



UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
POST- GRADO EN
DESARROLLO ORGANIZACIONAL.

PERÍODOS DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA
EN LA PROVINCIA DE VENEZUELA
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

Tesis presentada como requisito parcial para optar al
Grado de Magister en Desarrollo Organizacional.

TOMO I

Autor: Oscar E. Buroz Echenagucia.
Tutor: Prof. Gustavo Peña.

Caracas; Junio de 2003



**PERÍODOS DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA
EN LA PROVINCIA DE VENEZUELA
DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.**

Yo, como General de la Compañía tengo un puesto muy decisivo en esta batalla y una responsabilidad también muy grande.

Mi primer plan ha de ser el estar unidísimo al Señor que es quien ha de planear esta batalla y comunicarme su plan para la ejecución.

Lo que debo hacer en primer lugar es poner a la Compañía a tono con estas ideas tan grandes. Tienen que vibrar todos los jesuitas con esta empresa, y al mismo tiempo que llevar a la vida práctica ese entusiasmo con “una entrega absoluta de sus personas”.

Es un momento en que el Jesuita ha de demostrar lo que es o irse.

Pedro Arrupe S.J.
Apuntes de sus Ejercicios Espirituales, 1965

DEDICATORIA

Quisiera dedicar este esfuerzo a las siguientes personas:

- A Jesucristo, Principio y Fundamento de mi vida.
- A mi familia, Miriam, Tere, Jose y Andrea, Mary, Valeria, Ernesto y Marisabel. Gracias por su cariño y apoyo, especialmente durante todo este largo proceso.
- A mis hermanos jesuitas, Miguel Angel, Danny, Johnnatan, Javier Antonio y Eduardo, que Dios y la Santísima Virgen nos acompañen y nos den perseverancia en esta aventura que iniciamos juntos. Gracias por su comprensión y apoyo en las ausencias generadas por este trabajo
- Al p. Juan José Olabe S.J, el jesuita que me enseñó a amar a la mínima Compañía.
- A Armando, Sheila, Adelfa, Roberto, mis compañeros y amigos de *Universitarios en Misión*, para que ese sueño en el que estamos trabajando , pueda consolidarse en una potente y fecunda realidad.
- A todos los jesuitas que han estado y están en la Provincia de Venezuela. Han dedicado sus vidas a la misión, con ilusión y esfuerzo, legándonos esta hermosa herencia apostólica que nos honramos en recibir.

Dios nos ilumine para poder estar a la altura de ese compromiso y podamos entregar el testigo a las nuevas generaciones de manera digna.

AGRADECIMIENTO

"Pero, por encima de todo, tengan el amor, que reúne todo y todo lo hace perfecto. Que la paz de Cristo reine en sus corazones, ya que fueron unidos en un mismo cuerpo para encontrarla. Finalmente, sean también agradecidos."

Col. 3, 14-15

Cuando, al acabar el trabajo, realizo una mirada retrospectiva del proceso de investigación, vienen a mi memoria muchos rostros que, gentil y desinteresadamente, colaboraron para que estas páginas llegaran a ser una realidad.

De manera particular vaya mi agradecimiento al Profesor Gustavo Peña, tutor de esta investigación, por sus observaciones y correcciones durante el proceso.

Al P. Arturo Sosa S.J., por permitirme y animarme a realizar esta investigación, así como a mis superiores de Comunidad, P. Miguel Matos S.J. y el P. Raúl Herrera S.J., por las autorizaciones y excepciones que realizaron conmigo, para que pudiera trabajar.

Deseo manifestarles mis más profundas palabras de agradecimiento, por haber invertido su tiempo en la lectura de los textos o aportando ideas y sugerencias, así como, realizando críticas o permitiéndome tener acceso a las fuentes de información al P. Jorge Castro S.J., P. Potxi Zaldúa S.J., P. Luis de Diego S.J., César Muziotti S.J., P. Felix Moracho S.J., Omaira Peña y Betsy Vera.

En este listado de colaboradores deseo incluir por su imponderable apoyo, sea en la verificación de fragmentos traducidos o en la transcripción de algunos textos a Johan Canelo S.J., Valdson Silva S.J., Indira Rahona, Pili Méndez y Adelfa Manrique.

Agradezco a los padres Rafael Baquedano S.J., Alejandro Goñi S.J., Jesús Orbegozo S.J., Pedro Trigo S.J., Jesús Francés S.J., Alberto Micheo S.J. y Luis Ugalde S.J. el que me hayan permitido entrevistarlos.

Finalmente, a los miembros de la Comunidad de la Universidad Católica Andrés Bello, por su apoyo e interés en mi investigación.

A todos ustedes, muchas gracias.

INDICE GENERAL

INDICE GENERAL

TOMO I

	Pag.
<u>Introducción</u>	10
<u>1.- Períodos de Planificación Apostólica de la Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús</u>	16
1.1.- Planteamiento del Problema.....	17
1.2.- Enunciado del Problema.....	24
1.3.- Objetivos de la Investigación	24
1.3.1.- Objetivo General	24
1.3.2.- Objetivos Específicos	24
1.4.- Evaluación del Problema.....	25
1.4.1.- Conveniencia y relevancia social.....	25
1.4.2.- Valor teórico e implicaciones prácticas	26
1.5.- Viabilidad de la Investigación	27
<u>2.- Marco Teórico</u>	28
2.1.- Renovación Adaptada, Crisis y Fidelidad Creativa en la Vida religiosa	29
2.1.1.- El Concilio Vaticano II	29
2.1.2.- El Concilio Vaticano II, desarrollo y consecuencias	43
2.1.3.- La Vida religiosa en la Iglesia Católica	59
2.1.4.- Evolución histórica de la Vida religiosa	77
2.1.5.- Cambio de paradigma de la Vida religiosa	99
2.1.6.- La crisis de la Vida religiosa	123
2.1.7.- Causas de la crisis de la Vida religiosa	144
2.1.7.1.- Causas endógenas.....	146
2.1.7.2.- Causas exógenas	196
2.1.8.- De la Renovación Adaptada a la Fidelidad Creativa	211
2.2.- La Compañía de Jesús	227
2.2.1.- Origen y Misión de la Compañía de Jesús	227
2.2.2.- Derecho propio y estructura organizativa de la Compañía de Jesús	231
2.3.- La Compañía de Jesús en Venezuela: hitos históricos	249

2.4.- La Planificación Apostólica en las Provincia de la Compañía de Jesús	278
2.4.1.- De la Congregación General XXXI a la Planificación Apostólica	278
2.4.2.- La Planificación Apostólica en la Compañía de Jesús	287
2.4.2.1.- Enfoque de la Planificación estratégica	291
2.4.2.2.- Elementos de la Planificación estratégica	294
2.4.2.3.- Consideraciones previas al proceso de elaboración de la estrategia	307
2.4.2.4.- Proceso de Planificación Estratégica.	312
3.- Marco Metodológico	323
3.1.- Enfoque de la Investigación	324
3.2.- Tipo de Investigación	325
3.3.- Diseño de la Investigación	326
3.4.- Fuentes de información.....	330
3.5.- Instrumentos de recolección de datos	335
3.6.- Tratamiento de los datos	339

TOMO II

4.- Síntesis descriptiva los Períodos de Planificación apostólica de la Provincia de Venezuela	431
4.1.- Investigación Sociológica o Survey General de la Compañía de Jesús, aplicado a la Vice- Provincia de Venezuela	342
Selección de fragmentos de las entrevista.....	357
Material de Apoyo N° 1	378
Material de Apoyo N° 2	384
Material de Apoyo N° 3	398
4.2.- Proyecto de Provincia	412
Selección de fragmentos de las entrevista.....	432
Material de Apoyo N° 4	470
4.3.- Plan de Provincia	510
Selección de fragmentos de las entrevista	550
Material de Apoyo N° 5	583
Material de Apoyo N° 6	588
Material de Apoyo N° 7	626
Material de Apoyo N° 8	634
Material de Apoyo N° 9	649

Material de Apoyo N° 10	654
Material de Apoyo N° 11	658
<u>Conclusiones</u>	718
<u>Anexo N° 1</u>	726
<u>Anexo N° 2</u>	736
<u>Anexo N° 3</u>	741
<u>Anexo N° 4</u>	746
<u>Anexo N° 5</u>	754
<u>Anexo N° 6</u>	764
<u>Referencias bibliográficas</u>	768

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

¿Es compatibles el uso de las herramientas y técnicas de gestión provenientes del ámbito empresarial con el gobierno en la *Compañía de Jesús*?
¿Pueden contribuir a optimizar y hacer más eficiente el trabajo apostólico?
¿Son un factor que puede contribuir a preservar la identidad del instituto en clave de fidelidad creativa? ¿Por qué, si se dedican recursos humanos y materiales a la *Planificación apostólica*, los resultados no se corresponden con las expectativas?

Este tipo de preguntas comienza a ser tema de investigación y análisis multidisciplinario, toda vez que, desde finales de los años sesenta, y cada vez con mayor frecuencia, se incorporan técnicas e instrumentos de gestión provenientes del ámbito empresarial en las planificaciones realizadas por las diversas instancias de gobierno que hay en la *Compañía de Jesús*.

Ellas, teniendo como referencia lo que estas herramientas han representado para los logros obtenidos en las organizaciones no religiosas, consideraron que su incorporación contribuiría eficazmente a facilitar la renovación adaptada, propuesta por el Concilio Vaticano II. De esta manera, las provincias podrían estar más y mejor preparadas para dialogar con las complejas demandas del mundo contemporáneo.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos, los resultados son insatisfactorios, tal como se puede interpretar, por ejemplo, de las afirmaciones que, en relación con este aspecto, surgieron durante la Congregación de Procuradores, Roma 1999 y la Asamblea de Superiores Mayores, Loyola 2000.

Con la perspectiva que brindan tres décadas, es posible “refletir para sacar provecho” y formular preguntas tales como: ¿Por qué no hay una correlación satisfactoria entre las expectativas y los resultados? ¿En función de los procesos, qué aciertos y desaciertos se pueden inventariar? ¿Cómo compaginar el pragmatismo operativo de la *Planificación estratégica*, con una cultura corporativa, de 450 años, fundamentada en la experiencia mística que brota de los Ejercicios Espirituales, como es la de la *Compañía de Jesús*?

Para responder a este tipo de interrogantes es necesario que cada provincia, desde su especificidad, realice un balance de su historia. La presente investigación se inscribe en la inquietud por responder a esa urgente tarea.

El trabajo apunta hacia la construcción de una plataforma informativa, clave para ulteriores estudios de diagnóstico. Los objetivos de esta investigación tienen como fin, recabar, seleccionar y clasificar información con la cual, dentro de las limitaciones existentes, reconstruir los procesos de *Planificación apostólica* realizados en la *Provincia de Venezuela*.

Ciertamente, el ritmo de trabajo y las exigencias de la cotidianidad, conspiran contra la búsqueda de momentos para realizar una reposada y analítica mirada retrospectiva que posibilite aprender del camino recorrido.

Al redactar una síntesis descriptiva de los procesos de *Planificación apostólica*, se pretende hacer patente el “know how” acumulado, invalorable patrimonio organizacional de la *Provincia de Venezuela* y la *Compañía de Jesús*.

Es importante resaltar que esta investigación está concebida para dos destinatarios principales: por un lado, los técnicos en materia de planificación y en D.O no familiarizados con el tema de la *Vida religiosa*; y, por el otro, los religiosos, especialmente jesuitas, que no cuentan con la capacitación, así como, la experticia en el área de la *Planificación estratégica*.

Por tal motivo, se realizó una redacción que fuese accesible a ambos públicos, sin que ello significara ir en detrimento de la calidad y el nivel técnico.

Se consideró que, para poder justipreciar el sentido de una *Planificación apostólica* en la *Compañía de Jesús*, era pertinente invertir buena parte del marco teórico para contextualizarla dentro de los procesos de renovación que tienen su punto de partida en el Vaticano II.

La primera parte del Capítulo 2, se dedica a presentar qué fue el Concilio y su impacto en la Iglesia. Posteriormente, se aborda el tema de la *Vida*

religiosa, su evolución y características. Esto le permitirá al lector conocer el *status quaestionis* de la *Vida religiosa* en la actualidad, ubicar las especificidades de la *Compañía de Jesús* en el mosaico de carismas e institutos.

El cambio de paradigma que representó el Vaticano II afectó drásticamente la concepción de la *Vida religiosa*. Esto posibilitó, por un lado, comenzar los procesos de renovación adaptada, fomentar grandes avances en su labor apostólica y delinear el “modelo liberal” del religioso post-conciliar. Por el otro lado, aceleró la profunda crisis que venía gestándose antes del Concilio. Comprender y tomar en cuenta esta variable es clave si se desea desarrollar un proceso de *Planificación apostólica*.

Esta delicada situación le obligó a la *Vida religiosa* a cuestionarse sobre su ser y quehacer. Para dar una respuesta pertinente a estas interrogantes ontológicas se comenzó a plantear el tema de la refundación de los institutos. Este término generó polémicas y, a la postre, fue reemplazado por el de fidelidad creativa.

Una vez concluida la panorámica general de la *Vida religiosa*, se aborda el tema de la *Compañía de Jesús*. La intención es presentar su estructura organizativa y el derecho propio que orienta a los jesuitas y es base del modo de proceder que alimenta su cultura corporativa. Una *Planificación apostólica*,

debe usar y fortalecer el espíritu este patrimonio de la Orden, cuidando de no introducir, elementos provenientes de otros institutos religiosos.

Del estudio de la universal Compañía, se pasa a enfocar la actuación de los jesuitas en el territorio venezolano, desde su llegada en el siglo XVII hasta la década de los años setenta, fecha en la que la Vice-Provincia es erigida a Provincia con plenos derechos. En esta sección se realiza un recuento, no exhaustivo, del elenco de obras que se han fundado en el país.

Al finalizar el Capítulo 2, se hace referencia a la forma cómo se ha conceptualizado la *Planificación apostólica* y la mixtura que, el P. D. Coghlan S.J., ha realizado con la *Planificación estratégica*. Se incluyen, además, una serie de notas y conceptos que, en relación con el tema, se han desarrollado en diversas provincias.

Con toda esta información, como telón de fondo, se realizan, en el Capítulo 4, las tres síntesis descriptivas de los períodos de *Planificación Apostólica* de la *Provincia de Venezuela*.

Esta investigación también se realizó pensando en las nuevas generaciones de jesuitas. Al conservar la memoria histórica, se contribuye en la construcción de una organización que aprende de sus experiencias y avanza en la misión de constituirse en un instrumento, calibrado y eficiente, para el servicio de la Fe y la promoción de la Justicia.

Con una orden religiosa sucede lo mismo que con cualquier organismo vivo: no acaba nunca de ser ella misma. Obligada a resistir incesantemente a la tentación de "crisparse" sobre sus orígenes sacralizados, tiene que renovar una y otra vez su confianza en el Espíritu Santo, cuya obra nunca está concluida.

Jean-Claude Guy S.J
La Vida Religiosa en la Iglesia

CAPÍTULO 1

1.- Períodos de Planificación apostólica en la Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús.

1.1.- Planteamiento del Problema:

“En fin, la Compañía de Jesús es una obra misteriosa de Dios nuestro Señor. Podemos y debemos ser instrumentos aptos, revitalizando nuestras vidas y renovando nuestros ministerios.”(C.G XXXIV, 1995:55)

El último tercio del siglo XX encontró a la *Compañía de Jesús* en un mundo con densas crisis sociales, éticas, culturales, económicas, políticas, religiosas y teleológicas. Ante tal estado de cosas, la Orden, asumiendo su historia y carisma, respondió al llamado renovador del Concilio Vaticano II. Esto le supuso cambios organizacionales, en clave de *fidelidad creativa*, para encarar nuevas fronteras y retos apostólicos.

Al realizar una visión retrospectiva se puede apreciar cómo, a partir de la Congregación General XXXI, se dio inicio a la *renovación adaptada* de la *Compañía de Jesús*. En este sentido, los procesos a través de los cuales el gobierno de la Provincia obtiene, procesa y analiza información, para evaluar su situación presente, con el propósito de operacionalizar los deseos de cambio y direccionarlos hacia el futuro, en clave de fidelidad creativa, se le ha denominado *Planificación apostólica*.

Para tales procesos, los gobiernos locales de la Orden han utilizado, como marco doctrinal de su trabajo, las Sagradas Escrituras, los documentos del Magisterio de la Iglesia y los del derecho propio del Instituto, resaltando las Constituciones, las Normas Complementarias, las últimas Congregaciones Generales y los comunicados del Prepósito General.

Por otra parte, para el diseño, ejecución y monitoreo de la *Planificación apostólica*, se han incorporado herramientas y técnicas de gestión, propias de las ciencias gerenciales. De esta manera, se ha buscado optimizar el uso de los recursos y realizar los cambios estructurales así como de paradigma, a fin de lograr una correspondencia con la doctrina emanada del Concilio Vaticano II.

Dadas estas circunstancias, resulta muy inquietante la observación que, con referencia a la *Planificación apostólica*, se manifestó durante la *Congregación de Procuradores*¹ del año 1999:

“¿Por qué si las provincias dedican tanto tiempo al diseño y formulación de *planes apostólicos*, éstos terminan siendo instrumentos ineficientes para la gobernabilidad de las Provincias?” (Virtuoso, 1999)

¹ La *Congregación de Procuradores* es una instancia organizacional de carácter consultivo, en la que se reflexionan sobre el estado de la *Compañía de Jesús*. Asisten representantes de todas las Provincias (denominados *Procuradores*), cada cuatro años y deliberan si es o no pertinente recomendarle al Prepósito General la convocatoria a una Congregación General, así como diversos asuntos relacionados con el funcionamiento de la Orden. La última se llevó a cabo en Roma-Italia, en septiembre de 1999, siendo el representante de la *Provincia de Venezuela* el P. J. Virtuoso S.J.

En tal sentido, dada la razón de ser de la planificación en la *Compañía de Jesús*, el llevar a discernimiento corporativo la cuestión sobre el uso de estas herramientas y dilucidar su validez, pertinencia y/o adecuación, representa una urgencia organizacional.

En la *Asamblea de Superiores Mayores*², Loyola 2000, unos de los temas que fue objeto de debate, y al que no le faltó polémica, fue, precisamente, el uso de las técnicas de gestión provenientes del ámbito empresarial, en el gobierno de la Orden. Esto se puede apreciar en la reseña, aparecida en el boletín informativo de la asamblea:

“Acerca de la tensión entre discernimiento y técnicas de gestión en el proceso de planificación de la provincia, otros catorce participantes de la Asamblea pidieron la palabra. Seis de los (Provinciales) que hablaron defendieron claramente el uso de las técnicas de gestión en la elaboración de los planes apostólicos. Tres consideraron que esas técnicas de gestión no encajan con el gobierno espiritual de la Compañía.

La mayoría de los que hicieron uso de la palabra admitían la posibilidad de un uso correcto, dentro de nuestro modo de proceder, de las técnicas de gestión. Otras observaciones: discernimiento y técnicas de gestión no son la misma cosa pero Ignacio nos enseñó a usar medios sobrenaturales y naturales; hay programas de planificación que incorporan elementos ignacianos; visión y discernimiento son los fundamentos de nuestra planificación pero no excluyen técnicas de gestión.” (Asamblea de Superiores Mayores, 2000)

² La *Asamblea de Superiores Mayores* tiene carácter consultivo. En ella se reflexiona sobre asuntos del gobierno de la *Compañía de Jesús*. Asisten representantes de las máximas instancias de gobierno de la Orden (Curia generalicia, provinciales, presidentes de las conferencias regionales de provinciales, etc). Se decidió su existencia en la Congregación General XXXIV y la celebrada en Loyola, España, del 21 al 28 de septiembre del 2000 fue la primera.

Otro signo que indica la relevancia que está adoptando la consideración sobre el uso de técnicas de planificación de la gerencia moderna, para el gobierno provincial, lo constituye la publicación del manual *“Good Instruments: Ignatian Spirituality, Organisation Development, & the renewal of ministries”*, del P. D. Coghlan S.J.³.

Este texto, editado por la *Curia Generalicia*, a través del *Secretariado de Espiritualidad Ignaciana*, conjuga elementos propios de la Espiritualidad ignaciana y el Desarrollo Organizacional. Le ofrece, a los equipos responsables de la planificación apostólica, herramientas adaptadas a la cultura corporativa de la *Compañía de Jesús*.

El Prepósito General de la Orden , P. Kolvenbach S.J., ha propiciado la creación de espacios para la deliberación y elaboración de instrumentos de reflexión en la *Compañía de Jesús*, a nivel corporativo. Sin embargo, las respuestas sobre la pertinencia del uso de las técnicas de gestión y

³ El p. David Coghlan S.J pertenece a la Provincia de Irlanda. Estudió Filosofía y Teología en el Milltown Institute, Dublin; Gerencia en la University of Manchester (U.K) y en el Massachusetts Institute of Science and Technology (U.S.A). Obtuvo el Doctorado en Business Administración de la National University of Ireland. Ha contribuido durante años en la planificación y cambio organizacional de su Provincia, así como la renovación de varios institutos religiosos. Miembro activo de la asociación de *"Jesuitas europeos en Desarrollo Organizacional."* En la actualidad es Lecturer in Business Studies at T.C.D y forma parte del staff de profesores e investigadores de Desarrollo y Conducta de las Organizaciones del Trinity College de Dublin.

Es autor de varios artículos y libros especializados en Desarrollo Organizacional y Planificación Estratégica. De ellos se podrían mencionar: *Apostolic Renewal: Corporte Openness to the Spirit* (1989) *Strategic Planning as an Intrument for Renewal*.(1996); *Mapping the Progress of Change through Organizational Levels: The Example of a Religious Order* (1996); *Renewing Apostolic Religious Life*. (1997); *Good Instruments. Ignatian Spirituality, Organization Development & the Renewal of Ministries*. (1999). www.tcd.ie/Business_Studies/StaffResearch/coghlan.html.

planificación deben provenir de la investigación, así como de la evaluación de su aplicación en las provincias.

En este sentido, le corresponde, a la *Provincia de Venezuela*, abordar críticamente los tres *Períodos de Planificación apostólica* que se han identificado, desde la década del sesenta hasta el año 2000, para extraer de ellos el máximo aprendizaje organizacional.

