum im spanischamerikanischen Roman des 20. Jahrhunderts,* Ed. Peter Lang, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris 1989; P. Trigo, *La institución eclesiástica en la nueva novela latinoamericana*, Ed. ITER – Universidad Católica Andrés Bello – Compañía de Jesús, Caracas 2002; L. Rivera Pagán, *Mito exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*, Ed. Publicaciones Puertorriqueñas, Río Piedras 1996. En cuanto a la música, J.J. Guerrero, *La canción protesta latinoamericana y la teología de la Liberación. Estudio de género y análisis de vínculo socio político y religioso, años 1968-2000*", Colección Premio Internacional de Ensayo Mariano Picón Salas, Caracas 2005. Un disco etnolitúrgico emblemático es la *Missa dos Quilombos*, de Milton Nascimento, Pedro Casaldáliga y Pedro Tierra, EMI-Odeon, Rio de Janeiro 1980.

en *Mûr à crever*[30]. Es sintomático que, sin ponerse de acuerdo entre sí, en 1969 Leopoldo Zea presentara *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*[31], proyecto iniciático 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*[32], que desmontaba la falacia desarrollista. Igualmente significativo es que en 1970 Paulo Freire diseñara su *Pedagogía del oprimido*[33] y Eduardo Galeano hiciera lo propio en *Las venas abiertas de América Latina*[34]. 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*[35], 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*[36],

---

[30] Editorial Presses-port-au-princiennes, Port-au-Prince 1968. (En español: *A punto de reventar,* Ambos Editores, Isla Negra, Chile 2008). Frankétienne publicó la primera novela escrita enteramente en creole, *Désafi*, Woman Kreyol, Port-au-Prince 1975.

[31] Siglo XXI Editores, México 1969. Igualmente significativos son los aportes de E. Dussel dentro de la filosofía de la liberación; una síntesis reciente de su pensamiento la hallamos en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Ed. Trotta, Madrid 1998.

[32] Siglo XXI Editores, México 1969.

[33] Siglo XXI Editores, México 1970. Sobre Freire y la teología de la liberación, cf. H. Assmann, *Paulo Freire y la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973. El mismo Freire dedica un estudio al tema: "Educación, liberación e iglesia", en P. Freire – H.Assmann – J.H. Cone et alii, *Teología negra. Teología de la liberación,* Ed. Sígueme, Salamanca 1974.

[34] Siglo XXI, México 1970, edición revisada en 1978.

[35] El hondo compromiso social de Miguel Littin se vio reflejado por primera vez en un largometraje de 1968: *El chacal de Nahueltoro*. A principios de la década de los setenta Salvador Allende lo nombró presidente de Chile Films; bajo el gobierno dictatorial de Augusto Pinochet tuvo que refugiarse en México, como tantos perseguidos, para salvarse de las torturas y los vuelos de la muerte del régimen militar.

[36] Influido por las ideas de Paulo Freire, pretende transformar al pueblo, de "espectador" o sujeto pasivo dentro del fenómeno teatral, en sujeto activo, en actor, en transformador de la acción dramática. Surge en Brasil en el contexto del golpe del 64 y bajo la dictadura más violenta del 68. Cf. A. Boal, *Teatro del oprimido*, Ed. Nueva Imagen, México 1980.

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)[37] y, por su relevancia internacional, al artista expresionista ecuatoriano Oswaldo Guyasamín[38].

Como podemos ver, no era, como tantas veces se ha dicho de un modo bastante simplista de una mera acentuación ideológica de corte socialista en la teología y en la vida religiosa[39], 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 incomprensión – no hemos dicho la sana y necesaria crítica – que existió en alrededor de todo este proceso, surge a menudo de no haber sabido leer los signos que visitaron a una época[40]. 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

---

[37] Cf. M.C. Ramírez, *The Body of Color*, Tate Gallery, London 2007.

[38] Cf. J. Lassaigne, *Guayasamín* (con textos de P. Neruda, A. Eliot, C. Sabsay, L. Zea), Ed. Nauba, Barcelona 1981.

[39] Cf. J. Porfirio Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, México 1970 (edición de autor); Id., *Comunismo en la Biblia*, Ed. Siglo XXI, México 1981 (corregida en 3a. ed. de 1988); H. Assmann, "El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista", en Id. *Teología desde la praxis de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca 1973, 171-203; Fr. Betto, *Fidel y la religión. Conversaciones con Frei Betto*, Ed. Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana 1985; S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América latina y el Caribe. Implicaciones de la teología de la liberación para la sociología de la religión,* Ed. Sígueme, Salamanca 1981; E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, Ed. Verbo Divino, Estella 1993.

[40] Para un conocimiento del diálogo crítico necesario que se sostuvo en torno a la teología de la liberación en sus inicios cfr. Aa.Vv., *Liberación: diálogos en el CELAM*, Ed. CELAM, Bogotá 1974 (encuentro celebrado en Bogotá del 19 al 24 de noviembre de 1973). Para una perspectiva similar, pero desde el contexto actual, cf. Aa.Vv., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*, Ed. CELAM, Bogotá 1996 (encuentro celebrado del 23 al 25 de septiembre de 1996).

la llamada a servir libre y gozosamente de cauce a una aventura amorosa. Ser aroma de Cristo (2Cor 2,15).

A poco que se rastree en este mundo intelectual, artístico y pedagógico extra–eclesial hallaremos una presencia aromática espontánea, vigorosa y fecunda de la vida religiosa en él. Este es otra nota particular: la vida religiosa se halla allí donde brotan los signos de vida, también fuera de las estructuras de la iglesia. 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[41].