Se pueden definir los *Períodos de Planificación apostólica*, como aquellos lapsos históricos en los que una provincia jesuita, de manera particular y sistemática, se ha volcado sobre sí, mediante una investigación con metodologías diseñadas o adaptadas con el fin de recabar, sintetizar y evaluar información pertinente para el logro de la misión provincial.

Tales datos permiten desarrollar un diagnóstico del estado de la Provincia y determinar la forma de responder, desde el modo de proceder de la *Compañía de Jesús*, a las exigencias del entorno en los que está ella, estableciendo sus opciones fundamentales y líneas de acción apostólica.

Los *Períodos de Planificación apostólica* en la *Provincia de Venezuela* son:

- 1^{er} Período de Planificación apostólica: “Investigacione sociologica” o *Survey General de la Compañía de Jesús, aplicado a la Vice-Provincia de Venezuela.*

- 2^{do} Período de Planificación apostólica: Elaboración del “*Proyecto de Provincia*”
- 3^{er} Período de Planificación apostólica: Elaboración del “*Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela 2000-2020*”

La *Provincia de Venezuela*, ha desarrollado una intensa y creativa labor planificadora, dedicando muchas horas/hombre para discernir y deliberar su misión en el país, tratando de mantenerse en clave de *fidelidad creativa* al carisma de la Orden.

Sin embargo, la dinámica del día a día no le ha permitido abrir espacios para valorar, de una manera global, estas cuatro décadas, a objeto de concientizar los valiosos logros organizacionales.

Reflexionar sobre lo aprendido permitiría actualizar y perfeccionar lo ya desarrollado, reduciendo el riesgo de perder ese cúmulo de información que se encuentra en los archivos de la Curia provincial o en posesión de los jesuitas que les tocó la responsabilidad de coordinar los procesos. También se evitaría que las nuevas generaciones incurran en el síndrome de “comenzar la planificación desde cero”.

La investigación intenta, utilizando criterios sistemáticos de análisis descriptivo, poner de manifiesto las estructuras que han soportado los *Períodos de Planificación apostólica*, permitiendo dar respuestas a preguntas

tales como: ¿Cuáles han sido los contextos históricos de la Provincia de Venezuela en los que se han llevado a cabo los procesos de planificación? ¿Qué tipo de enfoque de planificación apostólica ha predominado? ¿Qué metodologías se han utilizado? ¿Quiénes han sido los responsables de llevar a cabo los planes? ¿Cómo se han articulado los procesos? ¿Cuánto han durado? ¿Qué tipos de instrumentos se han utilizado para recolectar la información? ¿Cómo se ha diseñado su monitoreo?

Esta sería la primera vez que se realiza este tipo de investigación en la *Provincia de Venezuela*. Al finalizar el trabajo se dispondrá de una información que enriquecerá su cultura organizacional, rescatando métodos y terminologías producidas o adaptadas en los *Períodos de Planificación apostólica*.

Por otra parte, se conformará una plataforma conceptual para futuras investigaciones que evalúen el impacto y efectividad que tuvieron los procesos. De esta manera se le podrá responder, de forma local, a la inquietud sobre la pertinencia del uso de técnicas de gestión provenientes de la gerencia moderna en la *Planificación apostólica*.

1.2.- Enunciado del Problema:

La pregunta que estará subyacente durante toda la investigación se puede concretar de la siguiente manera:

*“¿Cómo se han desarrollado los tres **Períodos de Planificación apostólica**, en la Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús, desde la década del sesenta hasta la publicación, en abril de 2000, del Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela 2000-2020? ”*

1.3.-Objetivos de la Investigación.

1.3.1.- Objetivo General

Sintetizar descriptivamente los *Períodos de Planificación apostólica* de la *Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús*, desde la década del sesenta hasta la publicación, en abril de 2000, del *Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela 2000-2020*, resaltando las características particulares de cada uno de procesos.

1.3.2.-Objetivos Específicos

- I. *Establecer cuáles han sido los Períodos de Planificación apostólica, en la Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús, desde la década del sesenta, siglo XX, hasta la publicación del "Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela 2000-2020", en abril de 2000.*

- II. *Identificar* los hitos históricos contextuales que influyeron en la realización de los *Períodos de Planificación apostólica*.
- III. *Identificar* el tipo de enfoque que ha predominado en cada uno de los *Períodos de Planificación apostólica*.
- IV. *Describir* cómo se realizaron las fases de procesos de la Planificación estratégica: Análisis estratégico, determinación de estrategias, desarrollo del *Plan Apostólico*, implementación y revisión.

1.4.- Evaluación del Problema.

1.4.1.-Conveniencia y relevancia social.

Esta investigación le permitirá, a la *Provincia de Venezuela*, apreciar cómo se han efectuado sus *Períodos de Planificación apostólica*, en los que se han diseñado herramientas o adaptado técnicas de gestión provenientes del ámbito de la gerencia empresarial, combinándolas con elementos propios de la cultura organizacional de la Orden. El objetivo de esto fue optimizar la capacidad de respuesta a las exigencias del entorno, en fidelidad a su carisma fundacional.

Una vez culminada la investigación, la Provincia dispondrá de un cúmulo de datos sistematizados que le permitirá aprender de sus experiencias y

afinar la capacidad de discernir sobre la selección de medios para elaborar o llevar adelante futuros procesos de *Planificación apostólica*.

La investigación no tiene, como uno de sus objetivos, el que los resultados puedan generar algún impacto directo en la sociedad. Sin embargo, los diversos públicos de la *Provincia de Venezuela* se verán beneficiados, en la medida que la información recabada permita ser más eficientes y signos de las acciones de Dios.

1.4.2.- Valor teórico e implicaciones prácticas.

El trabajo tendrá un corte eminentemente teórico en el que se investigarán, por primera vez en la *Provincia de Venezuela*, los enfoques, componentes y etapas de los procesos que se han desarrollado en cada uno de sus *Períodos de Planificación apostólica*.

La investigación evitará la pérdida de información valiosa y permitirá rescatar, así como, sistematizar metodologías, términos, cuestionarios, documentos rectores, instructivos para los procesos de deliberación, entre otras herramientas.

Por ser un estudio de carácter exploratorio, sus resultados podrían servir de asidero conceptual para futuras investigaciones explicativas que tengan como objetivo validar el uso de herramientas y técnicas de gestión en organizaciones como una provincia jesuítica.

1.5.-Viabilidad de la Investigación

La investigación cuenta con el apoyo de las autoridades de la *Provincia de Venezuela* y en cuanto al soporte operativo, suministrará los recursos necesarios para el desarrollo del trabajo.

Por ser una investigación de tipo documental, la información pertinente deberá estar respaldada por fuentes primarias tales como cartas, informes, actas, evaluaciones y demás documentos organizacionales; para esto se dispone del acceso necesario a los archivos de la *Provincia de Venezuela*, así como a los archivos personales de los jesuitas que estuvieron involucrados en los *Períodos de Planificación apostólica*.

Aunque los archivos provinciales tienen una nutrida y valiosa documentación, se elaborarán entrevistas a informantes clave de los procesos, para completar los vacíos de información.

Otra limitante de la investigación es que, en la actualidad, se dispone de muy poco material bibliográfico que aborde el tema de la *Planificación apostólica*, dado que es un tema que está comenzando a ser estudiado en la *Compañía de Jesús*.

¡Vosotros no solamente tenéis una historia gloriosa para recordar y contar, sino *una gran historia que construir!* Poned los ojos en el futuro, hacia el que el Espíritu os impulsa para seguir haciendo con vosotros grandes cosas.

**Juan Pablo II
La Vida Consagrada.**

CAPÍTULO 2

2.- Marco Teórico.

2.1.- Renovación Adaptada, Crisis y Fidelidad Creativa en la Vida Religiosa.

2.1.1.- El Concilio Vaticano II.

El 28 de octubre del año 1958, el cardenal Canali, decano de los cardenales diáconos, anunció al mundo, desde el balcón de San Pedro, que el resultado del cónclave, realizado como consecuencia de la muerte del Papa Pío XII, había recaído en el Patriarca de Venecia, cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, el cual escogió el nombre de Juan XXIII.

La elección de este nuevo Papa produjo asombro en la comunidad católica, especialmente en los ambientes vaticanos, debido a lo inesperado de la selección. Esta generó diversas opiniones, entre las que se manifestó:

“Sorpresa; afirmaciones de que era un Papa de compromiso; opiniones autoritarias que pretendían que a la respetable edad de setenta y siete años, podía ser considerado como un regente o Papa interino que haría el puente entre el largo reinado de Pío XII y la elección de un pontífice más joven y más dinámico.” (Sugrue, 1962: 252)

El cardenal Roncalli no aparecía entre los favoritos para la cátedra de San Pedro. Los analistas proponían, en sus predicciones, los nombres de otros cardenales “más preparados”, “más jóvenes”, con “más experiencia de gobierno”, para continuar el trabajo de un hombre con la talla intelectual de Pío XII, en el convulsionado mundo de la post-guerra.

“Cuando el 25 de octubre se abrió el cónclave, las opiniones del mundo dividían a los cardenales reunidos en «pacellianos» y «montinianos».

Los primeros ponían sus ojos en un monseñor Siri u Ottaviani y pronosticaban una prolongación de la mentalidad de Pío XII, pero uniendo a ella una mano mucho más dura frente a los intentos de renovación que llegaban de Centroeuropa.

Los segundos pensaban –ya que no era probable la elección de un obispo no cardenal –en monseñor Lercaro, espíritu vivo e infantil, poseído de un claro espíritu profético, mas cuya figura parecía desconcertante y peligrosa a los hombres de la curia romana.” (Martín Descalzo, 1967:10)

De la sorpresa y las primeras opiniones, los analistas pasaron a una reflexión más desprejuiciada, a fin de encontrar razones que pudieran explicar la elección del nuevo pontífice.

Ejemplo de los análisis de un segundo momento se puede percibir en un texto elaborado por el P. R. Gannon, uno de los tantos comentaristas que trató de plasmar el ambiente que se vivía en el mundo católico, con la elección del cardenal Roncalli para la cátedra de San Pedro:

“Si en lugar de mirar simplemente qué cardenal parecía más joven y mejor conservado, los expertos de la prensa hubieran levantado un inventario de las cualidades que necesitaba el Papa elegido en el año 1958 y luego buscado el hombre que las reuniera todas, seguramente habrían coincidido sobre el mismo nombre: Roncalli.

Deberían haber considerado: el nuevo Papa deberá ser un hombre de experiencia parroquial, diocesana, al mismo tiempo que diplomática. La experiencia de un profesor de seminario sería interesante, pero sólo si su poseedor hubiera visto el mundo y pudiera manejar varios idiomas al mismo tiempo que diversas categorías de gente.

En tiempo de inquietud social, el ideal sería que el nuevo Pontífice procediera de clase humilde, orgulloso de su origen y libre de toda

conciencia de clase; el tipo de hombre que se encuentra perfectamente entre los pobres y entre los más poderosos.

Precisamente en estos tiempos se necesitaría un conciliador nato, con interés en todos los seres humanos y aceptable por los hombres de cualquier religión y por los que no tienen ninguna.

Finalmente, como en toda otra época de la Iglesia, debe ser un sacerdote digno, es decir, un hombre de sentido común, amable como su Señor y profundamente espiritual.” (Gannon, 1962:253)

De apariencia amable, apacible y abundantes anécdotas que hablaban de su humanidad, el Papa Juan XXIII, “bautizado” por el cardenal Cushing, arzobispo de Boston, como “*El buen Papa Juan*”, rápidamente ganó el favor de los fieles católicos.

El inicio de la década de los años 60 eran los tiempos de la Guerra Fría, el proceso de descolonización de países del Tercer Mundo; el fortalecimiento de las economías pertenecientes a los países industrializados y la consolidación, en buena parte de mundo occidental, del sistema capitalista; el progresivo deterioro ambiental; el desarrollo de los medios de comunicación de masas, especialmente la televisión, con su poderoso influjo en las costumbres y hábitos de consumo; y la crisis de la Modernidad.

Frente a este conflictivo panorama internacional la vanguardia de la intelectualidad católica, que esperaba cambios profundos en la institución, se realizaba serios interrogantes: ¿era el hombre necesario para ser la cabeza de

la Iglesia en ese momento? ¿en qué modo afectaría, su gobierno, el futuro de la institución? ¿qué se podría esperar de este nuevo pontificado?

Del Papa Juan XXIII escribió Ernesto Balducci, uno de sus más intuitivos biógrafos:

“Había conseguido llegar al dintel de la más alta edad pasando por poco más que un hombre bueno, de agradable conversación, amigo de la buena mesa, un poco conformista ante los grandes problemas culturales que agitaban el mundo religioso, un diplomático no muy destacado, aunque de una total obediencia; en fin, uno de esos prelados que consiguen, sin mutilar su ascética, una sabrosa combinación entre la bonachonería pueblerina y la exquisitez curial. Hizo carrera no tanto por sus extraordinarias cualidades cuanto porque, en tres o cuatro circunstancias, el Vaticano necesitó un servidor obediente, capaz de mantener el buen humor incluso en las más complicadas situaciones.

Y llegó a Papa, como todo el mundo admite, como hombre de compromiso, es decir, por la misma razón por la que había hecho carrera. En aquel momento era necesario un “Papa de transición” que, al carecer de una orientación personal, permitiera a las diversas corrientes del colegio cardenalicio preparar una elección más meditada y concorde, y que, al mismo tiempo, dada su avanzada edad, hiciera probable una elección en breve plazo.

Y no resulta que él, al ser elegido, hiciera humildes protestas o que pasase angustiosas perplejidades. No se le escapaba el cálculo, legítimo por otro lado, del que había salido su elección; pero esto ni le humilló ni le hizo sentirse maniatado. Comenzó simplemente a “hacer de Papa” con naturalidad, como si se hubiera entrenado toda la vida.” (Balducci,1967:12)

La respuesta para los que estaban preocupados por los cambios no se hizo esperar. El 25 de enero de 1959, a sólo dos meses y medio de iniciado su pontificado, recogiendo los sentimientos de cambio que se manifestaban en diversos sectores intelectuales y pastorales de la Iglesia, el Papa Juan XXIII anunció a los cardenales, en la basílica de San Pablo Extramuros, su triple

intención de reunir un sínodo para la diócesis de Roma, de reformar el *Codex Iuris Canonici*, vigente desde 1917 y, lo que constituyó la noticia de mayor envergadura, convocar a un Concilio Ecuménico.

“¡Venerables hermanos y queridos hijos; Pronunciamos delante de vosotros, a la verdad temblando con un poco de conmoción, pero a par con humilde resolución de propósitos, el nombre y la propuesta de una doble celebración: de un sínodo diocesano para la Urbe y de un concilio ecuménico para la Iglesia Universal.” (Juan XXIII,1959:243)

El propio Juan XXIII expuso, durante una alocución a un grupo de peregrinos venecianos, el 8 de mayo de 1962, la manera como se gestó la idea primigenia de un acontecimiento que sería histórico.

“¿Cómo surgió? ¿Cómo se desarrolló? (...) al narrarlo, parece inverosímil. Tan imprevisto fue el pensar en aquella posibilidad y, sin más, ponerse a ejecutarla.

De un signo de interrogación puesto en familiar coloquio con el secretario de Estado, cardenal Tardini, pasamos a comprobar cómo el mundo estaba inmerso en graves angustias y agitaciones. Pusimos, entre otras cosas, de relieve cómo se proclama querer la paz y la avenencia; pero, desgraciadamente, acaso se acaba por agudizar las desavenencias y acrecentar las amenazas. ¿Qué hará la Iglesia? ¿Debe seguir la mística navecilla de Cristo a merced de las olas y ser llevada a la deriva? ¿No se espera más bien de ella no sólo un nuevo aviso, sino también la luz de un gran ejemplo? ¿Cuál pudiera ser esta luz?

El interlocutor escuchaba en actitud de reverente respeto y espera. De pronto nos iluminó al alma una gran idea, advertida en aquel mismo instante y acogida con indecible confianza en el divino Maestro, y nos subió a los labios una palabra solemne y de alto empeño. Nuestra voz la expresó por vez primera: ¡Un concilio!

A decir verdad, inmediatamente nos asaltó el temor de haber suscitado perplejidad, sino incluso zozobra y turbación. Sin duda debíamos escuchar ahora un primer elenco de graves dificultades, siquiera porque el improvisado anuncio hacía pensar en la natural y larga preparación que parejo proyecto llevaría consigo.

La respuesta, en cambio, no se hizo esperar. Una clara emoción se transparentó en el rostro del cardenal; su asentamiento fue inmediato, jubiloso. Primer signo seguro de la voluntad del Señor. ¿Quién no conoce, en efecto, la necesaria y atenta ponderación con que la curia romana suele examinar las cuestiones mayores y menores que se le presentan? Así, pues, el *ecce adsum* del Papa hallaba respuesta inmediata en sus más próximos colaboradores. En aquellas mismas horas, puede decirse, se concretaron también las iniciativas referentes al sínodo romano y a la adaptación del Código de Derecho Canónico, y la mañana del 25 de enero de 1959, en el monasterio de San Pablo Extramuros, pudimos dar al Sacro Colegio la noticia.” (Juan XXIII, 1962: 437)

¿Qué implicaciones suponía una determinación como ésta? ¿Por qué el acariciar la idea de un Concilio ecuménico se presentaba, en un primer momento, como un proyecto que fue calificado por el propio Papa como de inverosímil? ¿Se pretendía una nueva *suma* doctrinal o una mera actualización de un modelo institucional? ¿Qué podía esperarse de un Concilio ecuménico?

Se puede decir, en sentido lato, que un Concilio ecuménico es una asamblea, convocada por el Obispo de Roma y celebrada por la Iglesia católica con carácter general, es decir, que afecta a toda ella, en la que se discuten y regulan aspectos doctrinales, así como otros asuntos, cuya motivación es la necesidad práctica de resolver conjuntamente dificultades de carácter universal y cuyos dictámenes no son vinculantes hasta que el Papa, en tanto cabeza de la Iglesia, los haya promulgado.

Al Concilio Vaticano II estaban convocados todos los bautizados en la Fe católica, sin embargo, respondiendo al paradigma organizacional predominante para el momento, tendría que asistir, fundamentalmente, la jerarquía eclesiástica, según la legislación propia de la institución⁴. Los tópicos a tratar debían ser deliberados por los Padres conciliares, con la ayuda de peritos, debido a que, según lo marcaba la tradición, no era lo común consultar al resto del pueblo católico. Una vez determinadas las nuevas resoluciones, deberían fluir, de manera vertical descendente, al resto del pueblo católico.

Ciertamente la noticia del Concilio, abrió esperanzas de renovación y generó expectativas en la institución. Un sector de la jerarquía eclesiástica la acogió con suspicacia, conformándose una muy organizada oposición que, en su momento, tuvo como cabeza visible al arzobispo francés, Marcel Lefebvre⁵. Este grupo se mantuvo fiel a lo que consideraban la ortodoxia católica y, en consecuencia, afirmaban que lo correcto era permanecer militante de la

⁴ Al momento de la convocatoria al Concilio Vaticano II, se encontraba vigente el Codex iuris canonici, promulgado en 1917, durante el pontificado de Benedicto XV. Este documento fue derogado al entrar en vigor el actual Derecho Canónico, promulgado en 1983, durante el pontificado de Juan Pablo II.

⁵ Marcel Lefebvre (1905-1991), religioso francés, obispo de Tulle y arzobispo *in partibus infidelium* (en tierra de infieles, un título meramente honorífico) de Synnada, Siria. Fue el máximo representante del integrismo católico, oponiéndose militantemente al proceso de *aggiornamento* propuesto por el Concilio Vaticano II. Fundó el *Caetus Internationalis Patrum* (Reunión Internacional de Sacerdotes), caracterizado por su carácter conservador y fiel a la ortodoxia. Sus obras, en franca rebeldía a las líneas acordadas por la Iglesia Católica, en especial la *Lettre ouverte aux catholiques perplexes* (Carta abierta a católicos perplejos, escrita en 1985), así como la consagración de cuatro obispos sin autorización del Vaticano, en 1988, le valieron la excomunión. En 1991 falleció en la localidad suiza de Martigny.

resistencia al cambio. Sin embargo, hubo brillantes y lúcidos sectores que apoyaron activamente el proyecto, al considerarlo como la oportunidad para hacer realidad las ideas reformadoras que estaban madurándose en diversos ámbitos intelectuales y pastorales de la Iglesia. Estas posturas, en abierta dialéctica, eran conscientes de las consecuencias que para la vida de la Iglesia, han tenido semejantes asambleas.

Para calibrar la relevancia que pueden tener unos eventos de tal magnitud, es oportuno comentar que desde la fundación de la Iglesia, sólo se han celebrado veintiún Concilios Ecuménicos, tal como se aprecia en el Cuadro N° 1.

Los resultados de cada una de estas asambleas han servido, atendiendo a los momentos históricos en los que se llevaron a cabo, para configurar la Iglesia-institución a lo largo de la historia del catolicismo, mediante el establecimiento de líneas doctrinales, modelos organizacionales, dogmas y prácticas litúrgicas. Un Concilio constituye en todas las épocas, desde un punto de vista teológico, momento de síntesis y punto de partida para orientar la vida de las comunidades y los fieles cristianos.

CUADRO N° 1 CONCILIOS ECUMÉNICOS.

	Concilios Ecuménicos	Fecha
1	Concilio de Nicea I	325
2	Concilio de Constantinopla I	381
3	Concilio de Éfeso	431
4	Concilio de Calcedonia	451
5	Concilio de Constantinopla II	553
6	Concilio de Constantinopla III	680-81
7	Concilio de Nicea II	787
8	Concilio de Constantinopla IV	869-70
9	Concilio de Letrán I	1123
10	Concilio de Letrán II	1139
11	Concilio de Letrán III	1179
12	Concilio de Letrán IV	1215
13	Concilio de Lyon I	1245
14	Concilio de Lyon II	1274
15	Concilio de Vienne	1311-12
16	Concilio de Constanza	1414-18
17	Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia	1431-42
18	Concilio de Letrán V	1512-17
19	Concilio de Trento	1545-63
20	Concilio Vaticano I	1869-70
21	Concilio Vaticano II	1962-65

Martín Descalzo (1967)⁶, escribió con relación al Concilio Vaticano II:

“Tal vez es que aún no nos hemos dado cuenta de lo que ha sucedido entre nosotros. Uno cierra ahora los ojos, y la cabeza se le puebla de imágenes. Imágenes de cosas que ha visto, que ha tocado, pero que casi parecen reservadas para las páginas de los libros de historia. En los años de estudiante uno oía nombres como los de Nicea, Efeso, Trento, y sonaban a hazañas realizadas por gigantes en una mitológica odisea celeste. ¡Un concilio! ¡Un concilio! Era más fácil soñarlo que imaginarlo real. ¿Quién se atrevía a pensar que pudiera verse envuelto en una aventura de tal calibre?” (Martín Descalzo, 1967: 6)

⁶ El presbítero José Luis Martín Descalzo periodista y autor de un amplio trabajo en el que, por haber sido testigo presencial, recogió las expectativas y el ambiente que se respiraba en el Concilio Vaticano II.

Al momento de convocar el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica no había celebrado otro que tuviera unas pretensiones tan amplias y profundas desde el Concilio de Trento⁷ (1545-1563). Este sirvió para solventar la crisis de identidad y autoridad, generada por el trastocamiento de la red de sistemas significativos (símbolos, creencias, doctrinas y ritos), provenientes del final de la Edad Antigua y de la Edad Media, como consecuencia del desarrollo de la cultura renacentista en Europa.

En el Concilio de Trento, la Iglesia-Jerárquica desarrolló los mecanismos para dar una respuesta coherente y necesaria a la coyuntura histórica por la que estaba atravesando la cristiandad. Se definieron con precisión dogmas esenciales, tales como que el Hombre posee libre albedrío e inclinación natural al bien; la fe se obtiene a través de las Sagradas Escrituras, pero también coadyuva las enseñanzas de los Santos Padres, así como con la de los Doctores de la Iglesia y los Concilios; la misa es un sacrificio y una acción de gracias; la eucaristía supone una transubstanciación real. Por otra parte, la Iglesia, que es una, es santa, católica, apostólica y romana, constituye un instrumento querido por Dios y es guiada por el Espíritu Santo.

“(Hasta el Concilio de Trento) ningún concilio había llevado a cabo una obra tan considerable. Precisó muchos puntos dogmáticos que

⁷ Entre el Concilio de Trento y el Concilio Vaticano II, el papado había convocado el Concilio Vaticano I (1869 -1870), pero, dado el clima de agitación política de la Italia del momento, no logró tener la relevancia que tuvo su predecesor; sin embargo, fue el Concilio donde se proclamó el dogma de la infalibilidad papal, en materia de Fe.

nunca se habían definido explícitamente en el pasado y exigió reformas en todos los terrenos de la pastoral. Muchos de los textos conciliares fueron el fruto de una larga reflexión, como los que tratan de la justificación, de la colaboración de Dios y el hombre en la salvación. Otros textos están marcados más bien por el antiprotestantismo. Ciertos comportamientos se condenaron simplemente porque los practicaban los protestantes, por ejemplo, la liturgia en la lengua de cada día.” (Comby,1991:33)

Este concilio renacentista estableció procedimientos disciplinarios para los que se apartaran de la ortodoxia; fijó criterios con relación a la residencia episcopal en las diócesis; la obediencia de los obispos al Sumo Pontífice, en tanto Obispo de Roma, sucesor en línea directa de San Pedro; también estableció lineamientos en cuanto al proceso de la formación sacerdotal; invitó a las órdenes religiosas para observar sus reglas fundacionales. De manera general se puede decir que en el Concilio de Trento, en oposición a las doctrinas protestantes, se fijaron los que serían los modos ortodoxos en que los católicos debían vivir y celebrar la Fe.

“ Además de resolver algunas cuestiones doctrinales y disciplinarias fundamentales para los católicos romanos, el concilio también impartió entre sus dirigentes un sentido de cohesión y dirección que se convirtió en un elemento esencial para la revitalización de la Iglesia durante la contrarreforma.

Los historiadores actuales opinan que el concilio se interpretó y aplicó en un sentido más estricto del que pretendieron sus participantes, y algunos creen que tuvo menos importancia en el resurgimiento del catolicismo romano que otros factores de naturaleza más espontánea.

No obstante, la designación de era tridentina para los siglos comprendidos entre Trento y el concilio Vaticano II, refleja la decisiva trascendencia que tuvo este concilio en la Iglesia católica moderna.” (Enciclopedia Microsoft Encarta, 1998)

En Trento se fraguó un modelo de Iglesia que, si bien sirvió para salirle al paso a una coyuntura histórica compleja y conflictiva, cuatrocientos años más tarde se convertía en una estructura pesada y obsoleta que no se correspondía con el mundo del siglo XX.

Aunque el Papa Juan XXIII no tenía claro cuales podrían ser las conclusiones concretas del Concilio Vaticano II, estaba absolutamente convencido que éste debería tener un talante renovador. No dejó pasar la oportunidad para intentar seducir a los que participaban en el Concilio, a través de cartas, discursos y documentos oficiales. Tal es el caso de uno de los comunicados emitidos en solemne audiencia, concedida a los miembros y consultores de las comisiones preparatorias del Concilio, en la Basílica de San Pedro, el 14 de noviembre de 1960.

“Mas antes de acometer la obra importantísima de la preparación del Concilio, antes de que se lo propongamos en síntesis a la comunidad humana, creemos nuestro deber advertir lo siguiente: Los concilios ecuménicos de los tiempos pretéritos fueron principalmente convocados para mirar la integridad de la fe católica, para obedecer a la *lex credendi*, según la peste de la perversión herética o los contagios de los torcidos errores que trataban de infiltrarse en la antigua Iglesia de Oriente y Occidente.

En el concilio de Nicea se rechazó el error de Arrio... En el de Efeso, vencidos los errores de los herejes, se proclamó que las dos naturalezas, divina y humana, que hay en Cristo se unen en una sola persona divina...

Mas en estos tiempos, en que las tendencias e intereses de los hombres parecen tan cambiados en parangón con el pasado..., en esta edad nuestra, decimos, no se trata ya tanto de indagar y definir este o el otro capítulo de la doctrina o disciplina católica..., sino que todo el

empeño ha de cifrarse en que el pensamiento y vida cristiana de los hombres, que por propio derecho custodia y enseña la Iglesia, cobre nuevo vigor y claridad.” (Juan XXIII, 1960: 322).

Con relación a la convocatoria al Concilio Vaticano II, Arbuckle (1998)⁸, puntualiza:

“En realidad, el Papa Juan XXIII convocó el Concilio porque percibía que la Iglesia, al menos desde la Revolución Francesa, padecía graves deficiencias en su disposición a salir de sí misma y evangelizar el mundo.” (Arbuckle, 1998: 39)

El Papa Juan XXIII fue muy consciente del divorcio entre la Iglesia, en tanto institución, y las dinámicas que estaba viviendo la humanidad, y así lo presentó en la Constitución Apostólica por la que se convocaba el Concilio Vaticano II, el 25 de diciembre de 1961:

“La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia. (...) La humanidad alardea de sus recientes conquistas en el campo científico y técnico, pero sufre también las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar prescindiendo de Dios.

Ante este doble espectáculo, la humanidad, sometida a un estado de grave indigencia espiritual, y la Iglesia de Cristo, pletórica de vitalidad, ya desde el comienzo del pontificado –al que subimos, a pesar de nuestra indignidad, por designio de la divina Providencia– juzgamos que formaba parte de nuestro deber apostólico el llamar la atención de todos nuestros hijos para que, con su colaboración a la Iglesia, se capacite ésta cada vez más para solucionar los problemas del hombre contemporáneo.

Por ello, acogiendo como venida de lo alto una voz íntima de nuestro espíritu, hemos juzgado que los tiempos estaban ya maduros para ofrecer a la Iglesia católica y al mundo el nuevo don de un

⁸ El H. Gerald A. Arbuckle S.M es autor de varias publicaciones en las que ha aplicado métodos y criterios de antropología cultural a la Iglesia, a la vida religiosa y a la evangelización, para entender los procesos de refundación.

Concilio ecuménico, el cual continúe la serie de los veinte grandes Sínodos, que tanto sirvieron, a lo largo de los siglos, para incrementar en el espíritu de los fieles la gracia de Dios y el progreso del cristianismo.” (Juan XXIII, 1961: 8)

En medio de grandes turbulencias políticas, económicas, sociales, adelantos científicos y corrientes de pensamiento que afectaron el modo en que la Humanidad se interpretaba así misma, el Papa Juan XXIII inició el Concilio Vaticano II con el propósito de cumplir dos objetivos muy amplios: por un lado, lograr la renovación (*aggiornamento*) de la Iglesia católica; por el otro, abrir canales de comunicación que posibilitaran la unidad de las diferentes ramas de la familia cristiana.

“Por medio del concilio, Juan XXIII quiso hacer entrar a la Iglesia en la historia y en la sociedad del siglo XX, convencido como estaba de que la Iglesia no era ni una ciudadela, ni un museo, sino un jardín destinado a florecer siempre. El momento de la renovación era oportuno ya que la Iglesia se encontraba finalmente libre de las contiendas políticas que habían paralizado los concilios anteriores. Juan XXIII estimaba que el concilio debía continuar la reflexión sobre la Iglesia, comenzada en el Vaticano I e interrumpida por la guerra.

Quería, asimismo, ensanchar el espacio de libertad y de compromiso de los cristianos para testimoniar más y mejor a Cristo y su evangelio, en primer lugar dentro de la misma Iglesia, pero también entre las demás Iglesias y comunidades separadas y entre las otras religiones.

En otras palabras, Juan XXIII convocando el concilio quería capacitar a la Iglesia para responder mejor a los problemas del mundo contemporáneo, en fidelidad a la tradición y con la colaboración de todo el cuerpo episcopal.” (Latourelle, 1989:12)

El sínodo ecuménico fue concebido como una manera de entablar un diálogo con el mundo. La Iglesia abrió las puertas para que se realizaran las

transformaciones necesarias, brindando respuestas concretas a situaciones que se presentaron como signos de los tiempos.

El Concilio Vaticano II constituyó el suceso más significativo y trascendental de la historia de la Iglesia Católica en el siglo XX.

“Juan XXIII lo concibió nada menos que como el nuevo Pentecostés, una irrupción impetuosa del Espíritu en la Iglesia con la finalidad de que reflorezca con vigor nuevo y juvenil. El espíritu impulsó a la Iglesia en concilio a una nueva Reforma (Paulo VI), que no significa una ruptura sino despojarse de toda manifestación caduca y defectuosa para que resplandezca en ella el amor de Cristo que nos impulsa a tender un puente al mundo contemporáneo.

La necesidad de tender este puente viene determinada por las distancias ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en éste particularmente, entre la Iglesia y la civilización profana (Pablo VI).

La Iglesia en concilio, antes que en los errores, prefirió fijarse en las necesidades humanas y, guiada por el sentimiento de simpatía y solidaridad, buscó responsabilizarse del mundo. Sintió, como Jesús, compasión de las multitudes y en vez de condenar y mandar prefirió servir y liberar y entregarse como su Maestro por la vida del mundo. Este sería el contenido de la “finalidad pastoral” del Concilio en la que tanto insisten ambos pontífices.” (SIC, 1982: 194)

2.1.2.- El Concilio Vaticano II, desarrollo y consecuencias.

Luego del anuncio del Concilio, en enero de 1959, el trabajo organizativo se mantuvo en silencio hasta mayo de ese mismo año, cuando “*L’Osservatore Romano*” (prensa oficial del Vaticano) dio a conocer la comisión responsable de estructurar la etapa ante preparatoria. Este proceso se inició con una consulta muy amplia, dos mil setecientas cartas a los obispos católicos del

mundo, las facultades de teología y las universidades. Con esto se pretendía determinar los temas a ser abordados en el Concilio.

El 5 de junio de 1960, el Papa Juan XXIII, anunció, en el *Motu proprio* “*Superno Dei nutu*”, la constitución de las comisiones preparatorias:

“Así, pues, por el presente *motu proprio* estatuímos:

1. A fin de preparar el concilio ecuménico Vaticano II se crearán las *comisiones preparatorias*, cuya función o tarea será estudiar los temas escogidos por Nos, teniendo presentes los votos de los obispos y las propuestas de los sagrados dicasterios de la curia romana.
2. Cada comisión, según las exigencias, podrá dividirse en secciones o subcomisiones.
3. Cada comisión tendrá un presidente y cierto número de miembros. El presidente será un cardenal. Los miembros se escogerán entre ilustres personalidades del episcopado y del cuerpo eclesiástico.
4. A cada comisión se añadirán algunos consultores, escogidos entre hombres expertos.
5. Toda comisión tendrá su secretario.
6. El presidente y miembros de cada comisión, así como los consultores y el secretario, serán elegidos por Nos.
7. Se crean diez comisiones preparatorias; si fuere menester se podrán crear otras, según nuestro beneplácito. Las comisiones serán las siguientes:
 - a) Comisión teológica, a la que compete discutir las cuestiones referentes a la Sagrada Escritura, la sagrada tradición, la fe y costumbres.
 - b) Comisión de los obispos y gobierno de las diócesis.
 - c) Comisión para la disciplina del clero y pueblo cristiano.
 - d) Comisión para los religiosos.
 - e) Comisión de la disciplina de los sacramentos.
 - f) Comisión de la sagrada liturgia.
 - g) Comisión de los estudios y seminarios.
 - h) Comisión para las Iglesias orientales.
 - i) Comisión para las misiones.

- j) Comisión del apostolado de los laicos, para todas las cuestiones relativas a la acción católica, religiosa y social.
8. Se crea, además un secretariado para tratar los problemas relativos a los modernos medios de divulgación del pensamiento (prensa, radio, televisión, cine, etc.). Este secretariado será dirigido por un prelado, nombrado por Nos, y tendrá miembros consultores, nombrados igualmente por Nos.
9. Además, para mostrar más nuestro amor y benevolencia por quienes se llaman cristianos, pero están separados de esta Sede Apostólica, con el fin de que también ellos puedan seguir los trabajos del concilio y hallar más fácilmente el camino para llegar a aquella unidad “por la que Jesucristo dirigió al Padre celestial tan ardientes súplicas”, creamos un “consejo” o secretariado especial, que será presidido por un cardenal, elegido por Nos, y organizado como se ha dicho de las comisiones.
10. Finalmente, se crea una *Comisión Central*, que presidiremos Nos mismos, personalmente o por medio de un cardenal por Nos Designado. Miembros de la Comisión Central serán los presidentes de las comisiones particulares, los directores de los secretariados a que se refieren los números 8-9, algunos otros cardenales, a par de algunos obispos de diversas partes del mundo...” (Juan XXIII, 1960: 310)

El verdadero trabajo conciliar comenzó con la conformación de estas comisiones preparatorias. Nueve de ellas, debido a los temas que les tocaba abordar, estaban bajo las *Congregaciones romanas*⁹, lo cual, en no pocos sectores de la Iglesia, fue interpretado como que el Concilio quedaría en

⁹ Las *Congregaciones romanas* son instancias organizacionales que tienen la misión de aconsejar y asistir al Papa en el ejercicio de su poder legislativo. Poseen una potestad administrativo-ejecutiva y tienen por fin procurar que se cumplan las prescripciones del Derecho canónico. Según el *Codex Iuris Canonici* de 1917, vigente para ese momento, de acuerdo al Libro segundo, Primera parte, Sección II, Título VIII, Capítulo IV, canon 223 al 257, existían las siguientes Congregaciones:

- Congregación del Santo Oficio, Congregación Consistorial, Congregación de la disciplina de los sacramentos, Congregación del Concilio, Congregación de Religiosos, Congregación de *Propaganda Fide*, Congregación de Sagrados Ritos, Congregación Ceremonial, Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios, Congregación de Seminarios y Universidades, Congregación para la Iglesia Oriental..

manos de la *Curia Romana*¹⁰ y su tendencia a mantener el status quo. El Papa Juan XXIII, consciente de esta situación, introdujo elementos novedosos tales como la Comisión para el apostolado de los laicos, un secretariado para la unidad de los cristianos dirigidos por el cardenal Bea S.J. y la incorporación de teólogos y de obispos de varios países en estas comisiones preparatorias, tal como lo anunció en su alocución a los cardenales, luego del consistorio semi-público del 30 de mayo de 1960.

"Hemos dirigido una invitación particular a nuestros representantes en el extranjero para que nos señalen los nombres de los valientes e ilustres teólogos y canonistas a quienes Nos podamos llamar a formar parte de las comisiones de estudio. *Así, la preparación del concilio no será solamente de la curia romana, sino que, a par de los ilustres prelados y consultores de la curia romana, prestaran su valiosa contribución prelados y estudiosos de todo el mundo, de suerte que aun en esto refulja la catolicidad de la Iglesia.*" (Juan XXIII, 1960: 305)

Para el funcionamiento del Concilio se organizó un reglamento en el que se previeron tres clases de sesiones: *las Comisiones*, conformadas por obispos, teólogos y canonistas expertos, las cuales tuvieron la responsabilidad de preparar y presentar los textos propuestos a...; *las Congregaciones generales*, asambleas conformadas por el conjunto de los obispos, en las que, por un lapso de diez minutos, cada uno de ellos podía tomar la palabra para hacer

¹⁰ El p. Marcelino Cabrereros de Anta, C.M.F, en su comentario al *Codex Iuris Canonici*, Libro segundo, Primera parte, Sección II, Título VIII, Capítulo IV, canon 24, sobre la Curia Romana, define: "*La Curia Romana* es el conjunto de Dicasterios por medio de los cuales el Romano Pontífice gobierna la Iglesia Universal. La palabra dicasterio, que en griego significa tribunal, designa genéricamente los organismos de gobierno de la Santa Sede. Estos organismos son once Congregaciones, tres Tribunales y cinco Oficios. Existen, además algunas Comisiones Pontificias permanentemente constituidas..."

sus observaciones al documento en discusión; finalmente, las *Congregaciones públicas*, fueron asambleas que estuvieron presididas por el Papa y en ellas se daba la aprobación definitiva de un texto.

En relación con las personas que podrían ser convocadas, según el *Codex Iuris Canonici* de 1917, vigente para ese momento, de acuerdo al Libro segundo, Primera parte, Sección II, Título VII, Capítulo II, canon 223, establece:

“Can. 223. – #1. Vocantur ad Concilium in eoque ius habent suffragii deliberativi:

1° S.R.E. Cardinales, etsi non Episcopi;
2° Patriarchae, Primate, Archiepiscopi, Episcopi residentiales, etiam nondum consecrati;
3° Abbates vel Praelati nullius;
4° Abbas Primas, Abbates Superiores Congregationum monasticarum, ac supremi Moderatores religionum clericalium exemptarum, non autem aliarum religionum, nisi aliud convocationis decretum ferat.

#2 Etiam Episcopi titulares, vocati ad Concilium, suffragium obtinent deliberativum, nisi aliud in convocatione expresse caveatur.

#3 Theologi ac sacrorum canonum periti, ad Concilium forte invitati, suffragium non habent, nisi consultivum.”¹¹ (*Codex Iuris Canonici*, 1958: 92)

¹¹ Can. 223. –#1. Son convocados al Concilio y tienen en él derecho de voto deliberativo:

- 1° Los Cardenales de la Santa Iglesia Romana, aunque no sean Obispos;
- 2° Los Patriarcas, Primados, los Arzobispos y Obispos residentes aunque todavía no estén consagrados;
- 3° Los Abades y Prelados no asignados a ninguna sede;
- 4° Abad Primado, los Abades Superiores de Congregaciones monásticas y los Superiores generales de religiones clericales exentas, pero no los de otras religiones, a no ser que otra cosa se establezca en el decreto de convocación.

#2. Los Obispos titulares, si se les ha convocado al Concilio tienen también voto deliberativo, a no ser que otra cosa se prevenga expresamente en la convocatoria.

#3. Los teólogos y canonistas que acaso fueren invitados al Concilio tienen voto consultivo.

Sin embargo, guardando coherencia con el espíritu renovador se invitaron delegados especiales con el carácter de observadores, de las Iglesias protestantes y ortodoxas. También participaron laicos de la Iglesia católica a la sesión de 1963, durante la cual tuvieron la oportunidad de presentar sus puntos de vista a los *Padres conciliares*¹². Un año después se incorporaron representantes del sexo femenino a estas sesiones, con el rol de oyentes.

"Los veinte primeros concilios parecen pequeños comparados con el Vaticano II, que reunió a 2540 padres (desde el comienzo), 42 auditores laicos, 90 observadores no católicos representantes de 29 Iglesias o comunidades. Juan XXIII quería hacer del concilio un nuevo Pentecostés, pero esta vez no se trataba del pequeño rebaño de la Iglesia primitiva, sino de una multitud." (Latourelle, 1989: 13)

El Vaticano II se inauguró formalmente el 11 de octubre de 1962 y cada año, durante los meses de otoño, hasta 1965, se llevaron a cabo las deliberaciones, en las que hubo 178 Congregaciones Generales distribuidas en cuatro sesiones: primera sesión, desde el 12 de octubre hasta el 8 de diciembre de 1962; segunda sesión, desde el 29 de septiembre hasta el 4 de diciembre de 1963; tercera sesión, desde el 15 de septiembre hasta el 21 de noviembre de 1964; cuarta sesión, desde el 14 de septiembre hasta el 7 de diciembre de 1965.

¹² Con este título se designó a todo obispo y superior de orden religiosa masculina que participó en las comisiones de estudio y con derecho a voto deliberativo.

Luego de haber finalizado la primera sesión, en la que no se produjo ningún documento definitivo del Concilio, el mundo fue testigo, con mucho pesar, de la agonía y muerte del *Papa bueno*, Juan XXIII.

“Lo que el 3 de junio quebró la muerte no fue un hombre, sino una línea. Frente a quienes ensalzan al hombre-Juan, para con ello rebajar indirectamente su obra, habrá que repetir hasta cansarnos que hombre y obra fueron inseparable, que su personalidad sólo era el aspecto sonriente de su tarea. Su figura, sus sonrisas, sus anécdotas eran las chispas del gran incendio interior que estaba transmitiendo a la Iglesia. Cuando todos los que le conocieron hayan muerto, cuando se haya olvidado su rostro y su sonrisa, seguirán pesando en la historia la aventura de ese hombre y los puentes que hacia el mundo tendió.”
(Martín Descalzo, 1967:126)

Una vez más se reunió el cónclave de los cardenales para la elección del nuevo pontífice. La comunidad católica tenía plena conciencia que de esa elección dependería el futuro del Concilio, dadas las tensiones entre los conservadores, los progresistas e indecisos. El humo blanco salió el 21 de junio, fecha en la que se anunció la elección del cardenal Giovanni Battista Montini, Arzobispo de Milán, el cual, rápidamente evidenció su intención de continuar con el proyecto de su antecesor. Si bien el Papa Juan XXIII fue un profeta al convocar el Concilio, al Papa Montini, quien tomó el nombre de Pablo VI, le tocó darle concreción.