5. Impacto latinomericanista en la Orden de Hermanos Menores (intermedio)

Este acercamiento directo y causal al mundo de los pobres, a la luz de la Palabra viva de Dios para materializar un compromiso profético de liberación, vinculó estrechamente al Norte y al Sur, no sólo para explicar la trama de la dialéctica de la miseria, sino también el necesario camino de la solidaridad evangélica desde una identificación internacional. La vida religiosa de América Latina y el Caribe halló en cientos de religiosos y religiosas del mundo entero una pasión evangélica común cuyos lazos se extienden hasta aquí hoy.

Nuestra Orden de Hermanos Menores, por citar el ejemplo que conozco mejor, reconoció de inmediato que había una sintonía entre el espíritu franciscano y la nueva conciencia eclesial latinoamericana. Vamos a intentar trazar una ruta.

Fruto del movimiento conciliar y del Capítulo General de la Orden en 1967, se había creado la Unión de Conferencias Latinoamericanas

---

[41] En cuanto al Éxodo como paradigma inicial cf. J.S. Croatto, *Exodo. Uma hermenêutica da liberdade,* Ed. Paulinas, São Paolo 1983 (versión castellana: *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas,* Ed. Mundo Nuevo, Buenos Aires, 1973); C. Bravo, "Del tema del Éxodo al seguimiento de Jesús", en J. Comblin – J.I. González Faus – J. Sobrino (ed.), *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".

Franciscanas (UCLAF). El primer encuentro fue celebrado en Bogotá en 1968, justo la semana anterior al célebre encuentro del CELAM en Medellín. El encuentro estuvo dedicado a las "prospectivas conciliares para los franciscanos de América latina". Tenemos que destacar la participación activa en aquel encuentro del teólogo franciscano, y director de la *Revista Eclesiastica Brasileira* (1953-1971), Fr. Boaventura Kloppenburg, quien había sido un importante perito del Concilio. Su libro *A Eclesiologia do Vaticano II*[42] es, todavía hoy, un libro de referencia imprescindible para conocer de cerca el desarrollo de la teología conciliar.

En 1971, en la misma ciudad de Medellín, la Orden celebró un Capítulo General Extraordinario que dejó dos importantes mensajes, uno relativo a la formación, el otro a la misión, en el que se palpa la huella del documento de Medellín. El Ministro General de entonces, Fr. Constantino Koser, invitaba en su mensaje final a mirar con ojos nuevos a Francisco desde los desafíos de la nueva realidad. Baste un ejemplo elocuente en el que se ve claramente el nuevo tipo de opción: "La profunda pobreza y muchas veces la extrema miseria en que vivían las masas urbanas y campesinas de su tiempo las superó en sí mismo, con la dimensión espiritual de la pobreza evangélica y con el anuncio del mensaje evangélico de que el amor al prójimo incluye la práctica de la justicia y lleva no ya a una simple caridad de la limosna, sino al respeto de los derechos de todos y a la fiel administración de los bienes que son de Dios y que Dios destina al bienestar de todos sus hijos"[43].

A nivel de contenido, seguramente fue más patente la huella latinoamericanista en el Consejo Plenario de la Orden celebrado en 1984 en *Bahía* (Brasil) en el que los frailes, seguramente motivados por los avances teológico–pastorales de Puebla, tomaron posición expresa frente a los desafíos que la pobreza y miseria que vivían – y viven – dos terceras partes de mundo planteaban particularmente a los franciscanos, a los hijos del Poverello. Aquí la reflexión teológica recayó sobre dos franciscanos de impacto universal, comprometidos con el nuevo rostro de la iglesia latinoamericana y caribeña: Cardenal Aloisio Lorscheider y Leonardo Boff. La Orden a nivel universal reconoció que así "como

---

[42] Ed. Vozes, Petrópolis 1971.

[43] "Mensaje del P. General a los hermanos", en *Selecciones de franciscanismo* 1 (1972) 5-8.

han cambiado muchas iglesias locales de América latina, que han hecho una opción preferencial por los pobres", la realidad social imperante y la vuelta a nuestras fuentes franciscanas, no brinda una visión que "cambia forzosamente nuestra postura en el mundo de hoy" (31)[44].

La Orden releía así, no sin tensiones, sus propias fuentes desde el nuevo paradigma[45]. Adquirieron nuevo sentido pasajes fundacionales como el de la I Vida de Celano (22): "Francisco, pequeño pobre y padre de los pobres, quería vivir en todo como un pobre". Fue recordada la gracia de nuestros orígenes, como cuando los hermanos fundaron sus primeras comunidades junto a los leprosorios. La Orden repasó críticamente su historia para reconocer, también en ella, una progresiva y lamentable espiritualización e ideologización de la pobreza. Rememoraron, del mismo modo, la gesta de los primeros misioneros franciscanos que llegaron a nuestras tierras que se dedicaron magistralmente a una evangelización integral, haciéndose indios con los indios, pero sin ocultar nuestra cota de participación en una irradiación del evangelio contradictoriamente asistida por la espada y el afán de oro[46]. Pero la mirada no se agotó en el

---

[44] Citemos íntegramente el número 31 de *Bahía* en el que la Orden concreta la opción por los pobres que espera de los hermanos: a) vivir con los pobres, de tal forma que podamos leer ver la historia y la realidad desde su punto de vista; b) rehusar adquirir o poseer bienes innecesarios para dar un testimonio profético contra el consumismo creciente; c) aprender de los pobres el espíritu de solidaridad y auténtica fraternidad, que para nosotros es frecuentemente difícil en nuestros conventos, muchas veces más amplios de lo necesario y demasiado cómodos; d) conscientizarnos nosotros mismos y al pueblo del injusto sistema de dominación socio-económica, política y cultural que padecen millones de personas en el Tercer Mundo a de países superpotentes y más ricos en el Oriente y el Occidente o de empresas multinacionales y trasnacionales, promoviendo un nuevo orden económico y político que traiga mayor justicia a nuestro mundo; e) adoptar una postura profética frente a todos los regímenes totalitaristas y opresivos; f) llevar el Evangelio a los pobres dondequiera que ellos se estén organizando en busca de una liberación integral a través de organizaciones populares, sindicatos u otros programas de concientización social destinados a elevar al pueblo una situación en la que sus derechos sean reconocidos y comprendidos.