“Inicialmente su objetivo fue «*planificar*» la actividad conciliar: en concreto, estimulando el trabajo de las comisiones, tratando de armonizar el texto de los diversos esquemas... Nombró cuatro cardenales (Agagianian, Döpfner, Suenens y Lercaro) para asegurar el orden y la disciplina del Concilio.

De hecho, estos cuatro moderadores reemplazaron al Consejo de presidencia (con sus doce cardenales). Introdujo observadores laicos: 13 al inicio, que llegaron a ser 42 al final. Sobre todo, aumentó considerablemente el número de expertos, 201 en septiembre de 1962 y 480 hacia el final del Concilio.

Numerosos teólogos de gran prestigio, ausentes en el comienzo, formaron parte progresivamente del círculo de expertos, gracias a la discreta influencia de Pablo VI que les manifestaba su acuerdo y los recibía en audiencia particular, concelebraba con ellos, y alababa su colaboración. Esta confianza del Papa se vio coronada con la creación de una Comisión teológica pontificia internacional..." (Latourelle, 1989: 15)

Tal como se comentó, el interés del Concilio fue oxigenar todos los ámbitos eclesiales y para ello las comisiones preparatorias redactaron setenta y dos documentos, los cuales fueron conocidos con la denominación de "*esquemas*" o "*schemata*". El que se preparara esta cantidad de textos, fue una de las razones por las que fue imposible el obtener algún documento definitivo en la primera sesión, quedando claro la necesidad de reducirlos a un número menor, lo cual fue realizado por una comisión especial convocada en las sesiones de los años 1962 a 1963, que los llevó a diecisiete documentos.

Los asuntos a tratar fueron múltiples y los temas que se discutieron incluyeron aspectos sobre la misión de la Iglesia en el mundo actual, la divina revelación, la sagrada liturgia, el oficio pastoral de los obispos, el ministerio y vida de los presbíteros, la formación sacerdotal, la adecuada renovación de la vida religiosa, el apostolado de los seglares, sobre las Iglesias orientales católicas, la actividad misionera de la Iglesia, el ecumenismo, los medios de

comunicación social, la libertad religiosa, la educación cristiana de la juventud, los medios de comunicación modernos, las relaciones entre cristianos y judíos, la libertad religiosa, el papel de los laicos en la Iglesia, el culto litúrgico, los contactos con otros cristianos y con no cristianos, con creyentes de otras religiones y ateos.

"Más que brisa, era el viento el que soplaba en el aula conciliar. Mons. Guerry explicaba este fenómeno en La Croix (27-11-64):

«Constatamos el gran descubrimiento que hacemos cada día desde que se inició el Concilio. Toda una concepción de Iglesia está en juego. Ciertamente todos los padres conciliares tienen un gran amor a la Iglesia. Pero se hallan presentes dos concepciones.

Para unos lo que importa es la concepción jurídica de la Iglesia. Lo que les parece más importante para el bien de las almas es la afirmación de la verdad, es defender sus derechos, los poderes de la autoridad de la Iglesia.

Otros estiman que la Iglesia no es una sociedad jurídica como los demás, que ella es ante todo un misterio de fe, porque ella es el Cuerpo Místico de Cristo.

Además, por encima de las leyes que ella puede y debe dar, para ayudar a los hombres pecadores y débiles a conocer y cumplir mejor su deber, existe la ley superior del Espíritu Santo que anima este Cuerpo. Esta es una ley del Amor.»" (Perez Oliver, 1985:6)

Los resultados de las múltiples y densas deliberaciones del Concilio Vaticano II se plasmaron, fundamentalmente, en los dieciséis documentos aprobados. Sus títulos provienen de las dos primeras palabras latinas con las que comenzaron. De acuerdo a su finalidad, fueron agrupados en tres grandes bloques. El primer conjunto se denominó *Constituciones*¹³, en ellas se expusieron los contenidos dogmáticos que constituirían la plataforma

doctrinal para los fieles católicos. En el segundo bloque están los *Decretos*¹⁴, en los que se establecen las pautas que debían orientar la renovación o la puesta en marcha de las reformas acordadas por el Concilio. El último conjunto de documentos son las *Declaraciones*¹⁵, las cuales fueron principios y líneas de conducta que la jerarquía de la Iglesia, en representación de todos los fieles, expresó con relación a problemas concretos del mundo contemporáneo.

"El pensamiento de Pablo VI acerca del Concilio se estructura alrededor de la Iglesia. Quería, como si fuera una obsesión, que la Iglesia *volviese a ser lo que verdaderamente es* para mejor presentarse al mundo. Podríamos decir que la constitución *Dei Verbum* es el «documento fuente», mientras que la *Lumen gentium* inicia una reflexión que termina con la *Gaudium et spes*." (Latourelle, 1989: 15)

El Concilio Vaticano II cambió el modo en que la Iglesia se veía a sí misma. Dejó de ser la sociedad perfecta, creada por Jesucristo y seguidora de la sucesión apostólica, para entenderse como una comunidad cristocéntrica, en los que todos los bautizados, incluyendo a los seglares, están llamados a la santidad e invitados a ser testigos del Evangelio en los diferentes ámbitos en los que les toque actuar.

¹³ Constituciones: *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Gaudium et spes*.

¹⁴ Decretos: *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*, *Optatum totius*, *Perfectae caritatis*, *Apostolicam actuositatem*, *Orientalium Ecclesiarum*, *Ad gentes divinitus*, *Unitatis redintegratio* y, finalmente, la *Inter mirifica*.

¹⁵ Declaraciones: *Dignitatis humanae*, *Gravissimum educationis* y *Nostra aetate*.

Uno de los cambios más evidentes fue la aprobación del uso de la lengua vernácula para la liturgia, en vez de latín. Por otra parte, las iglesias locales ganaron autonomía para el proceso de inculturación del Evangelio y la evangelización de la Cultura.

Un gesto de madurez y de apertura, teniendo en cuenta lo conflictivo que había sido este punto en otras etapas de la historia de la Iglesia, fue la proclamación del principio de la libertad de religión y filosofía como un derecho fundamental de la Humanidad.

Otro punto importante fue la modificación de la legislación canónica, la cual desembocaría en la promulgación del nuevo *Código de Derecho Canónico*, el 25 de marzo de 1983. Estos cambios apuntaban a generar un proceso de democratización, en el que todos los miembros de la Iglesia experimentaran mayor corresponsabilidad en el gobierno.

Una figura muy importante para la vida de la Iglesia contemporánea, producto del Concilio, son los *Sínodos Episcopales*. Este tipo de asamblea tiene como objetivo principal ayudar al Papa en el gobierno de la Iglesia, mediante la discusión de temas puntuales cuyos resultados constituyen criterios para el ejercicio del gobierno y la labor pastoral así como doctrinal.

De manera global, el resultado de las deliberaciones fue un cambio de paradigma, tal como lo comenta Arbuckle (1998):

“El Concilio llamó a la Iglesia a compartir los gozos y esperanzas, las tristezas y angustias de los hombres de nuestro tiempo, especialmente los pobres y de quienes están de algún modo afligidos. Esto supone un cambio radical en el pensamiento o un cambio de paradigma teológico o cambio mitológico que exigiría cambios actitudinales y estructurales igualmente drásticos en todos los niveles de la vida eclesial.

Donde la Iglesia luchó en el pasado por apartarse de la historia; ahora, siguiendo el Concilio, se encuentra frente al imperativo evangélico de entrar en las vidas de las personas y en sus culturas tanto para dar como para ser cambiada por ellas. El Concilio habla de este proceso como un intercambio vivo; hoy lo llamamos “inculturación” o “enraizamiento” del Evangelio.

El cambio de paradigma teológico es de tal calibre que la Iglesia debe estar continuamente reformándose. Los modos de evangelizar y las estructuras de gobierno adecuados para el mantenimiento de una Iglesia-fortaleza, es decir, una Iglesia aislada del mundo que la circunda, son totalmente inadecuados para una Iglesia comprometida en la tarea de predicar el Evangelio al mundo. Y el mundo está cambiando tan rápidamente que lo que es pastoralmente adecuado para las necesidades de hoy es inadecuado para el mundo del mañana. La Iglesia nunca podrá afirmar que está plenamente reformada, sino que debe estar siempre en estado de evolución y reforma.” (Arbuckle, 1998: 39)

De manera general, se pueden comparar, en el Cuadro N° 2, el paradigma anterior y el paradigma posterior al Concilio Vaticano II.

El 8 de diciembre de 1965, el Papa Paulo VI clausuró el Concilio Vaticano II, dejando aprobadas profundas reformas.

“Así, pues, habiendo concluido hoy, con la ayuda de Dios, todo cuanto se refiere al sacrosanto Concilio ecuménico, habiendo sido aprobados por deliberación sinodal y promulgados por Nos todas las constituciones, decretos, declaraciones y acuerdos, con nuestra apostólica autoridad decidimos y ordenamos concluir, a todos los efectos, el propio Concilio ecuménico, convocado por nuestro predecesor Juan XXIII, el 25 de diciembre de 1961, iniciado el 11 de octubre de 1962 y continuado por Nos después de su muerte. Mandamos también y ordenamos que todo cuanto ha sido establecido conciliarmente sea religiosamente observado por todos los fieles para

gloria de Dios, decoro de la Iglesia, tranquilidad y paz de todos los hombres.

Hemos sancionado y establecido estas cosas, decretando que las presentes letras sean permanentes y continúen firmes, válidas y eficaces; que se cumplan y obtengan plenos e íntegros efectos y que sean plenamente convalidadas por aquellos a quienes compete o podrá competir ahora o en el futuro.

Así se debe juzgar y definir. Y debe considerarse nulo y sin valor desde este momento todo cuanto se haga contra estos acuerdos por cualquier individuo o cualquier autoridad, conscientemente o por ignorancia.” (Paulo VI, 1965: 629)

La intuición y el empuje de un hombre con olor a santidad como Juan XXIII y la habilidosa así como muy inteligente participación de un visionario como Pablo VI permitió que la Iglesia Universal produjera una obra que sobrepasó en mucho sus más altas aspiraciones. El Concilio Vaticano II forjó un nuevo paradigma de Iglesia, que tiene la posibilidad de leer, a la luz de Evangelio, los signos de los tiempos y recobrar las sendas del mensaje central de Jesucristo. Del Concilio fluyeron dinámicas renovadoras cuyos efectos se sienten en la actualidad y todavía se están procesando, pues no han dado todo de sí.

	PARADIGMA ANTERIOR AL VATICANO II	PARADIGMA POSTERIOR AL VATICANO II
La cultura de la Iglesia	Cerrada al diálogo	Abierta al diálogo
Fundamentos del catolicismo	La revelación de Dios en Jesús	Los mismos
Modelo de Iglesia	Fortaleza: la sociedad perfecta Iglesia de arriba a abajo Universal / Eurocéntrica.	Peregrina: comunidad de pecadores que viajan con Jesús. Pueblo de Dios: Iglesia de arriba a abajo y abajo arriba. Iglesia Mundial / Multicultural.
Estructura y autoridad	Jerárquica- estructuras de autoridad verticales bajo el Papa; centralización del papado; Curia; creciente infalibilidad.	Jerárquica-autoridad colegial: Papa y obispos; restablecimiento de las iglesias locales; insistencia en la colaboración en todos los niveles
Estilo de liderazgo	Directivo; dominante; secretista; no responsable ante los fieles.	Actitud de servicio
Propósito del liderazgo	Uniformidad; ortodoxia; sumisión	Evangelización creativa en un mundo cambiante
Obispos	Delegados del Papa	Discípulos de Cristo / Sucesores de los Apóstoles.
Curia	Extensión del Papa.	Al servicio de toda la Iglesia y responsable de ella
Nombramiento de Obispos	Mínima/ ninguna consulta	Amplia consulta

CUADRO N° 2 PARADIGMA, ANTERIOR Y POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II (Arbuckle, 1998: 36)

	PARADIGMA ANTERIOR AL VATICANO II	PARADIGMA POSTERIOR AL VATICANO II
Curia	Extensión del Papa.	Al servicio de toda la Iglesia y responsable de ella
Conferencias episcopales	Reuniones no oficiales	Establecimiento formal para enseñanza y servicio de las iglesias locales.
Liturgia: Sacramentos, ritos, celebraciones	En latín; teatral, pasiva por parte de los fieles; no creativa; legalista / rubricista.	En lengua vernácula; sencilla; activa por parte de los fieles; creativa.
Religiosidad popular	Domesticación clerical.	Estímulo del laicado.
Evangelización	Preocupación prioritaria las almas; poca / nula preocupación de la justicia social; preocupación por las obras de caridad.	Salvación integral: la justicia es constitutiva de la misión de la Iglesia.
Mundo	Mal; la Iglesia protege a los fieles; espiritualismo.	Mundo creado por Dios; al mismo tiempo bueno y pecaminoso.
Relaciones con las culturas	Eurocéntricas; no interesadas por las demás culturas.	Diálogo; las culturas deben ser evangelizadas; inculturación.
Teología	Teocéntrica; escatológica; sueño / ficción de una perenne teología universal.	Experiencia humana en la historia; encarnacionista; cristocéntrica; bíblica.
Preocupaciones morales	Legalista, moralidad personal; especial preocupación por la moral sexual.	Personalista; pecados sociales / justicia social.

CUADRO N° 2 PARADIGMA, ANTERIOR Y POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II

	PARADIGMA ANTERIOR AL VATICANO II	PARADIGMA POSTERIOR AL VATICANO II
Preocupaciones morales	Legalista, moralidad personal; especial preocupación por la moral sexual.	Personalista; pecados sociales / justicia social.
Sacerdocio	Cúltico. Superior con relación a los laicos.	Predicador de la Palabra; constructor de una comunidad orientada a la creencia / culto / justicia. Cooperación con relación a los laicos.
Seminarios	Apartados del mal del mundo / cerrados al uso de las ciencias sociales; formación para un rol cúltico; uniformidad.	Formación personal; utilización de todas las ciencias para predicar el Evangelio; insistencia en la diversidad de dones; preocupación por la opción por los pobres.
Eucaristía	Sagrada comunión / Misa / obligación dominical.	Unión de los fieles centrada en la Eucaristía, símbolo y fuente de unidad.
Rol del laicado	Pasivo; imposibilidad de ministerio; participación en el apostolado de la jerarquía, por ejemplo: La Acción Católica.	Activo; admisión de obligaciones apostólicas bautismales; implicación en los ministerios adecuados.
Religiosos	Elite espiritual; apartados del mal del mundo; institucionalización; apostolados restringidos, por ejemplo: educación, hospitales, etc	Profética respecto de la Iglesia / mundo; comprometidos con la audacia de las iniciativas apostólicas; opción por los pobres.
Acción profética / disidencia responsable.	Fuertemente desalentada / vista como innecesaria; compromiso de los laicos en la acción política, por ejemplo: partidos políticos	Alentada / esencial para comprender la misión de la Iglesia.

CUADRO N° 2 PARADIGMA, ANTERIOR Y POSTERIOR AL CONCILIO VATICANO II

2.1.3.- La Vida Religiosa en la Iglesia Católica

El 21 de noviembre de 1964, con 2150 votos a favor, contra 5 adversos, el Papa Pablo VI promulgó, en congregación pública, la constitución conciliar *Lumen gentium*. Este documento, producto de una larga y meticulosa preparación, tuvo como objetivo el presentar a los fieles y a toda la humanidad la manera en que la Iglesia católica daba cuenta de su naturaleza y misión.

"La obra maestra (del Concilio) es la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, que los demás textos explican y aclaran. El tema de la *Lumen gentium*, la Iglesia como misterio de comunión, es el que da sentido a todo el resto: jerarquía, conferencias episcopales, sínodos; a las diversas actividades de la Iglesia (liturgia, misiones, ecumenismo), a los demás aspectos del cuerpo místico y a sus miembros." (Latourelle, 1989: 15)

Con esta Constitución de contexto, los Padres conciliares, en el capítulo VI, titulado "*Los Religiosos*", presentaron sus consideraciones sobre la Vida religiosa en la Iglesia. El enfoque dado al tema permitió que se resaltaran elementos que pueden considerarse nucleares para la conformación de la identidad de aquellos hombres y mujeres que han optado por formas determinadas de consagrar su vida a Dios.

Por otra parte, restó preponderancia a otros aspectos que eran tomados como fundamentales en el paradigma preconiliar. Esto trajo como consecuencia un profundo cuestionamiento y una revisión ontológica de la

Vida religiosa, a fin de poder dar cuenta de su existencia en el mundo contemporáneo.

¿De qué manera afectaría el nuevo paradigma de Iglesia, propuesto por el Vaticano II, a la Vida religiosa? ¿En qué consistiría este replanteamiento? ¿Qué tipo de cambios tendrían que ser llevados a cabo? ¿Tiene sentido la Vida religiosa en el futuro de la Iglesia? El esbozar algún tipo de respuesta para esos interrogantes, pasa por tener una panorámica general de lo que es la Vida religiosa, cómo participa en la Iglesia Universal, y cuál era su estado al momento de realizarse el Concilio Vaticano II.

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, publicado en 1992, como un compendio de la doctrina católica en lo referente a fe y moral, al intentar explicar qué es la Iglesia, plantea lo siguiente, sobre la base doctrinal desarrollada en el Concilio:

“La palabra «Iglesia» (*ekklesia*, del griego *ek-kalein* – llamar fuera) significa *convocación*. Designa asambleas del pueblo (cf. Hch 19, 39), en carácter religioso. Es el término frecuentemente utilizado en el texto griego del Antiguo Testamento para designar la asamblea del pueblo elegido en la presencia de Dios, sobre todo cuando se trata de la asamblea del Sinaí, en donde Israel recibió la Ley y fue constituido por Dios como su pueblo santo (cf. Ex 19, 1).

Dándose a sí misma el nombre de «Iglesia», la primera comunidad de los que creían en Cristo se reconoce heredera de aquella asamblea. En ella, Dios «convoca» a su Pueblo desde todos los confines de la tierra. El término *Kiriaké*, del que se deriva las palabras *church* en inglés, y *Kirche* en alemán, significa «la que pertenece al Señor.»

En el lenguaje cristiano, la palabra «Iglesia» designa no sólo la asamblea litúrgica (cf 1° Co 11, 18; 14, 19.28.34.35), sino también la comunidad local (cf 1° Co 1,2; 16,1) o toda la comunidad universal de los creyentes (cf 1° Co 15, 9; Ga 1, 13; Flp 3, 6).

Estas tres significaciones son inseparables de hecho. La «Iglesia», es el pueblo que Dios reúne en el mundo entero. La Iglesia de Dios existe en las comunidades locales y se realiza como asamblea litúrgica, sobre todo eucarística. La Iglesia vive de la Palabra y del Cuerpo de Cristo y de esta manera viene a ser ella misma Cuerpo de Cristo.” (Catecismo de la Iglesia Católica, 1993: 751)

Por su parte, el *Catecismo para adultos*, elaborado por la Conferencia Episcopal Francesa, al abordar el mismo tema realiza otro sugerente comentario que permitiría complementar el texto precedente:

“La Iglesia se presenta como una comunidad humana. Se distingue, ciertamente, de grupos humanos cuya finalidad es de orden puramente cultural, política, social o económica. Aun cuando su vida y su acción tienen repercusiones en el ámbito temporal, su finalidad es de orden religioso. En este sentido, el cristianismo... (propone)... a los hombres, con miras universales, vías para acceder a Dios dentro de un ámbito comunitario.

Como toda sociedad humana, la Iglesia, cuya vitalidad y resplandor dependen de la adhesión libre y el compromiso responsable de sus miembros, está organizada, provista de instituciones. Algunas de éstas van intrínsecamente unidas a su naturaleza misma (Sagrada Escritura, sacramentos, ministerios ordenados, etc). Otras, como en cualquier grupo, llevan la marca de circunstancias históricas (lenguas, y formas litúrgicas, estructuras territoriales, etc).” (Conferencia Episcopal Francesa, 1993: 159)

En ambos textos se han utilizado términos tales como *sociedad*, *asamblea*, *pueblo*, *comunidad* y, aunque en cada uno de ellos se resaltan determinados matices, la idea que está de fondo es la conformación, de manera libre y determinada, de una organización en torno a una Fe, cuyos fieles, para vivir, compartir y celebrar su credo, han desarrollado unas estructuras

institucionales divididas en cuatro categorías que se interrelacionan: contenidos doctrinales, prácticas y ritos, estructuras de gobierno, cuerpo legal y costumbres que orientan la conducta esperada de los miembros de la institución.

En el seno de esta organización han surgido hombres y mujeres inclinados a seguir de manera más radical a la figura central del cristianismo, Jesucristo y su Evangelio, adoptando un modo de vida que, según el lugar y el tiempo, evidencia el sentido de su existencia e intenta ser signo visible y viviente de esta elección hecha en libertad. Al conjunto de estos fieles se les ha denominado *Vida consagrada*.

El *Código de Derecho Canónico*, parte III, sección I, título I, canon 573, establece en relación con este modo de vida:

“**Canon N° 573.** La vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo, bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican totalmente a Dios como a su amor supremo, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, preannuncio la gloria celestial.

Adoptan con libertad esta forma de vida en institutos de vida consagrada canónicamente erigidos por la autoridad competente de la Iglesia aquellos fieles que, mediante votos u otros vínculos sagrados, según las leyes propias de los institutos, profesan los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, y por la caridad a la que éstos conducen, se unen de modo especial a la Iglesia y a su misterio” (*Código de Derecho Canónico*, 1983: 304)

Esta definición, que tiene como fuente ideas desarrolladas en los documentos conciliares, evidencia algunas de las características fundamentales de la Vida consagrada, las cuales se pueden dividir entre las que son de orden teológico y las de orden jurídico¹⁶ (Cuadro N° 3).