[45] F. Uribe, "La opción por los pobres al estilo franciscano", en *Cuadernos franciscanos* 16 (1983) 63-74.

[46] Cf. M. León Portilla, *Los franciscanos vistos por el hombre Nahuatl. Testimonios indígenas del Siglo XVI,* México 1985; M. Errasti, *América franciscana,* tomo I y II, Ed. CEFEPAL, Santiago de Chile 1986 y 1990; M. Errasti, *El primer convento de América*, Ed. Aránzazu, Oñate 2006; F. Morales, "Evangelización Franciscana en

pasado, hubo también una autocrítica directa sobre la praxis actual y una invitación a la esperanza. La autocrítica puede resumirse así: "¿Hasta qué punto nosotros ya no somos hoy fieles al espíritu de san Francisco porque nos hemos instalados en grandes instituciones, cuyas finalidades no están ciertamente orientadas a los pobres?". Y la esperanza: "La Iglesia de hoy, en América Latina, ha creado las condiciones espirituales y pastorales más favorables que en otras épocas para que el espíritu franciscano pueda vivir su carisma de pobreza como solidaridad e identificación con los pobres"[47].

Podemos decir que, desde el impacto de este resurgir latinoamericano, no existe encuentro, documento o mensaje, aún de ministros generales de tan diverso talante, donde la Orden no se cuestionara evangélicamente sobre su compromiso con los desheredados de este mundo y, todo ello, como parámetro de fidelidad al propio carisma fundacional, es decir, a la vivencia del Evangelio sin glosa[48]. El ejemplo de mayor oficialidad donde podemos verificar esta impronta son nuestras *Constituciones Generales,* renovadas definitivamente en 1985, a la luz de las conclusiones del Concilio Vatican II e, indirectamente, de Medellín y Puebla. Resalta sobre todo el Título II dedicado a "Los modos de la Evangelización". Allí se habla de los pobres como de "nuestros maestros" (92) y se invita a optar por ellos (97) y "a instaurar una sociedad de justicia, de liberación y de paz en Cristo resucitado, y, ponderadas las causas de cada situación, participen en las iniciativas de caridad, de justicia y de solidaridad internacional" (96, 2)[49].

América a cinco siglos de su inicio", en *Acta Capituli Generalis Ordinarii OFM,* Curia General OFM, Roma 1991, 564-588; F. Morales, "Memoria histórica de la evangelización y misión franciscana en América Latina: momentos luminosos y momentos de crisis", en *Nuevo Mundo* 10 (2008) 15-36.

47 L. Boff, "La opción preferente por los pobres reta a los franciscanos", en *Selecciones de franciscanismo* 27 (1980) 315-328; F. Uribe, "Hacia una presencia franciscana en zonas periféricas", en *Cuadernos franciscanos* 16 (1983) 25-32.

48 H. Schalück, *Llenar la tierra con el Evangelio de Cristo*, Roma 1996, 149-156; G. Bini, *Fraternidad en misión en un mundo que cambia*, Roma 2001; J. Rodríguez Carballo, *Con lucidez y audacia*, Roma 2006, 56-71.

49 Cf. *Constituciones Generales. Estatutos Generales. Orden de Hermanos Menores*, Curia General OFM, Roma 2010.

No creo exagerar si digo que el despertar el nuevo paradigma de la vida religiosa latinoamericana ayudó claramente a nuestra Orden a acercarse coherentemente a una de sus notas identitarias más esenciales.

Por otro lado, algún impacto debió sentir la Orden al escuchar al profético Helder Cámara proclamar a San Francisco de Asís como patrono de la opción de los pobres; y el que nombres de obispos franciscanos tan significativos estuvieran tan envueltos en este momento de maduración de la iglesia latinoamericana: Landázuri, Lorscheider, Arns, Hummes y tantísimos otros. Hasta el Premio Nóbel de literatura José Saramago confesaba, desde su escepticismo sobre el lugar de la teología para la liberación, que la teología de la liberación no le parecía necesaria, ni siquiera novedosa, solo era, según él, "una especie de vuelta al franciscanismo primitivo, que sí fue verdaderamente novedoso"[50]. De ahí que en Bahía se escuchara decir que los franciscanos "no necesitamos hacer teología de la liberación. Sólo necesitamos vivir nuestra minoridad, nuestra pobreza evangélica, la simplicidad franciscana"[51].

Este reconocimiento de la influencia inédita de la experiencia de la vida religiosa comprometida con los pobres, tanto en América Latina como en otras esquinas del gran Sur de pobreza y miseria, sobre nuestra Orden, seguramente podría aplicarse a la realidad de otras órdenes y congregaciones religiosas. La vida religiosa comprometida de América latina y el Caribe – que incluye de por sí a muchos que no son latinoamericanos por nacimiento, pero sí en el espíritu y la sangre derramada – sirvió, con sus luces y también con sus sombras, de terapia *shock* a la iglesia y a la vida religiosa universal. Con la opción preferencial por los pobres se producía verdaderamente una "gran revolución copernicana en el seno de la Iglesia", cuyo significado ciertamente "desbordó el contexto eclesial latinoamericano para concernir a la iglesia universal"[52].