CUADRO N° 3 COMPONENTES TEOLÓGICOS Y JURÍDICOS DEL CANON 573

Orden Teológico.	• El seguimiento a Cristo. • La acción imprescindible del Espíritu Santo. • La Consagración total a Dios como supremo amor. • La profesión de los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia. • La unión de un modo especial a la Iglesia por la caridad en el servicio del Reino de Dios. • El ser signos preclaros que anuncien la vida futura.
Orden Jurídico.	• Una forma estable de vida. • La erección canónica por la autoridad competente de la Iglesia. • La libertad de elección por parte de los fieles y la libertad de admisión por parte de los institutos. • Los votos u otros vínculos sagrados para la profesión de los consejos evangélicos • La importancia del derecho propio.

Una lectura desde el punto de vista eclesiológico permite establecer que el fundamento de la Vida consagrada se encuentra en la relación Maestro-discípulos que tuvo Jesucristo con los apóstoles y demás seguidores que conformaron las primeras comunidades.

"N° 14.- El fundamento evangélico de la *Vida consagrada* se debe buscar en la especial relación que Jesús, en su vida terrena, estableció con algunos de sus discípulos, invitándolos no sólo a acoger el Reino

¹⁶ Con relación a estas características, aunque se reconoce que ellas podrían considerarse puntos nucleares de la identidad religiosa y en tal sentido cada una de ellas ameritaría un tratamiento más detallado, se ha optado, dados los objetivos de la investigación y en el ánimo de evitar digresiones muy extensas, solamente enunciarlas.

de Dios en la propia vida, sino a poner la propia existencia al servicio de esta causa, dejando todo e imitando de cerca su *forma de vida*.

Tal existencia «cristiforme», propuesta a tantos bautizados a lo largo de la historia, es posible sólo desde una especial vocación y gracias a un don peculiar del Espíritu." (Juan Pablo II, 1996;25)

La *Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares* (SCRIS) publicó, en mayo - julio de 1983, la instrucción titulada "*Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la Vida religiosa*." Allí se recogen y sintetizan las doctrinas desarrolladas en el Vaticano II, especialmente en la constitución *Lumen gentium*, los decretos *Perfectae caritatis* y *Ad gentes divinitus*; en la Exhortación apostólica *Evangelica testificatio*, de Pablo VI; en las alocuciones de Juan Pablo II y en los documentos de la SCRIS, de manera particular los titulados *Mutuae relationes* (mayo 1978), *Religiosos y promoción humana* (abril 1978- agosto 1980), *Dimensión contemplativa de la vida religiosa* (marzo 1980); así como, el *Código de Derecho Canónico* (1983). En la referida Instrucción se establece lo siguiente:

"Nº 4.- La Vida religiosa es un dato histórico a la vez que una realidad teológica. La experiencia vivida, hoy como en el pasado, es variada; lo cual tiene su importancia. Es una experiencia que necesita ser comprobada a la luz de los fundamentos evangélicos, del magisterio de la Iglesia y de las Constituciones aprobadas de cada instituto.

La Iglesia considera ciertos elementos como esenciales para la vida religiosa: la vocación divina, la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos con votos públicos, una forma estable de vida comunitaria, para los institutos dedicados a obras de apostolado, la participación en la misión de Cristo por medio de un apostolado comunitario, fiel al don fundacional específico y a las sanas tradiciones; la oración personal y comunitaria, el ascetismo, el

testimonio público, la relación característica con la Iglesia, la formación permanente, una forma de gobierno a base de una autoridad religiosa basada en la fe.

Los cambios históricos y culturales traen consigo una evolución en la vida real, pero el modo y el rumbo de esa evolución son determinados por los elementos esenciales, sin los cuales, la vida religiosa pierde su identidad." (Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos de Vida seculares, 1983; 271)

Una lectura teológica del fenómeno de la Vida religiosa permite apreciar la manera cómo esta surgió, en tanto manifestación espontánea del Espíritu de Dios, que orienta a los hombres para que encuentren los cauces perdidos tras los momentos en que la Iglesia ha tenido procesos de "acomodo mundano":

"La Vida religiosa sociológicamente se inscribe en un tipo de religiosidad no tanto institucional o funcional, cuanto carismática y profética. Perteneció al tipo de respuestas renovadoras que surgen como reacción ante el anquilosamiento institucional, cuando los medios de la institución sobrepasan a sus fines, cuando la institución tiende a autoconservarse en vez de ponerse al servicio de su finalidad fundacional" (Codina y Zevallos, 1987; 64)

Con el fin de tener una mayor precisión terminológica que ayudara a describir mejor este ámbito eclesial, se acordó hacer una distinción entre *Vida consagrada* y *Vida religiosa*, en el "Sínodo de los Obispos sobre la Vida consagrada", realizado en Roma, entre el 2 y el 29 de octubre de 1994. Con relación a esto, Mons. Sebastián, Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela, escribió lo siguiente, en su relatoria del evento:

"Desde el principio apareció la dificultad de contar con una terminología que evitara malentendidos y susceptibilidades. Poco a poco se fue afirmando el acuerdo de llamar *vida consagrada* a todas las formas de consagración evangélica existentes en la Iglesia, desde los eremitas hasta los institutos seculares o asociaciones de vida

apostólica. Se quiso también reservar la designación de *vida religiosa* para aquellas formas de vida consagrada que incluyan la profesión de los consejos evangélicos de manera pública con vida común." (Sebastián, 1995; 135)

Una vez solventado el asunto de las diferencias terminológicas¹⁷, la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida apostólica (2003) estableció una aproximación al concepto de estado religioso:

"El estado religioso es un estado público y completo de vida consagrada. A los preceptos comunes para todos los fieles se añaden los tres consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, obligatorios por medio de los votos perpetuos o temporales que se han de renovar al vencer el plazo (can. 607 § 2), pero siempre públicos, es decir, aceptados como tales por la Iglesia (can. 1192 § 1).

Este estado religioso comporta la vida fraterna en comunidad y un apartamiento del mundo que sea propio del carácter y la finalidad de cada Instituto (can. 607 § 2 y 3)." (Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida apostólica, 2003)

Arbuckle (1998) aborda la misma idea, incorporando y resaltando su condición de discípulos de Jesús, así como su talante disidente:

"Los religiosos, son personas que se agrupan para vivir los radicales valores del Evangelio (inspirados en la comunidad de discípulos que se congregó en torno a Jesucristo), para ser totalmente leales a la persona de Cristo y a los valores de su Reino y para compartir esa experiencia con otros, aun cuando la imitación de su Maestro les cueste la vida. Son disidentes porque, en contraste con los valores y costumbres del mundo, ofrecen ejemplos alternativos basados en el Evangelio." (Arbuckle, 1998: 194)

¹⁷ A los efectos de la presente investigación, dado el tema que se está abordando, y siguiendo lo acordado en el Sínodo, en adelante se procurará utilizar el término *Vida religiosa*.

En referencia a la relación jerarquía-Vida religiosa, un aspecto importante a resaltar, y que no está mencionado en el canon citado, es que la Vida religiosa, aunque participa *en* la Iglesia, no se encuentra ubicada en su estructura.

“La Vida Religiosa no pertenece a la estructura de la Iglesia. Desde este punto de vista, como los no religiosos, los religiosos se dividen entre clérigos y laicos. El estado religioso se sitúa en el plano de la finalidad de la Iglesia, en el plano de la vida de la Iglesia, en el plano de los carismas.

Pero si la Vida Religiosa no es una estructura de la Iglesia, sin embargo, es una estructura dentro de la Iglesia. Esta distinción se debe a Mons. Charue, obispo de Namur, en su intervención conciliar (...):«Brevemente, los religiosos constituyen ciertamente una estructura en la Iglesia, una estructura sin la cual la Iglesia no alcanzará su plena expansión, sin que por ello su organización social pertenezca a la estructura esencialmente constitutiva de la Iglesia. Son una estructura *en* la Iglesia, no una estructura *de* la Iglesia.»” (Huyghe, 1967: 1132)

En consonancia con el texto precedente, pero con otro matiz, la SCRIS, propone, en cuanto a la relación Iglesia - Vida religiosa:

"Nº 38.- (La Vida religiosa) no constituye un estado intermedio entre la condición clerical y laical, sino que procede de ambas, como don especial para la Iglesia entera (*Lumen gentium* 43; *Mutuae relationes* 10). En particular, por ser un signo visible del misterio de la acción de Dios, que consagra a través de la vida y, siéndolo así por mediación de la Iglesia para bien del entero Cuerpo, la Vida religiosa participa de modo especial de la naturaleza sacramental del Pueblo de Dios. Y porque es parte de la Iglesia, misterio y realidad social, no puede existir sin ambos aspectos.

Nº 39.- Fue esta doble realidad la que el Concilio Vaticano II subrayó al insistir en la naturaleza sacramental de la Iglesia, que es en primer lugar y necesariamente misterio, invisible, comunión divina con la nueva vida del Espíritu y necesariamente también, realidad social, visible, comunidad humana bajo la autoridad de uno que representa a Cristo Cabeza. Como misterio (*Lumen gentium* 1) la Iglesia es la nueva creación, vivificada por el Espíritu y reunida en Cristo para acercarse con confianza al trono de gracia del Padre (Hb 4, 16). Como

realidad social, presupone la iniciativa histórica de Jesucristo, su ida pascual al Padre, su capitalidad objetiva de la Iglesia, que Él fundó, y el carácter jerárquico que ahí deriva: esa diversidad de ministerios que concurren al bien del entero Cuerpo (*Lumen gentium* 18; *Mutuae relationes* 15).

El doble aspecto de "organismo social visible y presencia divina invisible unidos intrínsecamente" (*Mutuae relationes* 3) es lo que confiere a la Iglesia su especial naturaleza sacramental en virtud de la cual es "sacramento visible de la unidad salvífica" (*Lumen gentium* 9). Es a la vez sujeto y objeto de fe, trascendiendo esencialmente los parámetros de toda perspectiva meramente sociológica, incluso cuando renueva sus estructuras humanas a la luz de las evoluciones históricas y de los cambios culturales (*Mutuae relationes* 3). Su misma naturaleza la hace "sacramento universal de salvación" (*Lumen gentium* 48): signo visible del misterio de Dios y realidad jerárquica; un designio divino, merced al cual ese signo puede ser comprobado auténticamente y se torna eficaz.

Nº 40.- La Vida religiosa toca ambos aspectos. Los fundadores y fundadoras de institutos religiosos piden a la Iglesia jerárquica que garantice públicamente el don de Dios, del que proceden sus institutos. Al hacerlo, los fundadores y sus seguidores dan también testimonio del misterio de la Iglesia, porque cada instituto existe para construir el Cuerpo de Cristo en la unidad de sus diversas funciones y actividades." (Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos de Vida seculares, 1983; 288-289)

Otro asunto que tiene gran importancia y que ha levantado no pocas polémicas es lo relacionado con la exención. Desde una perspectiva teológica, los institutos religiosos son un don de Dios a la Iglesia la cual es garante de su carisma y recta doctrina.

"Nº 42.- La Iglesia hace más que dar existencia a un instituto; lo acompaña, lo guía, lo corrige y estimula en su fidelidad al don fundacional (*Lumen gentium* 45) porque es un elemento vital en su propia vida y desarrollo. Recibe los votos hechos en el instituto como votos de religión, con consecuencias eclesiales, que suponen una consagración hecha por Dios mismo, a través de su mediación (*Mutuae relationes* 8). Confiere al instituto una participación pública en su propia misión, concreta y comunitaria a la vez (*Lumen gentium* 17; *Ad Gentes* 40). Confía al instituto, de acuerdo con su propio

derecho común y con las constituciones que ella misma ha aprobado, la autoridad religiosa necesaria para una vida de obediencia consagrada. En resumen, la Iglesia continúa siendo mediadora de la acción de Dios, que consagra, de un modo específico, reconociendo y fomentando esta forma particular de vida consagrada." (Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos de Vida seculares, 1983; 289)

Siguiendo la tradición apostólica, los obispos de cada diócesis, en comunión con el Papa, en tanto Obispo de Roma, sucesor en línea directa de San Pedro Apóstol, ostentan y ejercen la función de cabeza de la Iglesia local. Por ello tienen la responsabilidad de velar por los dones e iniciativas del pueblo de Dios, que se den en los territorios que estén bajo su jurisdicción.

Sin embargo, ha sido una práctica que se ha reiterado desde el medioevo, el que los Papas, por la vía del privilegio, mantengan una relación con buena parte de los institutos religiosos, en la que los integrantes de los mismos tienen una obediencia directa al Romano Pontífice, la cual es delegada en el superior general del instituto, y este, a su vez, al superior local.

Esto se realizó para apoyar la eficacia y agilidad apostólica, dado el testimonio cristiano de las familias religiosas a las que se les ha concedido este privilegio. Significa, en la práctica, que los religiosos residentes en una diócesis, aunque reconocen al obispo responsable de ella, no se encuentran bajo su jurisdicción. Sin embargo, pueden colaborar activamente con él, manteniendo excelentes relaciones de amistad y respeto a su investidura.

Esta situación de la Vida religiosa se encuentra establecida en el Código de Derecho Canónico, libro II, parte III, sección I, título I, canon 592, en el que se establece sobre la exención:

“Canon 592.- Para proveer mejor al bien de los institutos y a las necesidades del apostolado, el Sumo Pontífice, en virtud de su primado sobre toda la Iglesia y en atención a la utilidad común, puede eximir a los institutos de vida consagrada del régimen de los Ordinarios del lugar, haciendo que estén sometidos exclusivamente así mismos o a otra autoridad eclesiástica.” (Código de Derecho Canónico, 1983: 312)

De Echeverría¹⁸(1983), en su comentario a este canon plantea lo siguiente:

“Cambia mucho el concepto de exención respecto al Código anterior (*Codex Iuris Canonici*), aunque habrá que respetar los derechos adquiridos que de ella procedían. Deja de ser un privilegio para convertirse en una concesión normal que el Romano Pontífice puede hacer a todos los institutos de vida consagrada basándose en las motivaciones que en el canon se indican. Todo se ha simplificado. La base teológica, recogida también en el canon, se encuentra en la *Lumen gentium* 45.

La exención lleva consigo unos efectos inmediatos en la jurisdicción de los propios superiores, dentro de sus institutos, cuyo alcance no es posible recoger aquí. En las relaciones con los Obispos habrá que tener en cuenta lo señalado en el decreto *Chritus Dominus* 35, 3-6 y ES I 22-40. La exención normalmente se tendrá como regla general; lo que deberá probarse es la excepción de la misma. La otra autoridad eclesiástica, a la que alude, será la que el Papa determine.” (Código de Derecho Canónico, 1983: 312)

El tema de la exención ha suscitado no pocas polémicas y aunque con lo establecido en el *Código de Derecho Canónico* y en documentos de la SCRIS, como *Mutuae relationes*, se pretende zanjar el asunto, hay opiniones que, desde una perspectiva de Iglesia universal, resaltan las desventajas:

¹⁸ El Dr. Lamberto De Echeverría fue Profesor de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca y comentarista del Código de Derecho Canónico de la Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C).

"Al ser considerada la exención como un privilegio, se ha dado lugar a una dura lucha en la que han perdido todos:

Han perdido las Iglesias locales y, en concreto, los obispos, porque en más de una ocasión, los religiosos exentos se han servido de sus «privilegios pontificios» para minimizar la función de vigilancia y de protección que sobre la vida religiosa les corresponde a los obispos. De modo que los mismos religiosos han contribuido así, en buena medida, a la centralización romana en detrimento de la debida autonomía de las Iglesias locales.

Han perdido los mismos religiosos que, en muchas ocasiones, han ofrecido una imagen de niños rebeldes que quieren sustraerse a la tutela de sus obispos. Y también a que los obispos les considerasen como «gente ingobernable», y a que pensasen, como algún padre conciliar llegó a afirmar en las asambleas primarias del Vaticano II, que la exención constituye una «imprudencia pastoral y una desfachatez doctrinal». (Alvarez Gómez, 1998: 29)

Con relación a la misión de la Vida religiosa, el Papa Juan Pablo II en su mensaje a la 1º *Jornada de la Vida Religiosa*, realizada en Roma, en febrero de 1997, establece:

"La misión de la (Vida Religiosa) en el presente y en el futuro de la Iglesia, (...) no se refiere sólo a quienes han recibido este especial carisma, sino a toda la comunidad cristiana. En la exhortación apostólica post-sinodal *Vita consecrata*, publicada (en marzo de 1996), escribía: " *En realidad, la vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia como elemento decisivo para su misión, ya que indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana y la aspiración de toda la Iglesia Esposa hacia la unión con el único Esposo* " (*Vita consecrata* 3)" (Juan Pablo II, 1997)

Los *religiosos*, a lo largo de la historia del cristianismo, han conformado asociaciones que, de acuerdo a sus características, han recibido diversas denominaciones.

En este sentido, al momento de realizarse el Concilio Vaticano II, existía una división de los tipos de institutos de vida consagrada, tal como lo presenta el *Codex Iuris Canonici* (1957):

"Canon 488.- In canobibus qui sequuntur, veniunt nomine:

1° *"Religionis" societas, a legitima ecclesiastica auctoritate approbata, in qua sodales, secundum proprias ipsius societatis leges, vota publica, perpetua vel temporaria, elapso tamen tempore renovada, nuncupant, atque ita ad evangelicam perfectionem tendunt;*

2° *"Ordinis", religio in qua vota sollemnia nuncupantur; "Congregationis monasticae", plurium monasteriorum sui iuris inter se coniunctio sub eodem Superiore; "religionis exemptae", religio sive votorum sollemnium sive simplicium, a iurisdictione Ordinarii loci subducta; "Congregationis religiosae" vel "Congregationis" simpliciter, religio in qua vota dumtaxat simplicia sive perpetua sive temporaria emittuntur;*

3° *"Religionis iuris pontificii", religio quae vel approbationem vel saltem laudis decretum ab Apostolica Sede est consecuta; "iuris diocesani", religio quae ab Ordinariis erecta, hoc laudis decretum nondum obtinuit;*

4° *"Religionis clericalis", religio cuius plerique sodales sacerdotio augentur; secus est "laicalis".*"¹⁹ (*Codex Iuris Canonici*, 1957; 195)

La reforma del *Derecho Canónico*, introdujo una nueva clasificación, mucho más general, capaz de englobar las diversas asociaciones de vida consagrada:

¹⁹ "Canon 488.- En los cánones siguientes se entienden bajo el nombre de:

1° *Religión*, una sociedad, aprobada por la legítima autoridad eclesiástica, en la cual los socios, conforme a las leyes propias de la misma sociedad, emiten votos públicos, sean perpetuos o temporales, que se han de renovar cuando expire el plazo para el cual fueron emitidos, y de ese modo tienden a la perfección evangélica;

2° *Orden*, es la religión en la que se emiten votos solemnes; *Congregación monástica*, la unión entre varios monasterios autónomos, colocados bajo el mismo Superior; *Religiones exentas*: la religión de votos solemnes o simples sustraída a la jurisdicción del Ordinario del lugar; *Congregación religiosa*, o simplemente *Congregación*, la religión donde sólo se emiten votos simples, ya sea perpetuos, ya temporales;

3° *Religiones de derecho pontificio*: es la religión que ha obtenido la aprobación o por lo menos decreto laudatorio de la Sede Apostólica; *Religión de derecho diocesano*, la que ha sido erigida por los Ordinarios, sin que haya obtenido un decreto laudatorio;

4° *Religión Clerical*: la religión en la cual la mayor parte de sus socios se ordenan de sacerdotes, de lo contrario es laical."

"Los *Institutos religiosos* y los *Institutos seculares* son las dos categorías que componen principalmente el estado de la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos en la Iglesia; en algunos aspectos las *Sociedades de vida apostólica* (can. 731 § 1) tienen una legislación canónica semejante a la de los *Institutos de vida consagrada*, aunque formando categoría aparte ...

Los *Institutos de vida consagrada* son sociedades eclesiásticas erigidas, aprobadas y competentemente organizadas por la Iglesia a través de una adecuada legislación general y particular (Reglas, Constituciones, Estatutos) para que pueda en ellas suficiente y oficialmente profesarse el estado de vida de consagración (can. 576).

Los *Institutos de derecho pontificio* son aquellos erigidos o aprobados por la Santa Sede mediante decreto formal. Los Institutos de derecho diocesano son aquellos erigidos por los Obispos y que no han recibido de la Sede Apostólica el decreto de aprobación (can. 589). El Anuario Pontificio registra solamente los Institutos de derecho pontificio." (Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida apostólica, 2003)

De Echeverría (1983), en su comentario al canon 607²⁰, que trata sobre el *Instituto religioso*, plantea lo siguiente:

"Se prefiere la palabra *instituto* a otras varias, que se podrían emplear, por su contenido más preciso y más amplio. Todas las otras denominaciones, tan antiguas, tan ricas muchas de ellas (órdenes, congregaciones, fraternidades...) quedan absorbidas por ésta en el nuevo Código. Nada impide, sin embargo, que se siga utilizando en el derecho propio su nombre original, que pertenece ya a un rico patrimonio, hacia el cual el nuevo derecho se muestra acogedor y sensible.." (De Echeverría, 1983; 319)

Dado que la *Compañía de Jesús*, de la cual se comentará con mayor detalle en la sección 2.2.-*La Compañía de Jesús*, es una Orden religiosa, se ha considerado pertinente aclarar qué se entiende por este tipo de instituto.

²⁰ En el Libro II, parte III, título II, canon 607, se establece sobre los *Institutos religiosos*:

"Canon 607.- Un *instituto religioso* es una sociedad en la que los miembros, según derecho propio, emiten votos públicos perpetuos o temporales que han de renovarse, sin embargo, al vencer el plazo, y viven vida fraterna en común." (Código de Derecho Canónico, 1983: 318)

Una Orden, era una religión aprobada por la legítima autoridad eclesiástica, cuyos miembros emiten los tres votos²¹ públicos, perpetuos y solemnes de pobreza, castidad y obediencia, viviendo bajo las reglas establecidas por su fundador o por sus reformadores.

"Se llaman *Órdenes* (*Órdenes regulares*) aquellos Institutos en los que según la propia historia e índole o naturaleza, se emiten votos solemnes, al menos por una parte de sus miembros. Todos los miembros de las Órdenes se llaman *Regulares*, y si son de sexo femenino, *Monjas*.