---

[50] A.D. Carrero, "La santidad según el ateísmo. Entrevista al Premio Nobel de Literatura José Saramago", en La Revista de *El Nuevo Día*, 4 de octubre de 2009, 4-6.

[51] *Bahía*, Introducción, 7.

[52] L. Boff, "La opción preferencial...", 375.

6. 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)[53], 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[54].

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"[55]. El Papa, con todas sus resistencias

---

[53] Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucciones sobre la teología de la liberación,* Ed. BAC, Madrid 1986. En la primera de estas instrucciones (no. 1) se dice: "El Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación. En los últimos años esta verdad esencial ha sido objeto de reflexión por parte de los teólogos, con una nueva atención rica de promesas (...). La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del evangelio". Una minuciosa crítica a esta primera instrucción la hallamos en J.L. Segundo*, Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ed. Cristiandad, Madrid 1985, e I. Ellacuría, "Estudio teológico-pastoral de la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*", en *Revista latinoamericana de teología* 2 (1984) 145-178.

[54] Cf. J.L. Segundo, "Críticas y autocríticas de la teología latinoamericana de la liberación", en J. Comblin – J.I. González Faus – J. Sobrino (eds.), *Cambio y pensamiento cristiano en América Latina,* 217.

[55] 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: "en la medida en que se esfuerza por encontrar respuestas justas – penetradas de comprensión para con la rica experiencia de la Iglesia en este país, tan eficaces y constructivas cuanto sea posible y al mismo tiempo en armonía y coherencia con las enseñanzas del Evangelio, de la tradición viva y del perenne Magisterio de la Iglesia – , estamos convencidos, tanto vosotros como yo, de

razonables desde su experiencia personal del comunismo, directamente urgió a los obispos latinoamericanos la tarea no solo de cuidar de su pureza, sino de difundirla.

Seguramente es en la encíclica *Solicitudo rei socialis* (1987), posterior a las *Instrucciones*, donde se muestra la mejor 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". Y también: "la aspiración a la liberación de toda forma de esclavitud, relativa al hombre y a la sociedad, es algo noble y válido".

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, queer, ecológica y de las religiones[56]. Perspectivas diversas y dispares en profundidad teológica,

---

que *la teología de la liberación es no sólo oportuna sino útil y necesaria*. Debe continuar una nueva etapa – en estrecha conexión con las anteriores- de esa reflexión iniciada con la Tradición apostólica y continuada con los grandes Padres y Doctores, con el Magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la doctrina social de la Iglesia expresada en documentos que van de la *Rerum Novarum* a la *Laborem Exercens*".

[56] Valga como muestra algunos títulos significativos en los distintos campos mencionados: N. Ateek, *Justice and Only Justice: Towards a Palestinian Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1989*;* J.H. Cone, *A Black Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1990; M.H. Ellis, *Toward a Jewish Theology of Liberation,* Orbis Books, New York 1987*;* A. Pieris, *El rostro asiático de Cristo: Notas para una teología asiática de la liberación,* Ed. Sígueme, Salamanca 1991; E. Vuola, "Option for the Poor and the Exclusion of Women. The Challenges of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology", en J. Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Postmodernity and Liberation in Christian Theology,* Oxford University Press, Oxford & New York 2003, 105-126*;* M. Althaus-Reid, *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*, Ed. Bellaterra, Barcelona 2005; P.F. Knitter*,* "Toward a Liberation Theology of Religions" en J. Hick – P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian*

pero que comparten entre sí el común denominador 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 su renacimiento y no, como es su gran tentación, en las glorias del pasado o en las angustias ante su incierto futuro.

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 fundamental es el testimonio de los mártires[57], entre ellos, como todos sabemos por la historia reciente de nuestras respectivas órdenes y congregaciones, muchísimos religiosos y religiosas. 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[58].

Finalmente, aún a riesgo de simplificar mucho y salvando distancias de diverso talante que existen entre ellos, me atrevo a decir que los do-

---

Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, Orbis Books, New York 1987; T. Buss, *El movimiento ecuménico en la perspectiva de la liberación,* Ed. Hosbol–CLAI, Quito 1996; V. Elizondo, *The future is Mestizo,* Orbis Books, New York 1996; L. Boff, *Ecología. Grito de la tierra, grito de los pobres,* Ed. Trotta, Madrid 1996.

[57] Cf. J. Sobrino, "Los mártires y la teología de la liberación", en *Sal Terrae* (octubre 1995) 699-716; Id., "De una teología sólo de la liberación a una teología del martirio", en *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, *op. cit*., 101-121; L. Boff, "Reflexión sistemática sobre los mártires" en *Concilium* 183 (1983) 325-334; J. Marins (et alii), *Memoria peligrosa. Héroes y mártires en la iglesia latinoamericana*, Serie Pastoral, México 1989.

[58] Cf. R. Mate, *Tratado de la injusticia*, Ed. Anthropos, Barcelona 2011.

cumentos de *Puebla*[59] y *Santo Domingo* (1992)[60] y *Aparecida* (2007)[61] 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 lleva a 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 a la iglesia universal.

7. El ocaso de un paradigma

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[62], 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

---

[59] III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y el futuro de América Latina,* (28 de enero al 13 de febrero de 1979, Puebla de los Ángeles, México), Ed. CELAM, Bogotá 1979. B.M. Hernando, *Los pasillos de Puebla*, Ed. PPC, Madrid 1979; T. Cabestrero, *Los teólogos de la liberación en Puebla*, Ed. PPC, Madrid 1979; O. González de Cardedal – J.L. Ruiz de la Peña (eds.), *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*, Ed. Sígueme, Salamanca 1981; S. Galilea, *El mensaje de Puebla*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1982.