Los demás Institutos religiosos se llaman *Congregaciones* o *Congregaciones religiosas* y sus miembros Religiosos de votos simples (can. 1192 §2). Las Ordenes preceden históricamente a las Congregaciones." (Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida apostólica, 2003)

Las Órdenes, en tanto instituciones, tienen su propia estructura organizacional, se rigen por derecho propio. Poseen, como su documento más importante *Constituciones*, *Costumbres* o *Reglas*, denominación que varía según la familia religiosa.

²¹ Un *Voto*, en la tradición cristiana, es una promesa libre y deliberada, hecha a Dios, de una cosa buena, posible y mejor que su contraria, con intención de obligarse. Para el momento en que se llevó a cabo el Concilio Vaticano II, la doctrina, con relación a esta materia, establecía la siguiente clasificación de los votos: Solemne y Simple; Público y Privado; Perpetuo y Temporal; Absoluto y Condicional; Personal, Real y Mixto.

- *Voto Solemne*, es el que reúne las condiciones exigidas por la Iglesia y es reconocido por ella como tal; *Voto Simple*, el que carece de estas formalidades, el primero invalida los actos contrarios al voto; el segundo, sólo los hace ilícitos.
- *Voto Público*, es el aceptado por el legítimo Superior eclesiástico en nombre de la Iglesia; *Voto Privado*, cuando carece de tal aceptación.
- *Voto Perpetuo*, si se hace para toda la vida; *Voto Temporal*, si se promete sólo para cierto tiempo.
- *Voto Absoluto*, si no se pone condición alguna; *Voto Condicional*, el cumplimiento depende de alguna condición.
- *Voto Personal*, cuando se compromete un acto u omisión del que hace el voto; *Voto Real*, si es algo separable de la acción del que lo hace; *Voto Mixto*, si participa de lo uno y de lo otro.

En estos textos, que en la mayoría de los casos fue concebido por el fundador o fundadora, se describen los elementos que perfilan la identidad del instituto, tales como: el modo de proceder esperado de los miembros, la forma como se organiza el gobierno, su finalidad, la manera en que se puede formar parte en él, etc.

“En una orden religiosa, los documentos que definen su particularidad y hacen operativa la inspiración que le ha dado origen sólo se elaboran progresivamente. Un fundador no comienza escribiendo una regla para, sobre ella, reunir a unos cuantos discípulos a su alrededor. Lo que se constata es todo lo contrario: a partir de una inspiración del Espíritu, el fundador agrupa en torno a sí a unos discípulos, con cuyo concurso se ve llevado, poco a poco, a fijar por escrito lo que, con el correr de los años, la experiencia común demuestra que es la mejor manera de encarnar la inspiración primitiva.” (Guy, 1993:158)

Las *Reglas, Costumbres o Constituciones*, constituyen documentos que no pretenden convertirse en una camisa de fuerza para los religiosos/as. Por el contrario, son un medio inspirador que abre las posibilidades para una fidelidad creativa a la herencia espiritual, manteniendo el sentido de cuerpo y unidad, aun cuando sus miembros se encuentren dispersos por cualquier lugar del planeta.

“Este punto es importante, porque implica dos consecuencias. La primera es que una regla religiosa no es un simple cuerpo legislativo que pueda modificarse a voluntad, sino que está intrínsecamente ligada a la inspiración que ella tiene que hacer operativa. Por consiguiente, no puede introducirse en ella ningún cambio si no se verifica previamente que representa, en un contexto nuevo, una mejor expresión de la inspiración fundante.

La segunda consecuencia se refiere a la aprobación pontificia. Durante mucho tiempo, ésta no fue formalmente expresada. Se

contentaban con juzgar al árbol por sus frutos. La necesidad de la misma sólo se impuso a mediados de la Edad Media. Para poner freno a la proliferación de grupos «espirituales» de una autenticidad evangélica a veces muy dudosa y que podían llevar a engaño a los fieles.

El concilio Lateranense IV (1215) decidió que, en adelante, nadie podría redactar nuevas reglas, sino que había que atenerse a las ya aprobadas. A partir de esta fecha, la aprobación formal -episcopal o pontificia, según el caso- se fue haciendo progresivamente imprescindible para toda nueva Orden religiosa." (Guy, 1993: 160)

Alonso (1999) desarrolló en su artículo, *Significación de las Constituciones. Proyecto evangélico de vida-misión*, los aspectos que indican la importancia de las *Reglas, Costumbres o Constituciones* para un instituto, luego del mandato renovador que realizara el Concilio Vaticano II:

"- Son el proyecto evangélico de vida-misión de un Instituto. Son una traducción actual del Evangelio en clave de Congregación. No son, propiamente, una añadidura al Evangelio, sino una condensación para nosotros del mismo Evangelio. Son una manera original de «leer», bajo el impulso del Espíritu Santo, el Evangelio entero. Las Constituciones renovadas ofrecen la «perspectiva unitaria» desde la que se contempla se interpreta y se trata de vivir el Evangelio en su totalidad, sin recortes y sin reduccionismos: *condensadamente*.

- Son la expresión estable de un carisma. Y se ha de entender el carisma de una Congregación como una «experiencia del Espíritu Santo», vivida por el Fundador y transmitida a cada uno de sus discípulos, para que:

- Vivan según ella,
- la custodien en fidelidad,
- la hagan más profunda,
- y la vayan desarrollando constantemente en la Iglesia.

- Son la manera peculiar de seguir e imitar a Jesucristo de una determinada Congregación. Porque el «seguimiento evangélico de Cristo» es la «norma última» la «regla suprema» y el «ante todo» de la vida religiosa y de cada una de las formas de vida religiosa en la Iglesia. Y las Constituciones renovadas «expresan» para cada Instituto, el seguimiento que el Evangelio «propone». Dice, a este respecto, el nuevo Código de Derecho Canónico: «Los religiosos tengan como

suprema norma de vida el seguimiento de Cristo, tal como se propone en el Evangelio, y tal como se expresa en las Constituciones del propio Instituto» (Canon 662).

- *Son el libro básico de la «espiritualidad» de una Congregación. El carisma-espíritu se traduce en espiritualidad. Y la «espiritualidad» es un conjunto de rasgos y de actitudes, que constituyen y definen un «comportamiento». Es una teología meditada y vivida hasta el punto de crear un *estilo de vida*: un modo especial de *ser* y de *actuar*. Es «un estilo peculiar de santificación y de apostolado». Las Constituciones renovadas contienen y explicitan estos rasgos descriptivos de la propia «espiritualidad» y expresan la «índole» de cada Congregación.*

- *Son la «conciencia» que cada Congregación tiene de sí misma. Una Congregación religiosa no es una simple «asociación» humana, ni una institución al estilo de las múltiples instituciones sociales que existen en el mundo. Una Congregación es un «acontecimiento de gracia», suscitado en la Iglesia por el Espíritu Santo. Y tiene conciencia de ser una Comunidad «congregada» por el mismo Espíritu del Señor. Y en las Constituciones se refleja esta «conciencia» comunitaria.*

- *Son el libro fundamental de «oración» personal y comunitaria. Sólo convirtiendo en «oración» -que es ejercicio explícito de fe viva- el texto constitucional, se logrará asimilarlo vivencialmente." (Alonso, 1999; 386)*

2.1.4.- Evolución histórica de la Vida Religiosa.

El Papa Juan Pablo II, en su exhortación apostólica *Vita consecrata*, publicada en marzo de 1996, resalta, con relación a la pluralidad de la vida consagrada en la Iglesia:

"Nº 5.- ¿Cómo no recordar con gratitud al Espíritu, la multitud de formas históricas de vida consagrada, suscitadas por Él y todavía presentes en el ámbito eclesial? Estas parecen como una planta llena de ramas que hunde sus raíces en el Evangelio y da frutos copiosos en cada época de la Iglesia. ¡Qué extraordinaria riqueza! Yo mismo, al final del Sínodo²², he sentido la necesidad de señalar este elemento constante en la historia de la Iglesia: los numerosos fundadores y fundadoras, santos y santas, que han optado por Cristo en la

²² Sínodo de los Obispos sobre la Vida Consagrada", realizado en Roma, entre el 2 y el 29 de octubre de 1994

radicalidad evangélica y en el servicio fraterno, especialmente de los pobres y abandonados. Precisamente este servicio evidencia con claridad cómo la vida consagrada manifiesta el *carácter unitario del mandamiento del amor*, en el vínculo inseparable entre amor a Dios y amor al prójimo." (Juan Pablo II, 1996; 11)

Esta multiplicidad de familias religiosas ha sido el resultado de un largo proceso, en el que, hombres y mujeres, en la historia del cristianismo, se han dejado seducir por el Evangelio, y tratando de representar y perpetuar en la Iglesia el proyecto existencial humano de Jesucristo, han mantenido una dinámica dialéctica, que según el tiempo y el lugar, ha oscilado entre el estancamiento farisaico y la disidencia carismática²³.

"Ya desde los comienzos de la Iglesia hubo hombres y mujeres que, por la práctica de los consejos evangélicos²⁴, se propusieron seguir a Cristo con más libertad e imitarlo más de cerca, y, cada uno a su manera, llevaron una *vida consagrada* a Dios. Muchos de ellos, por inspiración del Espíritu Santo, vivieron vida solitaria o fundaron familias religiosas que la Iglesia recibió y aprobó de buen agrado con su autoridad.

De ahí nació, por designio divino una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas, que mucho contribuyó a que la Iglesia no sólo esté apercibida para toda buena obra (cf. 2 Tim 3,17) y pronta para la obra del ministerio en la edificación del Cuerpo de Cristo (cf. Eph 4, 12) sino también a que aparezca adornada con la variedad de dones de sus hijos, como esposa engalanada para su marido (cf. Apoc. 21,2), y por ella se manifieste la multiforme sabiduría de Dios (cf. Eph 3, 10)" (Decreto "Perfectae Caritatis", 1967: 407)

²³ Se entiende la *disidencia carismática* como el impulso profético por el que las personas que, por fidelidad al Evangelio y a la Iglesia, ofrecen modos alternativos y responsables de dar a conocer a Jesucristo y su doctrina al mundo contemporáneo.

²⁴ Se denominan "Consejos Evangélicos" a la terna de características que, según ha enseñado la doctrina de la Iglesia católica, fundamentada en los Evangelios constituyen los rasgos fundamentales de Jesús de Nazaret: Castidad, Pobreza y Obediencia.

Cada uno de estos rasgos, aceptados por Fe, tiene una explicación profunda que toca las esencias mismas de la dimensión humana, a las que no se le dedicará mayor desarrollo en esta investigación, pero que apuntan a una experiencia mística con el Absoluto.

Este fragmento de *Perfectae caritatis*, decreto del que se comentará con mayor detalle en la sección 2.1.8.- *De la Renovación Adaptada a la Fidelidad Creativa*, menciona cómo, desde los inicios de la Iglesia, el deseo de un seguimiento de Jesucristo, de una manera radical, ha estado presente, y ha evolucionado hasta conformar el mosaico de institutos que han existido y existen en la actualidad.

Según Uribarri (2001) en las últimas dos décadas del siglo XX, los estudios históricos más citados en la bibliografía sobre la Vida religiosa, corresponden a R. Hostie S.J, *La vie et la mort des ordres religieux*; P. Wittberg, *The rise and Fall of Catholic Religious life*; y Cada & Alia, *Shaping the Coming Age of Religious Life*. Ellos realizan especial énfasis investigativo en el ciclo de vida de los institutos. Gracias a esto, han desarrollado hipótesis sobre las razones que posibilitan el nacimiento, desarrollo, merma o desaparición de una familia religiosa.

O'Murchu (2001) explica, de manera sucinta, en qué consiste la tesis cíclica desarrollada por R. Hostie S.J.

" La tesis cíclica presenta un cuadro tan simplificado que genera inmediatamente cierta inquietud y sospecha. ¡Seguro que no puede ser así de simple! Sugiere que la Vida religiosa presente en la tradición cristiana se desarrolla en ciclos de aproximadamente 300 años, hallándose en cada ciclo una serie de etapas que se caracterizan al principio por el crecimiento y la expansión hasta llegar a un clímax y que luego van progresivamente cayendo hasta un estado crítico que culmina en la extinción de algunos grupos o en la revitalización de otros ya en el marco del comienzo de un nuevo ciclo.

Desde esta perspectiva podemos identificar seis ciclos en la historia cristiana:

- | | |
|--------------------------------------|-----------------|
| • Fase fundacional | 500 a 600 d.C |
| • Primera etapa benedictina | 600 a 900 d.C |
| • Segunda etapa benedictina | 900 a 1200 d.C |
| • Ciclo de los mendicantes | 1200 a 1500 d.C |
| • Etapa de Vida religiosa apostólica | 1500 a 1800 d.C |
| • Etapa misionera | 1800 d.C |

De acuerdo con Hostie se estima que se han extinguido el 75% de todas las órdenes y congregaciones que han existido. De los 104 institutos masculinos fundados hasta el año 1500 solamente subsisten hoy 25. Sin embargo, también se observa que algunos grupos (incluyendo a los benedictinos, franciscanos, dominicos, jesuitas y ursulinas) se han revitalizado con el comienzo de uno o más nuevos ciclos(...)

La teoría de los ciclos no puede ser entendida de un modo puramente racional ni solamente en términos históricos. Otros factores -sociológicos, psicológicos y espirituales- tienen también su importancia. De hecho, se trata de un marco de referencia multidisciplinar, más que uno basado en un sólo campo de investigación -que es lo que hace que la teoría cíclica sea especialmente plausible. Para esta teoría es esencial el paradigma cristiano de la muerte y resurrección(...) " (O'Murchu, 2001;27)

De acuerdo con la teoría de los ciclos, el surgimiento de cada forma de vida religiosa está relacionado con grandes cambios epocales de la cultura occidental y la manera como un grupo de fieles, por fidelidad al Evangelio, han mantenido una disidencia carismática contra el *status quo* del momento. (cuadro N° 4.²⁵)

²⁵ Es importante advertir que los hechos que se registran en las filas *Mundo, Iglesia y Vida Religiosa*, no guardan correlación con las fechas y sólo indican que en ese período ocurrieron los acontecimientos que sirven de hitos históricos.

CUADRO N° 4. CICLOS HISTÓRICOS DE LOS TIPOS DE VIDA RELIGIOSA

VIDA RELIGIOSA	IGLESIA	MUNDO
- Virginitad - Apostólica - Persecuciones - Martirio	- Edicto de Milán (317) - Concilio de Nicea (327) - Inculcación Greco-latina del Cristianismo	- División del Imperio Romano. - Neoplatonismo - Aristotelismo
- Anacoretas del Desierto. - Antonio (+356) Ambrasio (+397) - Basilio (+379) Efrén (+373) - Evagrio (+400) Cirilo (+386) - Cipriano (+258) Macario (390)	- Edicto de Milán (317) - Concilio de Nicea (327) - Inculcación Greco-latina del Cristianismo	- División del Imperio Romano. - Neoplatonismo - Aristotelismo
- San Benito. Montecassino (529) - Vida monacal "Ora et labora." - Reformas Cluny y Cister (s. XI-XII) - Cartujos (1084) - S. Bernardo de Clairvaux (1090-1153) - Francisco de Asís (1182-1226) - Domingo de Guzmán (1170-1221) - Mendicantes, pobres, predicadores: con palabras y silencio.	- Avanzamiento de la Vida monacal. - S. VII. Penitenciales. - San Gregorio Magno (535-604) - Las Cruzadas (s. XII) - La Inquisición (1231) - Reforma Protestante - Concilio de Trento - Expansión Misionera. - La Iglesia es atacada de 300.000 religiosos se pasa a 70.000. - Vaticano II (1962) - Medellín - Puebla - Sto. Domingo	- Caída del Imperio Romano de Occidente - Invasiones bárbaras - Alta Edad Media - Feudalismo - Carlomagno (742-814) - Desarrollo de las Ciudades Medievales. - Fundación de las Universidades. - Fin de la Edad Media. - Renacimiento. - Descubrimiento de América. - Modernidad. - Revolución Francesa. - Revolución Industrial. - Era tecnológica. - Derumbe de las ideologías.
- Jesuitas - Ursulinas - Formación Espiritual - Experiencia misionera. - Otras propias asistenciales o educativas. - No diálogo con la Modernidad - Más contacto con el mundo. - Opción preferencial por los pobres. - Cambios en la vida religiosa.	- La Iglesia es atacada de 300.000 religiosos se pasa a 70.000. - Vaticano II (1962) - Medellín - Puebla - Sto. Domingo	- Revolución Industrial. - Era tecnológica. - Derumbe de las ideologías.

Esto constituyó el fundamento para el surgimiento de cada una de las tres principales modalidades de Vida religiosa: la Monástica, la Mendicante y la Apostólica²⁶, de las que se hará un breve comentario histórico.

²⁶ Existen otras modalidades como por ejemplo las *Ordenes militares*, surgidas entre los siglos XI y XII; las *Ordenes de redención de cautivos*, surgidas entre los siglos XII y XIII; las *Sociedades de vida común sin votos privados*, las cuales, gracias a la constitución *Conditae a Christo*, de Leon XIII, quedan equiparadas a las religiones; los *Institutos seculares* que constituyen la forma más nueva en lo que toca a la evolución histórica de la Vida Consagrada.

Se reconoce el valor de cada una ellas y merecerían un comentario, dado lo interesante que pudiera resultar, sin embargo, dados los objetivos de la investigación, se ha decidido no hacerlo para evitar disgregaciones innecesarias. En el mismo espíritu, también se ha optado por nombrar, solamente, las órdenes y congregaciones que pudieran ser emblemáticas de las tres modalidades de Vida Religiosa que se comentan.

En las comunidades cristianas del siglo I d.C, el influjo de la enseñanza de los Apóstoles y discípulos de Jesús, testigos presenciales de su vida y doctrina, fue muy fuerte, marcando un modo de proceder que permanecerá, casi inalterado en las primeras generaciones y que fue registrado en fuentes cristianas, como los textos del Nuevo Testamento (menos los Evangelios) la Didajé y los escritos de los Padres Apostólicos, entre los que se encuentran San Clemente Romano (fecha de nacimiento desconocida - aprox.101 d.C), San Ignacio de Antioquía (aprox. 35 -107 d.C), San Policarpo de Esmirna (aprox. 69 - 155 d.C), entre otros.

Por otra parte, existen también referencias de autores no cristianos, entre los que se encuentra el historiador judío, Flavio Josefo, (aprox 37-101 d.C) y romanos como Cayo Plinio Cecilio Segundo, mejor conocido como Plinio el Joven (aprox 62 -113 d.C) y Publio Cornelio Tácito (aprox. 55 - 120 d.C).

Un ejemplo de algunas de las características más resaltantes de las primeras comunidades se pueden extraer del texto bíblico, *Hechos de los Apóstoles*, del evangelista Lucas (Cuadro N° 5)

Los primeros siglos del cristianismo estuvieron signados por oleadas de persecución y martirio, pero también por un trabajo evangelizador de gran creatividad y mucha actividad. Aprovechando la *pax romana*, lo que había

CUADRO N° 5 CARACTERÍSTICAS DE LAS PRIMERA COMUNIDADES CRISTIANAS, SEGÚN EL EVANGELISTA LUCAS.

Experimentan la fraternidad.	"Uno de aquellos días, Pedro se puso de pie en medio de los <i>hermanos</i> , que eran alrededor de ciento veinte, y les dijo: " <i>Hermanos</i> , era necesario que se cumpliera la Escritura..." (Hch 1, 15-16)
Entre ellos reina la más completa solidaridad de corazón y de mente.	"La asamblea de los fieles tenía un sólo corazón y una sola alma. Nadie consideraba como suyo lo que poseía, sino que todo lo tenían en común" (Hch 4, 32.) "No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que tenían campos o casas los vendían y entregaban el dinero a los apóstoles, quienes repartían a cada uno según sus necesidades" (Hch 4, 34.)
Es una comunidad que tiene a la oración como un valor y como una manera de relacionarse con Dios.	"Todos ellos perseveraban en la oración y con un mismo espíritu..." (Hch 1, 14) "Consciente de su situación, se dirigió a la casa de María, madre de Juan, llamado también Marcos, donde muchos se habían reunido para orar." (Hch 12, 12) "Ayunaron, pues, e hicieron oraciones, les impusieron las manos y los enviaron" (Hch 13, 3) "En cada Iglesia designaron presbíteros, y después de orar y ayunar los encomendaron al Señor, en quien habían creído" (Hch 14, 23)
Una comunidad que tiene asumido su sistema jerárquico y es consecuente con él.	"Acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia, a la fracción del pan y a las oraciones" (Hch 2, 42) "Por aquellos días, habiendo aumentado el número de los discípulos, los helenistas se quejaron contra los hebreos, porque sus viudas eran desatendidas en el servicio diario. Los Doce reunieron la multitud de los discípulos y les dijeron: "No es conveniente que descuidemos la Palabra de Dios por el servicio de las mesas. Por eso busquen de entre ustedes a siete hombres de buena fama, llenos de Espíritu Santo y de sabiduría, para confiarles este oficio. Nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la palabra." Toda la asamblea estuvo de acuerdo y eligieron a Esteban, hombre lleno de y de Espíritu Santo, a Felipe, Prócoro, Nicanor, Timón, Parmenas y a Nicolás, prosélito de Antioquía; los presentaron a los apóstoles, quienes después de orar les impusieron las manos." (Hch 6, 1-6)

Asiduidad en el trabajo, del cual no se hace mención ciertamente al hablar del ideal de vida de la comunidad primitiva, pero al que se refiere San Pablo en los mismos Hechos y, sobre todo en sus cartas	En todo les he enseñado que es así como se debe trabajar, a fin de tener también para ayudar a los necesitados, recordando las palabras del Señor Jesús, que dijo: "Hay mayor felicidad en dar que en recibir." (Hch 20, 35) "Además, cuando estábamos con ustedes les dimos esta regla: si alguien no quiere trabajar, que no coma. Pero ahora oímos que varios de ustedes viven sin ninguna disciplina y no hacen nada, muy ocupados en meterse en todo. A éstos les mandamos y les rogamos, por Cristo Jesús nuestro Señor, que trabajen tranquilos para ganarse la vida." (2 Tes 3, 10-12).
--	---

comenzado como la fe de un pequeño grupo oriundo de Palestina, se difundió por todos los rincones del Imperio.

“Roma forjó una prodigiosa construcción política que englobaba la totalidad del mundo greco-latino. Con su centro en el Mediterráneo, corazón de la cultura occidental, el Imperio se extendía desde la Britania insular al alto Egipto y desde Lisboa hasta la frontera persa. Este inmenso espacio geográfico y los pueblos que lo habitaban constituían una vasta unidad, el *Orbis romanus*, y tenían por supremo señor al emperador de Roma. El Imperio clásico, a pesar de su actitud de notoria hostilidad hacia el Cristianismo, ofreció a la expansión de la Iglesia dos ventajas inapreciables: en primer lugar la paz interior, un mundo tranquilo, sin apenas guerras, y con la autoridad romana garantizando el orden social; y en segundo lugar, la facilidad de comunicaciones, que favorecía los viajes y la rápida transmisión de ideas y noticias. Las calzadas romanas que, partiendo desde la Urbe, llegaban hasta los más remotos confines del Imperio, y las naves comerciales que cruzaban regularmente las aguas del Mediterráneo fueron un vehículo de difusión de la novedad del cristianismo, por toda la extensión del mundo romano.

Otro factor beneficioso para la expansión del cristianismo fue la afinidad lingüística que, en la parte oriental del Imperio, hacía del griego la lengua universal (...). En Italia y Occidente, el griego estaba también ampliamente difundido entre las clases cultas, y fue lengua oficial de la Iglesia hasta el siglo III, si se exceptúa la Iglesia del África cartaginesa, que desde el principio utilizó el latín. El latín, lengua de la mayoría de los fieles, se fue imponiendo en el resto del Occidente desde mediados del siglo III” (Orlandis, 1982: 13)

Las primeras comunidades, conocidas como las *cristiandades*, estuvieron esparcidas por todo el *Orbis romanus*. Dado que el entorno pagano en el que les tocó nacer les era hostil, desarrollaron un sentido de cohesión interna, así como, el de pertenencia a una Iglesia mayor que las unía a todas.

“Desde los comienzos de la misión cristiana, cuando el Colegio de los Doce permanecía todavía reunido en Jerusalén, la fundación de nuevas iglesias iba acompañada de la institución en ellas de su propia jerarquía. La naturaleza jerárquica querida para la Iglesia por su mismo fundador, Jesucristo, se dio desde el principio tanto en el plano universal como a nivel local. En cada comunidad, la primitiva jerarquía estuvo de ordinario formada por un colegio de presbíteros o ancianos, establecidos por el Apóstol fundador de la iglesia o por alguno de sus auxiliares. Este colegio dirigía las funciones litúrgicas y el gobierno de la comunidad.

Es cierto que hubo iglesias donde muy pronto apareció un episcopado monárquico, como la de Jerusalén presidida desde la dispersión de los Apóstoles por Santiago, en calidad de obispo local, y la iglesia de Roma, cátedra de Pedro, que fue su primer obispo. Pero la mayor parte de las comunidades del siglo I, entre ellas la de Antioquía y las numerosas iglesias « paulinas », no tenían todavía un episcopado monárquico regularmente establecido, sino un colegio de ancianos que constituían la jerarquía local.” (Orlandis, 1982: 46)

Dentro de estas nuevas comunidades, en las que el servicio y el cuidado de los unos con los otros era un valor fundamental, comenzaron a darse las primeras manifestaciones de consagración, a través de las viudas, los mártires, las vírgenes y los ascetas.

“Fueron las viudas quienes, desde los tiempos apostólicos, formaron el primer «orden» que se constituyó dentro del laicado cristiano. San Pablo fija las condiciones que debían reunir las viudas para poder ser inscritas en el «elenco» oficial de la Iglesia: haber cumplido sesenta años, ser viuda de un solo marido y tener un pasado ejemplar (1Tim 5, 9-10). El ingreso en el «orden» suponía una consagración de la vida a Dios; la viuda no podía volver a casarse, y había de dedicarse por

completo a la oración y a la beneficencia. Las viudas atenderían especialmente a ministerios con mujeres: cuidado de pobres y enfermos, preparación para el bautismo y ayuda en la ceremonia bautismal, etc. Una función semejante cumplirían las diaconisas que existieron en algunas iglesias, pero que desaparecieron pronto, quizá confundidas con las viudas. (Orlandis, 1982: 15)

Otra forma de consagrarse a Dios lo constituyeron los mártires, aquellos cristianos que sufrieron las persecuciones y muerte violenta, por el hecho de confesar su Fe en Jesucristo. En cuanto a las vírgenes y a los ascetas, consideraban que la abstinencia sexual era un valor a cultivar, en tanto que era signo de corazón indiviso y, por tanto, todo su ser era ofrecido a Dios. Estos cristianos gozaban de gran consideración y estima en su comunidad. Vivían una vida normal en sus casas, administrando su patrimonio, como el resto de los fieles.

"El martirio y la virginidad aparecen, desde el principio, en la Iglesia como la manera suprema de imitar y de seguir a Cristo. Se convierten así en el ideal de santidad para todos. Este doble ideal anima toda la espiritualidad de los primeros siglos. La virginidad, sobre todo cuando cesaron las persecuciones de la Iglesia y el martirio de sangre dejó de ser frecuente, fue considerada como un verdadero «martirio», ya que es el supremo testimonio de amor a Cristo y a los hermanos. La manera más perfecta de reproducir el estilo de vida de Cristo y de su Madre, la Santísima Virgen." (Alonso, 1961: 172)

A partir del año 313 d.C, luego del Edicto de Milán del emperador Constantino, las persecuciones religiosas disminuyeron sensiblemente. Manifestar públicamente que se era cristiano no significó un peligro para las comunidades. El poder político comenzó acercamientos en búsqueda de alianzas con la jerarquía de la Iglesia. Aumentó el número de personas que

manifestaban el deseo de ser bautizados y, a la par, comenzó a relajarse la vivencia de la radicalidad evangélica.

Esa situación fue la razón por la cual, algunos cristianos decidieron que, para poder ser fieles a la Fe, debían dejar las ciudades e internarse en el desierto. Esta vida de *anacoretas* o solitarios estaba caracterizada por:

"Alejamiento de toda sociedad, del ambiente familiar y del contacto con el mundo y con los hombres, en un afán de renuncia total para vivir mejor en continencia y dedicarse más plenamente al trato con Dios en la oración. Retiro y soledad, amor al silencio y renuncia a los bienes y a la familia, son elementos que ahora se añaden al elemento esencial de la virginidad." (Alonso. 1988: 145)

Propiamente, la Vida religiosa institucionalizada, aparece en la Iglesia a principios del siglo IV d.C, como una evolución del anacoretismo y como reacción a las desviaciones que se vivía *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia.

El monacato surge en el siglo IV d.C, en el Alto Egipto, considerándose como el fundador del primer *cenobio* a San Pacomio (aprox. 286 - 346 d.C), el cual, al inicio de su consagración a Dios había adoptado una vida de anacoreta en el desierto.

Con el tiempo, se le juntaron personas que, atraídas por ese modo de proceder, buscaban vivir con mayor intensidad y radicalidad la vida cristiana, teniendo como referencia ideal las primeras comunidades, descritas por el texto del evangelista Lucas. San Pacomio, fundó un gran monasterio en una isla en el río Nilo.

“Frente a la soledad de los anacoretas, los monjes pacomianos vivían juntos en grandes monasterios, a veces verdaderos pueblos y formaban comunidades numerosísimas que llegaron a contar con cientos e incluso miles de miembros. Además, en vez de la independencia propia de la existencia de los solitarios, la vida cenobítica se hallaba minuciosamente regulada de acuerdo con una disciplina casi castrense, y todos los pormenores de la lucha ascética individual o de la convivencia fraterna estaban sometidos a la autoridad del superior, denominado abad o archimandrita, y ordenados por las prescripciones de una norma escrita. Esta norma se denominó «*Regla de San Pacomio*», y en lo sucesivo las Reglas constituyeron un elemento esencial de la institución monástica.” (Orlandis, 1982: 116)

La forma cenobítica de monaquismo despertó interés a medida que se fue difundiendo por diversas partes del mundo. Al occidente le llegó de la mano de San Atanasio (aprox. 336- 337 d.C) el cual da a conocer el fenómeno ascético nacido en los desiertos egipcios en Roma y el norte de Italia.

En el norte de África, San Agustín (aprox. 354- 430 d.C -) da gran apoyo a este estilo de vida y lo promueve tanto entre las vírgenes como entre el clero de la ciudad de Hipona. En la Galia, el monaquismo fue difundido por San Martín de Tours (aprox. 316 -397d.C -).

Si bien es cierto que es un logro de San Pacomio el organizar comunidades estructuradas, la introducción del sentido de fraternidad en la vida monacal se le debe, en el Oriente, a San Basilio de Capadocia (aprox. 329 – 379 d.C). Por su parte, el monacato occidental surgió, de la mano de San Benito de Nursia (aprox. 480 – 547 d.C), cuando el Imperio Romano daba sus últimos estertores. Este monje, patrono de Europa, fundó el monasterio de

Montecassino (529 d.C) , el cual estaba regido por unas reglas (conocidas como *Reglas de San Benito*) que constituyen un punto referencial fundamental para la vida monástica en occidente y guía para el modo de proceder de la orden benedictina.

"Frente al patriarcado romano, el «benedictinismo» floreció porque ofrecía un nuevo modelo de comunidad humana compuesta por libres y esclavos, ricos y pobres, laicos y clérigos, en la que todos eran iguales, podían hacer oír su voz, se servían recíprocamente y buscaban la profundidad espiritual en lugar del poder secular. En un entorno inseguro y bélico, los benedictinos ofrecían su hospitalidad a todos, proporcionando orden y estabilidad a un mundo tambaleante desde la caída de las sólidas instituciones del Imperio Romano." (Chittister, 1998;27)

En las *Reglas de San Benito*, Capítulo IV, titulado "*Los instrumentos de las Buenas obras*" se establecen las líneas básicas que debían orientar la conducta de los monjes en un monasterio:

"1 Primero, amar al Señor Dios con todo el corazón,
con toda el alma y con todas las fuerzas;
2 después, al prójimo como a sí mismo.
3 Luego, no matar;
4 no cometer adulterio,
5 no hurtar,
6 no codiciar,
7 no levantar falso testimonio,
8 honrar a todos los hombres,
9 no hacer a otro lo que uno no quiere para sí.
10 Negarse a sí mismo para seguir a Cristo.
11 Castigar el cuerpo,
12 no entregarse a los deleites,
13 amar el ayuno.
14 Alegrar a los pobres,
15 vestir al desnudo,
16 visitar al enfermo,
17 sepultar al muerto.
18 Socorrer al atribulado,
19 consolar al afligido.
20 Hacerse extraño al proceder del mundo,
21 no anteponer nada al amor de Cristo.
22 No ceder a la ira,
23 no guardar rencor.

24 No tener dolo en el corazón,
25 no dar paz falsa.
26 No abandonar la caridad.
27 No jurar, no sea que acaso perjure,
28 decir la verdad con el corazón y con la boca.
29 No devolver mal por mal.
30 No hacer injurias, sino soportar pacientemente las que le hicieren.
31 Amar a los enemigos.
32 No maldecir a los que lo maldicen, sino más bien bendecirlos.
33 Sufrir persecución por la justicia.
34 No ser soberbio,
35 ni aficionado al vino,
36 ni glotón
37 ni dormilón,
38 ni perezoso,
39 ni murmurador,
40 ni detractor.
41 Poner su esperanza en Dios.
42 Cuando viere en sí algo bueno, atribúyalo a Dios,
no a sí mismo;
43 en cambio, sepa que el mal siempre lo ha hecho él,
e impúteselo a sí mismo.

44 Temer el día del juicio,
45 sentir terror del infierno,
46 desear la vida eterna con la mayor avidez espiritual,
47 tener la muerte presente ante los ojos cada día.
48 Velar a toda hora sobre las acciones de su vida,
49 saber de cierto que, en todo lugar, Dios lo está mirando.
50 Estrellar inmediatamente contra Cristo los malos pensamientos que vienen a su corazón, y manifestarlos al anciano espiritual,
51 guardar su boca de conversación mala o perversa,
52 no amar hablar mucho,
53 no hablar palabras vanas o que mueven a risa,
54 no amar la risa excesiva o destemplada.
55 Oír con gusto las lecturas santas,
56 darse frecuentemente a la oración,
57 confesar diariamente a Dios en la oración, con lágrimas y gemidos, las culpas pasadas,
58 enmendarse en adelante de esas mismas faltas.
59 No ceder a los deseos de la carne,
60 odiar la propia voluntad,
61 obedecer en todo los preceptos del abad, aun cuando él - lo que no suceda - obre de otro modo, acordándose de aquel precepto del Señor: "Hagan lo que ellos dicen, pero no lo que ellos hacen".

62 No querer ser llamado santo antes de serlo, sino serlo primero para que lo digan con verdad.
63 Poner por obra diariamente los preceptos de Dios,
64 amar la castidad,
65 no odiar a nadie,
66 no tener celos,
67 no tener envidia,
68 no amar la contienda,
69 huir la vanagloria.
70 Venerar a los ancianos,
71 amar a los más jóvenes.
72 Orar por los enemigos en el amor de Cristo;
73 reconciliarse antes de la puesta del sol con quien se haya tenido alguna discordia.
74 Y no desesperar nunca de la misericordia de Dios.
75 Estos son los instrumentos del arte espiritual. 76 Si los usamos día y noche, sin cesar, y los devolvemos el día del juicio, el Señor nos recompensará con aquel premio que Él mismo prometió: 77 "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni llegó al corazón del hombre lo que Dios ha preparado a los que lo aman". 78 El taller, empero, donde debemos practicar con diligencia todas estas cosas, es el recinto del monasterio y la estabilidad en la comunidad." (San Benito, 2002)

En esas misma reglas, en el Capítulo I, titulado "*Las Clases de Monjes*", se establece una clasificación que permite tener una idea de los diversos tipos de monjes que existían en la Europa del siglo VI d. C.

"1 Es sabido que hay cuatro clases de monjes. 2 La primera es la de los **cenobitas**, esto es, la de aquellos que viven en un monasterio y que militan bajo una regla y un abad.

3 La segunda clase es la de los **anacoretas** o ermitaños, quienes, no en el fervor novicio de la vida religiosa, sino después de una larga probación en el monasterio. 4 aprendieron a pelear contra el diablo, enseñados por la ayuda de muchos. 5 Bien adiestrados en las filas de sus hermanos para la lucha solitaria del desierto, se sienten ya seguros sin el consuelo de otros, y son capaces de luchar con sólo su mano y su brazo, y con el auxilio de Dios, contra los vicios de la carne y de los pensamientos.

6 La tercera, es una pésima clase de monjes: la de los **sarabaítas**. Éstos no han sido probados como oro en el crisol por regla alguna en el magisterio de la experiencia, sino que, blandos como plomo, 7

guardan en sus obras fidelidad al mundo, y mienten a Dios con su tonsura. 8 Viven de dos en dos o de tres en tres, o también solos, sin pastor, reunidos, no en los apriscos del Señor sino en los suyos propios. Su ley es la satisfacción de sus gustos: 9 llaman santo a lo que se les ocurre o eligen, y consideran ilícito lo que no les gusta.

10 La cuarta clase de monjes es la de los **giróvagos**, que se pasan la vida viviendo en diferentes provincias, hospedándose tres o cuatro días en distintos monasterios. 11 Siempre vagabundos, nunca permanecen estables. Son esclavos de sus deseos y de los placeres de la gula, y peores en todo que los sarabaítas.

12 De la misérrima vida de todos éstos, es mejor callar que hablar. 13 Dejándolos, pues, de lado, vamos a organizar, con la ayuda del Señor, el fortísimo linaje de los cenobitas." (San Benito, 2002)

Entre el final de la Edad Antigua y el inicio de la Edad Media, este estilo de vida se difundió por toda la cristiandad, edificándose monasterios en donde los monjes fijaban su residencia de por vida (ver gráfico N° 3).

El trabajo manual, el cultivo de la humildad, la obediencia, el amor mutuo y los tiempos de oración comunitaria y privada, características de este cenobitismo, tenían como objetivo propiciar en los individuos la búsqueda contemplativa ascética de Dios. Su organización fue de tipo local e independiente, sin una autoridad común sobre todos los monasterios, salvo el obispo de Roma, en tanto cabeza de la Iglesia católica.

De las Órdenes monásticas de Occidente, entre las más prominentes se encuentran (a parte de los benedictinos, ya mencionados) los cartujos, los cistercienses y los premostratenses.

GRÁFICO N° 3. AREAS DE INFLUENCIA DEL MONACATO MEDIEVAL.



"No debemos hacernos de aquellos monasterios una idea simplista, como si hubiesen sido edificadas fuera del mundo, sin ninguna relación con él. En el curso de la Edad Media los monjes estuvieron presentes en todos los planos de la actividad humana, y tuvieron una influencia decisiva, no sólo en el campo espiritual, lo que ya es de suponer, sino también en el cultural, en el económico, en el social e incluso en el político. Recordemos que regiones enteras fueron evangelizadas por monjes, por ejemplo, el norte y oeste de Europa, por San Bonifacio, San Omar y San Martín; Inglaterra por San Agustín de Cantorbery, etc.

Sin embargo, todas aquellas formas tan diversas de actividad monástica, aunque profundamente insertas en el mundo, ponían el acento sobre la búsqueda exclusiva de Dios. Dicho acento comportaba, normalmente, una separación del mundo que, si no

siempre era vivida en concreto, era, no obstante un punto esencial del concepto que se tenía de la Vida religiosa" (Huyghe, 1966: 14)

Lo que en sus orígenes pretendía tener de un riguroso ascetismo para una total consagración a Dios, había cambiado para los siglos XII y XIII. Muchas de estas comunidades monásticas se habían convertido en poderosas y ricas propiedades feudales que distaban mucho de la austeridad a la que, en su momento, aspiró san Pacomio. Por otro lado, la Iglesia vivía momentos de desorientación y abuso institucional. En el ámbito social, el feudalismo comenzaba a deteriorarse y, gracias al intercambio comercial, las urbes comenzaban a crecer y fortalecerse.

En ese contexto aparecieron, como una reacción a esa situación, las Órdenes Mendicantes, de la mano de San Francisco de Asís (1182-1226) y Santo Domingo de Guzmán (1170-1221), fundadores, respectivamente, de la Orden Franciscana (aprobada por el Papa Inocencio III en 1210) y de la Orden de Predicadores (aprobados en 1215, los cuales son conocidos como los Dominicos).

"En una época en que predomina el espíritu comercial, surge este nuevo estilo de vida consagrada y apostólica, con marcada preferencia por la pobreza colectiva. Sus miembros se obligan a vivir de las ofertas espontáneas de sus fieles. Se consagran a casi todas las formas de apostolado: instrucción al pueblo, enseñanza en las Universidades, predicación universal en cuanto a lugares y métodos, escritos de todas clases, misiones.

Las exigencias de la misma vida común y el rezo comunitario del oficio divino se acomodan a las exigencias y necesidades del

apostolado. Un sistema nuevo de gobierno, con un Superior o Maestro General para toda la orden, da unidad y coordina las fuerzas de ...(las comunidades de la orden)." (Alonso, 1988: 499)

Los Mendicantes renunciaron a la riqueza comunitaria y optaron por vivir la radicalidad de la pobreza, no ya ascética, sino con sentido evangélico y cristológico, para ser signo viviente de su total confianza en Dios. Al no estar atados a la estabilidad que caracterizaba al monacato, se dedicaron a un intenso trabajo apostólico acorde a las necesidades del tipo de sociedad urbana que estaba apareciendo, dando especial énfasis a la predicación del Evangelio.

"Aunque la predicación no agotaba la donación radical de sí mismos a Dios y a los hermanos, sin embargo, es necesario tener en cuenta que en los mendicantes se afianza una forma de consagración religiosa en la cual el apostolado directo, fuera de sus propios ámbitos comunitarios, entra ya como elemento constitutivo, esencial de su forma de vida. Incluso la misma mendicidad o pobreza individual y comunitaria, hay que interpretarla como signo de una vida absolutamente al servicio de la Iglesia. Por supuesto, de la Iglesia universal, pero a través de las concretas Iglesias locales en que cada comunidad mendicante se halla inserta." (Álvarez Gómez, 1998: 27)

La vida comunitaria fue muy importante, en tanto espacio para compartir la Fe, desarrollar los talentos y alentarse los unos a los otros. Su preocupación por el "mundo exterior" es aún indirecta, pues la evangelización se realizaba a través de la comunidad. Al igual que en el monacato, se mantuvo como referencia el estilo de vida de los primeros cristianos.

"En este modelo, se hace hincapié fundamentalmente en el testimonio de la calidad de las relaciones que deben caracterizar a un grupo de cristianos que viven juntos de acuerdo con los valores

evangélicos. La localidad no es, según esta concepción de la comunidad religiosa, esencial para la definición de comunidad. La insistencia fundamental recae en la *communio*, no en la vinculación a una localización monástica, lo que facilita a las comunidades el traslado a lugares en los que haya una particular necesidad pastoral." (Arbuckle, 1988: 235)

A partir del siglo XV, el mundo europeo se vio sacudido por un cataclismo tan profundo que todavía la cultura occidental lo está resintiendo. El descubrimiento de América y sus múltiples impactos en la geopolítica, el desarrollo económico y la cosmovisión del hombre; la fractura de la cristiandad (política y doctrinalmente) como consecuencia de la Reforma Protestante; el desarrollo y difusión del Humanismo, que gracias al desarrollo de la imprenta, generó nuevos retos apostólicos a los que se le tenía que dar respuesta.

El mundo desarrolló nuevas fronteras, geográficas, intelectuales, económicas, teológicas y tecnológicas. El modo de proceder, que para ese momento tenían los mendicantes, era insuficiente para las nuevas demandas, que ameritaban una actividad apostólica más flexible.

Los *Institutos Apostólicos* masculinos y femeninos, aparecen entre los siglos XVI y XVIII, como una respuesta a estas nuevas exigencias. Si bien es cierto que mantienen muchos elementos de los mendicantes, como el tener un superior mayor para la orden, una regla y diversidad de apostolados, sin embargo, para ellos, la razón de ser religiosos, se traslada de la comunidad,

tal como lo vivían los mendicantes, a las necesidades de las personas que están en el mundo. Esto les brinda mayor agilidad de organización y de vida.