[60] IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Nueva Evangelización. Promoción humana. Cultura cristiana*, (12 al 28 de octubre de 1992, Santo Domingo, República Dominicana), Ed. CELAM, Bogotá 1992; V. Codina – J. Sobrino, *Santo Domingo 92. Crónica testimonial y análisis contextual*, Ed. Sal Terrae, Maliaño 1991; A. Tornos, *El catolicismo latinoamericano. La Conferencia de Santo Domingo-1992,* Ed. Sal Terrae, Madrid 1993; AA. VV. *Santo Domingo, ensaios teológico-pastorais*, Ed. Vozes, Petrópolis 1993; G. Doig, *Diccionario Río-Medellín-Puebla-Santo Domingo*, Ed. San Pablo, Bogotá 1994.

[61] La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, (13 al 31 de mayo de 2007, Aparecida, Brasil), Ed. CELAM, Bogotá 2007.

[62] Siguen siendo oportunas las reflexiones en torno a la crisis de las utopías de P. Ricoeur, en *Histoire et Verité*, Ed. du Seuil, París 1955.

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[63], 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 movediza del instante. La gran Razón con su bandera apolínea[64] subida en el asta de los grandes relatos parece ceder el paso a las dionisíacas pasiones cotidianas y a sus pequeños relatos, que no alcanzan para ondear en el horizonte abierto[65]. 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 en nuestro contexto tardomoderno 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

---

[63] A. Camus, *El mito de Sísifo,* Ed. Losada*,* Buenos Aires 1982: "Los dioses habían condenado a Sísifo a empujar sin cesar una roca hasta la cima de una montaña, desde donde la piedra volvería a caer por su propio peso. Habían pensado con algún fundamento que no hay castigo más terrible que el trabajo inútil y sin esperanza".

[64] Nietzsche dejó planteada la existencia de dos grandes formas artísticas, de dos modos vitales de cultura: el *apolíneo* (ensueño, principio de individuación) y el *dionisíaco* (embriaguez, quiebre del espíritu de individuación) en, *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*. Cf. F. Nietzsche, *Obras inmortales*, tomo I, Ed. Teorema, Barcelona 1985, 482ss.

[65] J.F. Lyotard nos dice: "Simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos", en *La condición postmoderna, op.cit*., 10.

la liberación?[66] También se escucha la pregunta: ¿Qué pasa hoy con aquel ímpetu de los religiosos y religiosas de América latina y el Caribe?

8. 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 neoliberalismo[67]! 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[68]. 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[69]. 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 gran-

---

[66] 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.

[67] Cf. H. Assmann – F.J. Hinkelammert, *A idolatria do mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia,* São Paulo 1989; H. Assmann, *Economía y religión,* Ed. DEI, Costa Rica 1994; F.J. Hinkelammert, *El nihilismo al desnudo,* Ed. LOM, Santiago de Chile 2001; F.J. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*, Ed. DEI, Costa Rica 1998; F.J. Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, Ed. DEI, Costa Rica 2000; F.J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*, Ed. DEI, Costa Rica 2000; J. Mo Sung, *Pobreza y neoliberalismo. Un desafío a la evangelización*, Ed. San Pablo, Venezuela 1997; J. Mo Sung, *Deseo, mercado y religión*, Ed. Sal Terrae, Santander 1998; J. Mo Sung, *Teologia & economia. Repensando a teologia da libertação e utopias,* Ed. Vozes, Petrópolis 1985.

[68] Cf. E. Cardenal, *La revolución perdida. Memorias III*, Ed. Trotta, Madrid 2004.

[69] En este sentido, se ha dicho, aunque de una manera un tanto simplista, que la teología de la liberación optó por los pobres, pero los pobres optaron por el pentecostalismo.

des 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, en la práctica, presentándose como fines absolutos, ambas sacrificaron la utopía. Una justicia que necesita suprimir la libertad para desarrollarse en, ante todo, inviable, porque supone una naturaleza idealizada ajena a la complejidad paradójica del ser humano. En cuanto ser libre la persona 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 historia, 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. Pero como recordaba uno de los padres de la sociología del conocimiento, Karl Mannheim la desaparición de la utopía lleva preocupantemente a un estancamiento en que el propio hombre se transforma en cosa. La vida religiosa tiene que recordar dentro de esa realidad, que ella es, como afirma Paul Ricoeur enemiga del absurdo, pues su identidad particular es la de ser profeta del sentido y no por voluntad desesperada, sino porque ha sido atestiguado por los hechos proclamados en las Escrituras.

9. Cambio epocal, conversión y vuelta al fundamento

Aunque las épocas ciertamente no se cancelan unas a otras, sí podemos decir, comprendiéndolas como paradigmas[70], que ciertamente ha

[70] El término paradigma proviene de las ciencias y quiere expresar el conjunto de reglas, de expectativas, de concepciones, de comportamientos de convicciones, de

quedado superada la concepción unitaria del mundo favorecida por la fe cristiana y la experiencia religiosa (premodernidad); 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 latinoamericano 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 (postmodernidad)[71]. La postmodernidad patente en América latina y el Caribe cuestiona 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.

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 experimentado una verdadera revolución sociocultural, 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)[72].

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 epo-

---

valores, procedimientos dentro de un determinado campo. Cf. T. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, Ed. FCE, México 1986, y la revisión de W.J. González, *Análisis de Thomas Kuhn: las revoluciones científicas,* Ed. Trotta, Madrid 2007. Algunos lo relacionan con la categoría *tiempo-eje* (Achsenzeit) que acuñó K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main 1955 (versión castellana: *Origen y meta de la historia,* Ed. Alianza, Madrid 1985, 19-43); o con las *edades axiales* de S.N. Eisenstadt. Cf. S.N. Eisenstadt (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations,* Ed. State University of New York, Albany 1986.

[71] Cf. H. Foster (ed.), *La postmodernidad*, Ed. Kairós, México 1988.

[72] Cf. Seminario Teológico de la CLAR: *Pensar la fe como religiosos (as) hoy*, febrero de 1997, Bogotá, Colombia. Desde una impronta franciscana véase la propuesta de camino trazado en Aa.Vv., *Los Hermanos Menores ante el cambio de época*, Conferencia Santa María de Guadalupe, México, Centroamérica y el Caribe 2007.

cal 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.

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[73], 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[74] 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[75]. 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 que "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 con-

---

[73] Cf. G.A. Arbuckle, *Refundar la Iglesia. Disidencia y liderazgo*, Ed. Sal Terrae, Santander 1998; S.P. Arnold, *Refundación. Contribución a una teología de la vida religiosa de cara al tercer milenio,* Ed. CLAR, Bogotá 1999; J. Chittister, *El fuego en estas cenizas,* Ed. Sal Terrae, Santander 1998, A.D. Carrero, "Por los caminos que llevan a los fundamentos", en *Revista CLAR*, número especial (2002) 25-33.

[74] Cf. S.L. Payne, *The Philosopher and the Mystic,* Michigan 1982.

[75] Cf. A. Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000; G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso,* Ed. Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2003; P. Prini, *El cisma soterrado. El mensaje cristiano, la sociedad moderna y la Iglesia católica*, Ed. Pre-textos, Valencia 1999; J.M. Mardones, *¿Adónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo,* Ed. Sal Terrae, Santander 1996; M. Fabri dos Anjos (ed.), *Teologia e novos paradigmas,* Ed. Soter – Loyola, São Paulo 1996; Aa.Vv., *Perfiles teológicos para un nuevo milenio,* Ed. DEI, Costa Rica 2004; R. Fornet-Betancourt, *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana,* Ed. DEI, Costa Rica 1994.

ciliar: 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[76]. "Sólo cuando la fe se vive siempre de nuevo – remataba Ratzinger – 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"[77]. Los desafíos comienzan a florecer en escenarios hasta ahora inexplorados. Toca, ciertamente, como a nuestros antecesores, repensar críticamente la fe y hacer, junto a otros y otras, la nueva historia[78].

---

[76] Dice más: "una teología que naciera del miedo al riesgo de la verdad histórica o al riesgo de la realidad misma, sería una teología apocada, una teología de poca fe desde su punto mismo de partida y, en ultimo término, una evasión ante la grandeza de la verdad. Sería una teología conservadora, en el mal sentido de la palabra, preocupada sólo del hecho de conservar y no de la realidad. Y no sería ciertamente una teología misional, sino todo lo contrario". Cf. J. Ratzinger, *El nuevo pueblo de Dios,* Ed. Herder, Barcelona 1972, 319-320. En el mismo sentido, desde el sector protestante, se han hecho célebres las siguientes palabras de Karl Barth, *Introducción a la teología evangélica*, Ed. La Aurora, Buenos Aires 1986: "El trabajo teológico se distingue de los otros – y eso podría ser ejemplar para toda tarea del espíritu – por el hecho de que aquel que quiere realizarlo no puede llegar a él descansado, desde unas cuestiones ya solucionadas, desde unos resultados ya seguros, no puede continuar el edificio sobre unos fundamentos que ya han sido colocados, no puede vivir de unos réditos de un capital acumulado ayer, sino que se ve obligado, cada día y cada hora, a volver a empezar por el principio (...). En la ciencia teológica 'continuar' significa siempre 'volver a empezar por el principio'. Ante su radical riesgo, el teólogo debe ser suficientemente fuerte, al movérsele la tierra bajo sus propios pies, para buscar una nueva tierra firme sobre la que sostenerse, como si no la hubiera tenido nunca. Si la teología no quiere precipitarse en la arterioesclerosis, en el aburrimiento ergotista, su trabajo de ningún modo puede ser rutinario, no se puede realizar en función de un automatismo".

[77] *Ibid*., 320.

[78] 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.

La CLAR[79] nos convocará 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".

10. 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"[80]. 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"[81] 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[82].

---

[79] Mensaje de la XVIII Asamblea General de la CLAR, Quito, Ecuador, 22 de junio de 2012.

[80] J.L. Borges, "Everness", en *Obra poética 1923-1964*, Ed. Emecé, Buenos Aires 1964, 251.

[81] G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas,* 67.

[82] J.L. Segundo, *Liberación de la teología,* Ed. Lohlé, Buenos Aires 1975. Aunque tanto la teología de la liberación como la liberación de la teología fueron contempladas desde el principio, R. Panikkar afirma en, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ed. Península, Barcelona 2001, 14-15, que: "Así como uno de los fenómenos teológicos más importantes en el crepúsculo del siglo que fenece es la llamada «teología de la liberación», acaso pertenezca a la aurora del nuevo siglo la «liberación de la teología»(...). La teología de la liberación pretende, con sobrada razón, liberar al hombre de las estructuras injustas a las que, muchas veces en nombre de Dios, los hombres han querido aherrojar a sus semejantes. La «liberación de la teología» pre-

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 debe 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 hoy. Ahora bien, Joseph Comblin advierte oportunamente que si bien ha terminado una etapa de la historia "no podemos empeñarnos en prolongarla de modo inconsciente"[83]. Este reto de desapropiación y confianza está ahí palpitante para 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[84]. Víctor Codina lo ha retratado

---

tende, nada menos, que liberar a Dios (*salva reverentia*) del dominio exclusivo del *logos*, especialmente del un *logos* restringido a *ratio*, «razón». No se escandalice nadie. Se trata de liberarnos a nosotros mismos de nuestros conceptos de Dios". De todos modos conviene siempre recordarlo.

[83] 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, Bogota 1996, 108. C. Boff, por su parte, ya no considera a la teología de la liberación como una corriente entre otras "que busca un lugar al sol y lucha por su hegemonía cultural en el campo teológico y pastoral", pero sí cree en "la liberación social como una dimensión constitutiva de toda teología cristiana". Comprende 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.

[84] El paradigma bíblico que más inspiraba a los cristianos en América Latina y el Caribe en los setenta era el Éxodo, ahora nos hallamos, según algunos autores, en un horizonte que se asemeja más a la situación del cautiverio babilónico. Cf. C. Mesters, "A vida religiosa inserida no meio dos pobres, a luz da Palavra de Deus", especialmente el capítulo IV titulado "O Servo de Deus no cautiverio como fonte de espiritualidade estar com o povo de Deus, igual a ele em tudo", en *Revista CLAR* 2 (1996) 55-88; M. Bremer, "Nuevos paradigmas bíblicos sugerentes para un acompañamiento de la vida religiosa en América Latina", *Alternativas* 8 (1997) 125-135. La teóloga protestante E. Támez insiste más bien en una relectura del Eclesiastés "en tiempos de sequía mesiánica". Cf. *Cuando los horizontes se cierran*, Ed. DEI, San José 1999. Sólo algunos autores, y en verdad sin grandes desarrollos, asumieron la dimensión exílica, tan importante

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"[85].

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 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:

a. como un tiempo de purificación que se arriesga a mirar atrás y asume los errores del pasado con humilde espíritu crítico[86] para abrirse, con levedad de espíritu, al presente;

b. como reconocimiento y saboreo de los núcleos centrales innegociables de la fe[87], 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 eco-

---

como la exódica en los textos veterotestamentarios. Cf. por ejemplo el sugestivo título de L. Boff, *Teología desde el cautiverio,* Indo-American Press, Bogotá 1975 y Aa.Vv., *Liberación y cautiverio. Debate en torno al método de la teología en América Latina* (11 al 15 de agosto de 1975), Encuentro Latinoamericano de Teología, México 1976.

[85] V. Codina, "La evolución en la teología de la liberación", en *Inculturación* 2 (2000) 9-10.

[86] H. Assmann ha esbozado una de las autocríticas más valientes desde la cual valdría la pena meditar con anhelo de autenticidad y verdad. Se arriesga a preguntar si la teología de la liberación es o no una teología saludable. Contesta sin temor 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. Ver también en el mismo tono crítico: A. González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental,* Ed. Sal Terrae, Santander 1999.

[87] Cf. A. González, "La vigencia del «método teológico» de la teología de la liberación, en *Sal Terrae* (octubre 1995) 667-675.

logía, el diálogo interreligioso, el pensamiento sistémico, el ciberespacio, el multiculturalismo latinoamericano, etc.).

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[88]. 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:

- 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[89] de claro talante poético, más que sociológico, que parte de la contemplación activa de Dios nuestro presente paradójico.

---

[88] Aa.Vv., *El futuro de la reflexión teológica en América Latina, op. cit.*; Aa.Vv., *Teologia aberta ao futuro*; R. Fornet-Betancourt, (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual;* L.C. Susin (ed.), *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina,* Ed. Sal Terrae, Santander 2001; J.J. Tamayo – J. Bosch (ed.), *Panorama de la teología latinoamericana*, Ed. Verbo Divino, Estella 2001*;* C. Boff, *Una Igreja para o próximo milenio,* Ed. Paulus, São Paulo 1998; Aa.Vv., *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*, Ed. DEI, San José 2004.

[89] Sin duda, el énfasis místico-espiritual va en crecida en la actual producción teológica. Cf. S. Galilea, *El futuro de nuestro pasado. Ensayo sobre los místicos españoles desde América latina,* Ed. Narcea, Madrid 1986; B. González Buelta, *El Dios oprimido. Hacia una espiritualidad de la inserción*, Ed. MSC, Santo Domingo 1987; N. Jaén, Hacia una espiritualidad de la liberación, Ed. Sal Terrae, Santander 1987; G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo,* Ed. Sígueme, Salamanca 1989; Id., "Juan de la Cruz desde América Latina" en G. Gutiérrez, *Densidad del presente*, Ed. CEP, Lima 1996, 241-257; A. Nava, *The Mystical and Prophetic Thought of Simone Weil and Gustavo Gutiérrez: Reflections on the Mystery and Hiddenness of God*, SUNY Press, Albany 2001; Irarrazaval, *Gozar la espiritualidad*, Ed. San Pablo, Buenos Aires 2004; J. Sobrino, *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Ed. Sal Ter-

11. 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 van sirviendo 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"[90].

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 traspasarme»[91]. Ahí está la clave: no traspasar el horizonte de presente. 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*

---

rae, Santander 1985; C. Maccise, "El encuentro de la teología de la liberación con la mística", en *Iglesia viva* (1992) 509-524. Véase el número completo que preparé para la *Revista CLAR* (mayo-junio 2003) sobre el tema de la mística con artículos de J. Garrido, L. López-Baralt, S.P. Arnold, B. Bucker, R. Menchú y H. Mujica. A partir de ese número, la CLAR no ha cesado de abordar directamente la temática místico–profética. El mismo Ernesto Cardenal, ha intensificado la línea místico-cósmica en su producción poética: *Telescopio en la noche oscura,* Ed. Trotta, Madrid 1993 *y Versos del pluriverso,* Ed. Trotta, Madrid 2005.

[90] H. Boulad, *El hombre y el misterio del tiempo*, Ed. Sal Terrae, Santander 2000, 30.

[91] *Divina comedia*, Inferno 3,9: "lasciate ogni speranza, voi ch'entrate".

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)[92]: ¡muchos religiosos y religiosas no lo notan! Y esta ceguera respecto del propio tiempo, en su debida profundidad, va traduciendo en una vida poco significativa que 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.

- *la espiritualidad* en lugar de centrarnos, de convocarnos a lo esencial en el fluir de nuestro compromiso, en lugar de a 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 sí 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 pe-

---

92 "Si ustedes fueran del mundo, el mundo los amaría como cosa suya": Juan 15,19.

nosa improvisación, en culto sin el corazón, en repartición de remedios mágicos, 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, 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 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.

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»[93].

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 inmanencia y trascendencia, de fe e historia, es decir, resuena lo "propiamente" cristiano.

El papa Juan Pablo II, en *Vita Consecrata* (37ª), invitaba específicamente a los religiosos y religiosas a «reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de sus fundadores y fundadoras 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".

El Documento final *El Señor os dé la paz* del Capítulo de la Orden de Hermanos Menores de 2003 asumía este encargo *(6)* y hablaba de los signos tiempos como "acontecimientos de vida que marcan una determinada época de la historia y a través de los cuales el cristiano se siente interpelado por Dios y llamado a dar una respuesta evangélica". Añadía poéticamente: "Los signos de los tiempos son, así, ráfagas de luz presentes en la noche oscura de nuestras vidas y de nuestros pueblos, faros generadores de esperanza". San Buenaventura lo expresa de forma

---

93 *I Carta a los Custodios* 1.

inmejorable: "todo el mundo es como un espejo lleno de luces que hacen presente la divina sabiduría".

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 profundos, de perder poco a poco la alegría contagiosa de la fe". Estamos tan ocupados en la pérdida o en la búsqueda desesperada de vocaciones, en mantener o cerrar casas desde análisis fríamente prácticos, entre tantos otros afanes, pero se nos escapa la fuente de la esperanza: el presente donde Dios quiere hacerse el encontradizo. De hecho muchos religiosos descubren su presencia en la riqueza multicultural amenazada por nuestra uniformidad ilustrada; en el anuncio de la resurrección que llega en voz de 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 (...).

12. Educar los sentidos

"Dios – decía Teilhard de Chardin[94] – se halla tan extendido y es tan tangible como una 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"[95].

En este 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.

---

[94] T. Chardin, *El medio divino,* 28-29.

[95] *Ibid*.

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 espejismo; 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*"[96].

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 autodescubre creado y co-creador, engendrador de visiones trasformadoras.

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 acaba de nacer, el muro fatigado se cubre de signos"[97]. 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[98]: "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 profundidad 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"[99].

---

[96] M. Zambrano, *La España de Galdós* (dibujos de Ramón Gaya), Ed. La Gaya Ciencia, Barcelona: 1982.

[97] O. Paz, *El arco y la lira*, Ed. FCE, México 1986, 133.

[98] E. Bloch (et alii), *El futuro de la esperanza*, Salamanca, 1973, 71.

[99] Rûmî, *El canto del sol*, Ed. Los pequeños libros de la Sabiduría, Barcelona 1998, 106.

Necesitamos no sólo de la visión, no 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"[100].

Para evangelizar hay que comenzar por desatar los sentidos, 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.

Paul Tillich asegura que una religión que no puede decir convencida que "Dios está aquí" entre nosotros, se convierte tarde temprano en un sistema de normas doctrinales o morales, de cuño conservador o liberal, da igual. Y, lamentablemente, el anuncio se convertiría en pregón al servicio del sábado.

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.

Es conocido el *regusto* con el que Francisco leía literalmente el Evangelio y repasaba el nacimiento de Jesús. Hablaba de *dulzura* para referirse a los leprosos. Francisco ofrece ejemplos múltiples de haber ofrendado el *entero ser* (inteligencia, voluntad, sentimientos, cuerpo, razón, querencia) y el *ser entero* (integrado, no fragmentado ni disperso). Celano retrata al Poverello como aquel que llevaba a Jesús "en su corazón, en sus labios, en sus oídos, en sus ojos, en sus manos; Jesús en todos sus miembros"[101].

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

---

[100] A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Ed. Cristiandad, Madrid 1987, 462.

[101] 1Cel 115.

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[102] como tantas Martas y Marías, nos ha sobresaltado asegurando la existencia de un lugar marcado inevitablemente por la terca esperanza:

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 espire 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

---

102 Aa.Vv., *Suecia en poemas. Antología de la poesía sueca,* Mayagüez 1985, 120-121.

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 los religiosos y religiosas de del Norte, del Sur, del Este y del Oeste podemos ser uno de esos lugares vitales donde se cultiva el elixir de la esperanza.

La CLAR[103] nos regala un nuevo icono para rastrear las cualidades de ese lugar alternativo donde podemos soñar juntos: Betania (Juan 11,1–12, 11): "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".

† Ángel Darío Carrero ofm

[103] Del Mensaje de la XVIII Asamblea General de la CLAR, Quito, Ecuador, 22 de junio de 2012.