Gracias a eso, se asume una diversidad de servicios tales como la atención de hospitales, trabajo en el ámbito educativo desde los niños pobres, hasta ambientes universitarios, atención y cuidado de indigentes, trabajo en las misiones, parroquias, etc.

La mayor parte del componente masculino de los Institutos Apostólicos estaba conformado por los denominados *Clérigos Regulares*²⁷, los cuales, en tanto religiosos, profesaban los tres votos públicos de castidad, pobreza y obediencia.

"Con los clérigos regulares, surgidos en un tiempo en que la Iglesia necesitaba una reforma en profundidad, desde el vértice hasta la base, desde el Papa hasta los últimos cuadros de la cleratura, se puede afirmar que, finalmente, la actividad apostólica adquirió un sentido pleno, porque ellos abrazaron todos los ministerios pastorales, por más que tuvieran preferencia especial para la predicación al pueblo, por las confesiones, por la solemnidad del culto en general y muy peculiarmente por el culto eucarístico.

No queremos decir que la acción apostólica de los clérigos regulares fuese más comprometida de lo que pudo serlo la acción pastoral de los mendicantes, sino que con esta forma de vida religiosa se dio un nuevo planteamiento al apostolado externo, considerado como un componente inseparable de la nueva forma de vida religiosa, cosa que, como hemos visto, no se daba en los mendicantes, a excepción de la Orden de Predicadores. Las órdenes mendicantes, en efecto, se movían en una línea más tradicional, con acentuaciones más monásticas; de modo que se podría afirmar que, a excepción de los dominicos, el apostolado directo era algo que se le añadía a la realidad sustancial y primaria que podía llegar a plasmarse incluso en una

²⁷El adjetivo *regulares*, indica que tales clérigos tenían la vida regida por unas reglas, normas que se encontraban en las *Constituciones*.

institución prevalentemente y casi exclusivamente contemplativa, como, de hecho, se dio en los orígenes de varias órdenes mendicantes.

En cambio, en los clérigos regulares, el apostolado directo es consustancial con su clericalidad. Hasta el punto de que de ellos se puede decir que son unos clérigos que abrazan una regla, una vida regular, para vivir en plenitud su entrega a la acción pastoral, ¿Quién puede dudar que los clérigos regulares, los teatinos, los somascos, los barnabitas, los jesuitas, los leonardianos, los camilianos, los caraciolinos, los escolapios, vivían plenamente insertados en las Iglesias locales, en las respectivas diócesis de incardinación de sus comunidades, cuando consagraban sus vida a la acción pastoral entre el pueblo, ya fuese con su predicación, con sus confesiones, con sus funciones de culto, o cuando se entregaban a la gran tarea de la Reforma y de la Contrarreforma, mediante la clarificación de la doctrina para establecer los límites entre la fe católica y la protestante. Cuando se entregaban a la formación de la juventud en colegios enclavados en ciudades concretas, o al servicio humilde de unos enfermos, o a la gran tarea de la propagación de la fe en las nuevas tierras descubierta en América?" (Álvarez Gómez, 1998: 29)

En el siglo XVI surgen dos institutos con los que se pudiera ilustrar cómo era concebido el , para entonces, nuevo trabajo apostólico:

"En el siglo XVI, Santa Ángela de Merici y San Ignacio de Loyola van a encontrarse ante el mismo problema en la misma época. ¿Cómo responder a las exigencias de la evangelización, sin dejar de conservar lo esencial de la vida religiosa? Pero, ¿qué es lo esencial? El derecho responde: el oficio canónico recitado o cantado en común, y, sobre todo, para las mujeres, la clausura.

Santa Ángela Merici quería reformar la sociedad por las familias, y la familia por la mujer. Sus hijas, las primeras Ursulinas, deben permanecer en medio del mundo y de sus peligros, con el fin -dice ella- de difundir más fácilmente el olor de la gracia y de la doctrina cristiana, y dar a toda clase de personas el ejemplo de sus virtudes. El catecismo se explicará a domicilio. Y puesto que la vida religiosa con su estructura jurídica se opone a este plan de campaña, Santa Ángela rechaza la clausura, el hábito, la vida común y los votos públicos." (López Gómez, 2000: 40)

En cuanto a San Ignacio de Loyola (1491-1556), funda la *Compañía de Jesús* en 1540²⁸, como un instituto apostólico de *clérigos regulares*. Desde sus orígenes tuvo como objetivo estar totalmente disponible para el servicio de la Iglesia. Para este fin incorporaron novedades muy significativas que diferencian a los jesuitas de las órdenes mendicantes: la selección de los candidatos se hizo más rigurosa, alargó el tiempo de formación de los jesuitas, suprimió el rezo del coro, eliminó el uso de un hábito particular, introdujo un cuarto voto de obediencia al Romano Pontífice, reforzó el sentido del Prepósito General, entre otras cosas.

De manera general, el modelo de la vida religiosa apostólica está caracterizado por:

" (Un interés por) las necesidades pastorales del mundo que está más allá de la comunidad. La configuración y estructura de la comunidad viene determinada por estas necesidades; por tanto, las estructuras (por ejemplo: los horarios de las comidas y de las oraciones comunitarias) son sumamente flexibles y adaptables. Se alienta todo lo que resulta útil para ayudar a los miembros a reaccionar ante las cambiantes y acuciantes necesidades pastorales. El lugar físico o el territorio tienen escasa o nula importancia a la hora de definir este tipo de comunidad. Lo importante es que los miembros tengan un sentido de pertenencia a un grupo de evangelizadores preparados para compartir sus talentos en una atmósfera de Fe y para entrar en una relación de colaboración a fin de servir a las personas que se encuentran en el mundo exterior." (Arbuckle, 1988: 238)

A partir del siglo XVII el mundo occidental comenzó a vivir una revolución cultural que despertó un profundo deseo de emancipación. A la "*luz natural*"

²⁸ Este instituto se abordará con mayor detalle en la sección 2. 2. - *La Compañía de Jesús*

se le rindió pleitesía y se desarrolló una poderosa oleada de filósofos y científicos que coparon los ámbitos intelectuales y generaron virulentas tendencias secularizadoras. Descartes, Newton, Spinoza, Hobbes, Locke, Hume, Leibniz, Pascal, Voltaire, Diderot, Rousseau, son algunos de los nombres que sirvieron de plataforma para sustentar los acontecimientos históricos de los siglos XVIII y XIX. Tiempo de las Revoluciones: industrial, americana, francesa. Guerras de independencia, formación de Estados nacionales, ocaso del sistema monárquico y fortalecimiento del republicano burgués.

En este ambiente cultural tan convulso y adverso a la Iglesia, surgen las congregaciones dedicadas a la enseñanza y la caridad. Algunas de los fundadores más importantes y representativas de esta vida religiosa son Juan Bautista de la Salle (1651-1719), Marcelino Champagnat (1789-1840) y Juan Bosco (1815 - 1888).

"Las congregaciones apostólicas de nueva formación aportaron los valores de la asistencia universal y la preocupación por todos en un mundo clasista y cada vez más insensible. La compasión, la inserción y a potencialidad humana eran los problemas culturales de la época inmediatamente anterior a la nuestra, y la libertad, la igualdad y la fraternidad, el grito de liberación de quienes durante siglos habían sido siervos y plebeyos. La respuesta de los religiosos a una cultura la que el clasismo sofocaba la vida de las personas nacidas inteligentes pero no ricas consistía en prestarles la mejor asistencia, proporcionarles una educación que les hiciera competentes y darles la confianza necesaria para formar parte de una sociedad que no se preocupaba por ellos en absoluto. Y triunfaron y florecieron, pero no por lo que hicieron, sino por lo que aportaron a la sociedad por ser lo

que eran: contemplativos críticos y profetas apasionados en la época en que vivieron" (Chittister, 1998:29)

El enfrentamiento Mundo moderno-Iglesia duró hasta la década de los 60, siglo XX. El Concilio Vaticano II es el espacio para la apertura y el encuentro.

Al inicio de la constitución *Gaudium et spes*, establece:

"Nº 1.- Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo(...)" (*Gaudium et spes*, 1976;197)

Esta aseveración, que forma parte del cambio de paradigma, implica para la Iglesia, y por ende, para la Vida religiosa, nuevos y complejos desafíos. Asumir el mundo en clave kenótica es, desde una experiencia profunda de Dios, apoyar con firmeza todo aquello que contribuya a su humanización y salirle al paso a lo que fomente una cultura de la muerte, caracterizada entre otras cosas, por un sin sentido existencial, dinámicas excluyentes, deshumanización, deterioro medioambiental, injusticia etc. Estos retos cuestionan y aguijonean a la Vida religiosa existente y promueven la aparición de nuevas experiencias que, en tanto disidencia carismática, encuentre nuevos modos para llevarle la alegría y esperanza cristiana a la humanidad.

"La perenne juventud de la Iglesia continúa manifestándose también hoy. En los últimos decenios, después del Concilio Ecuménico Vaticano II, han surgido nuevas o renovadas formas de vida consagrada. En muchos casos se trata de Institutos semejantes a los ya existentes, pero nacidos de nuevos impulsos espirituales y

apostólicos. Su vitalidad debe ser discernida por la autoridad de la Iglesia, a la que corresponde realizar los necesarios exámenes tanto para probar la autenticidad de la finalidad que los ha inspirado, como para evitar la excesiva multiplicación de instituciones análogas entre sí, con el consiguiente riesgo de una nociva fragmentación en grupos demasiado pequeños. En otros casos se trata de experiencias originales, que están buscando una identidad propia en la Iglesia y esperan ser reconocidas oficialmente por la Sede Apostólica, única autoridad a la que compete el juicio último.

Estas nuevas formas de vida consagrada, que se añaden a las antiguas, manifiestan el atractivo constante que la entrega total al Señor, el ideal de la comunidad apostólica y los carismas de fundación continúan teniendo también sobre la generación actual y son, además signo de la complementariedad de los dones del Espíritu Santo.

Además, el Espíritu en la novedad no se contradice. Prueba de esto es el hecho de que las nuevas formas de vida consagrada no han suplantado a las precedentes. En tal multiforme variedad se ha podido conservar la unidad de fondo gracias a la misma llamada a seguir, en la búsqueda de la caridad perfecta, a Jesús virgen, pobre y obediente. Esta llamada, tal como se encuentra en todas las formas ya existentes, se pide del mismo modo en aquellas que se proponen como nuevas." (Juan Pablo II, 1996: 20)

apostólicos. Su vitalidad debe ser discernida por la autoridad de la Iglesia, a la que corresponde realizar los necesarios exámenes tanto para probar la autenticidad de la finalidad que los ha inspirado, como para evitar la excesiva multiplicación de instituciones análogas entre sí, con el consiguiente riesgo de una nociva fragmentación en grupos demasiado pequeños. En otros casos se trata de experiencias originales, que están buscando una identidad propia en la Iglesia y esperan ser reconocidas oficialmente por la Sede Apostólica, única autoridad a la que compete el juicio último.

Estas nuevas formas de vida consagrada, que se añaden a las antiguas, manifiestan el atractivo constante que la entrega total al Señor, el ideal de la comunidad apostólica y los carismas de fundación continúan teniendo también sobre la generación actual y son, además signo de la complementariedad de los dones del Espíritu Santo.

Además, el Espíritu en la novedad no se contradice. Prueba de esto es el hecho de que las nuevas formas de vida consagrada no han suplantado a las precedentes. En tal multiforme variedad se ha podido conservar la unidad de fondo gracias a la misma llamada a seguir, en la búsqueda de la caridad perfecta, a Jesús virgen, pobre y obediente. Esta llamada, tal como se encuentra en todas las formas ya existentes, se pide del mismo modo en aquellas que se proponen como nuevas." (Juan Pablo II, 1996: 20)

2.1.5.- Cambio de paradigma²⁸ de la Vida Religiosa.

La visión panorámica que se realizó sobre la evolución de la Vida religiosa, permite apreciar la importancia que ésta ha tenido en el desarrollo del cristianismo. Debido a su modo de proceder, ha escrito páginas inspiradoras de la historia eclesial, que invitan a la fidelidad al Evangelio, principio y fundamento de su ser.

²⁸ En el contexto de esta investigación se entenderá el término *paradigma*, como una cosmovisión, un marco de referencia mental que rige la manera de valorar la realidad percibir, pensar y actuar de los individuos.

Por tal sentido, un cambio de *paradigma* es un proceso de recontextualización y revaloración de la realidad. Esta mutación tendrán mayor o menor impacto de acuerdo al modo como se haya arraigado el paradigma previo en los individuos.

Gracias a ellas, los religiosos/as han acumulado, a lo largo de sus diecisiete siglos de existencia, un "superávit" de admiración y reconocimiento entre los fieles católicos, que le ha servido, también, para solapar sus crisis, así como los períodos de decadencia y anti-testimonio cristiano.

La Vida religiosa, en su esencia, ha pretendido ser un signo de libertad, indicador de la viabilidad de un modo de vida alternativo, fundamentado en las enseñanzas de Jesucristo. Según la época y el lugar, da respuestas existenciales concretas a quienes se han sentido inclinados a consagrar su vida a un Dios que los ha cautivado.

Tal como se expuso, en la sección 2.1.2.- *El Concilio Vaticano II, desarrollo y consecuencias*, las deliberaciones del Concilio desembocaron en el reconocimiento, de manera tácita, que el paradigma con el que había operado la Iglesia se había agotado y era necesario un cambio.

En este sentido, para apreciar mejor lo que esto supuso y su impacto en la Vida religiosa, se puede recurrir, de una manera aproximativa, al modelo basado en la manera de articularse: *Reino(de Dios)- Mundo -Iglesia*.²⁹ Antes de su explicación se realizará una breve precisión terminológica:

²⁹ Dados los objetivos de la investigación, se consideró pertinente y suficiente abordar el tema, realizando una consideración general sobre este enfoque eclesiológico.

A) *Reino de Dios*: constituye el tema central de las enseñanzas de Jesucristo y no alude a un lugar en especial (ni terrenal, ni celestial), tampoco a un sistema político. Es la categoría que él utiliza para expresar *sua ipsissima intentio*, cargada de un fuerte sentido escatológico, que indica la instauración de un nuevo orden en el Mundo.

"Reino de Dios -que se repite 122 veces en los evangelios y 90 en la boca de Jesús- significaba para sus oyentes la realización de una esperanza en el fin del Mundo, de superación de todas las alienaciones humanas, de la destrucción de todo el mal, ya sea físico o moral, del pecado, del odio, de la desunión, del dolor y de la muerte. Reino de Dios sería la manifestación de la soberanía y del señorío de Dios sobre este Mundo (...)" (Boff, 1977: 71)

B) *Mundo*: con esta categoría se hace referencia a una realidad de orden temporal que es ambigua, tal como se presenta en la parábola bíblica del trigo y la cizaña (Mt 13, 24-30); constituye la superestructura social que incluye las culturas, las instituciones, los valores, los tipos de estructuración política-económica, las formas de relaciones interpersonales y credos religiosos. Es el lugar de la realización histórica del Reino.

C) *La Iglesia*: con esta categoría se designa, tal como se describió en la sección 2.1.3.- *La Vida religiosa en la Iglesia Católica*, con relación al seguimiento de Jesucristo, a la asamblea litúrgica, la comunidad local y la comunidad universal de creyentes que se asientan en el orden temporal, pero poseen un fin trascendente.

“Aquella parte del mundo que, en la fuerza del Espíritu, ha acogido al Reino de manera explícita en la persona de Jesucristo(...) conserva su recuerdo permanente y la conciencia del Reino; celebra su presencia en el Mundo(...) y detenta el modo de interpretar su anuncio, al servicio del mundo. La Iglesia no es el Reino, sino su signo (concreción explícita) e instrumento (mediación) de implementación en el Mundo” (Boff, 1985: 14)

Para tener una correcta comprensión de lo que es la Iglesia y cual es su misión, no se la puede estudiar en sí misma, sino con relación a dos realidades que la trascienden: *El Reino de Dios y el Mundo*.

Una vez presentadas las definiciones, que no han pretendido agotar el tema, es posible realizar un acercamiento al núcleo del modelo, en el que se establece la necesidad que la articulación *Reino-Mundo-Iglesia*, se realice de tal modo que cada uno de estos elementos no se trastoque con el otro. En caso contrario se podrían producir patologías eclesiológicas.

“Es preciso articular en un orden correcto estos tres términos. En primer lugar es el Reino, como la primera y definitiva realidad que engloba todas las demás. Viene después el Mundo, como el espacio de la historicación del Reino y de la realización de la propia Iglesia. Por último, la Iglesia, como realización anticipatoria y sacramental del Reino en el mundo, y como mediación para que el Reino se anticipe en el Mundo de un modo más denso.

Una excesiva aproximación de la realidad de la Iglesia al Reino, y mucho más la identificación de ambos, hace que surja una imagen eclesial abstracta, idealista, espiritualizante e insensible a la trama o urdimbre de la historia. Por otra parte, la identificación de la Iglesia con el Mundo proyecta una imagen eclesial secularizada, mundana, que lucha con otros poderes seculares por el poder.

Una Iglesia, por último centrada en sí misma y no articulada con el Reino y con el Mundo, manifiesta una imagen eclesial autosuficiente, triunfalista, de sociedad perfecta que multiplica por dos las funciones que normalmente competen al Estado o a la sociedad civil, no

reconociendo la autonomía relativa de lo secular y la validez del discurso racional.” (Boff, 1985: 15)

Con este marco de referencia se puede apreciar como la Iglesia católica, desde la era tridentina, cultivó un paradigma en el que se produjo una reducción del término Iglesia a Iglesia-Institución. La representación mental inmediata es la jerarquía católica, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, que se identificaban, a veces de manera inconsciente, como una especie de sociedad paralela, frente a un Mundo que era considerado amenazante y pecador al que había que redimir.

Esta Iglesia era vista por sus fieles como la única administradora de la misericordia divina, gracias al designio de Dios. Consecuencia de esta concepción fue el que aquellos que profesaran otro credo o se manifestaran increyentes quedaran excluidos de la condición de salvados.

Desde esta perspectiva, la frase de San Cipriano (aprox. 200 - 258 d.C), "*Fuera de la Iglesia no hay salvación*", podría tomarse como la idea que sintetizó el espíritu previo al Vaticano II.

Esta frase y lo que ella implica ha levantado no pocas polémicas y se le han dado variadas interpretaciones. En tal sentido, se consideró apropiado, dado que explica el sentido profundo de "*Fuera de la Iglesia no hay salvación*", citar el fragmento de una carta redactada por el Santo Oficio. Fechada el 8 de agosto

de 1949, estuvo dirigida al arzobispo de Boston, Mons. Cushing, debido al "asunto Feeney".³⁰

"Entre las cosas que la Iglesia predicó siempre y jamás dejará de enseñar, figura esta declaración infalible en que se afirma que *no hay salvación fuera de la Iglesia*.

No obstante, este dogma debe entenderse en el sentido que le atribuye la misma Iglesia... Ahora bien, en primer lugar, la Iglesia enseña que en esta misma materia existe un mandato más estricto de Jesucristo, puesto que Él encargó expresamente a los Apóstoles que enseñaran a todas las naciones observar todos sus mandamientos (Mt. 28, 19-20). No es el menor de éstos el que nos manda incorporarnos por el bautismo al Cuerpo místico de Cristo, que es la Iglesia, y permanecer unidos con Él y con su Vicario, por quien Él mismo gobierna aquí abajo a su Iglesia de modo visible. Por lo mismo, nadie se salvará sí, sabiendo que la Iglesia es de institución divina por Cristo, se niega a pesar de esto a someterse a ella o se separa de la obediencia del Pontífice romano, Vicario de Cristo sobre la tierra.

No solamente ordenó nuestro Salvador que todos los pueblos entraran en la Iglesia, sino que estableció también que éste era un medio de salvación sin el cual nadie puede entrar en el reino de la gloria.

En su infinita misericordia, Dios quiso que, puesto que se trataba de los medios de salvación ordenados al fin último del hombre, no por necesidad intrínseca, sino únicamente por institución divina, sus efectos saludables pudieran igualmente obtenerse en ciertas circunstancias, cuando estos medios son solamente objeto de deseo o de aspiración. Este punto se estableció claramente en el concilio de Trento, tanto a propósito del sacramento del bautismo como del de la penitencia.

Es necesario decir lo mismo, en su campo, de la Iglesia como medio general de salvación. Por esto, para que una persona obtenga su salvación eterna, no se ha requerido siempre que estuviera de hecho

³⁰ El p. Leonardo Feeney, S.J. que fungía como director, desde 1942, del Centro San Benito de Cambridge, hogar para estudiantes católicos de la Universidad de Harvard, se solidarizó con un grupo de profesores laicos del Boston College, que en 1949 fueron despedidos porque sostenían que todos los que no pertenecían expresamente a la unidad visible de la Iglesia católica estaban condenados; y, además, a los que esto negaban se les tachaba de herejes. Creó, con un grupo de partidarios, un movimiento que denominaron Esclavos del Corazón Inmaculado de María, sin la autorización del Ordinario del lugar. El P. Feeney mantuvo una actitud rebelde hacia la autoridad, a pesar de las múltiples llamadas de atención, y, como consecuencia de esto, fue excomulgado el 13 de febrero de 1953.

incorporada a la Iglesia a título de miembro, sino que es necesario que le esté unida al menos por deseo o por aspiración. Sin embargo, no es siempre necesario que esta aspiración sea explícita como en el caso de los catecúmenos. Cuando se está en una ignorancia invencible, Dios acepta un deseo implícito, así llamado porque está incluido en la buena disposición del alma, por la cual desea conformar su voluntad con la de Dios...

Con todo, no hay que creer que cualquier deseo de entrar en la Iglesia es suficiente para la salvación. El deseo por el cual uno se adhiere a la Iglesia debe estar animado por la caridad perfecta. Un deseo implícito no puede producir su efecto si no se posee la fe sobrenatural, porque el que se acerca a Dios debe creer que Dios existe y que remunera a los que le buscan... (Hebr. 11, p)." (Congar, 1965: 376)

Ciertamente la jerarquía eclesiástica, desde la mejor voluntad y sentido paternal, intentó, con este tipo de argumentación, evidenciar comprensión y misericordia; sin embargo, no se puede negar que el planteamiento, "*Fuera de la Iglesia no hay salvación*" entraña un sentido excluyente.

Esta concepción, lejos de tender puentes para el encuentro, generó una brecha, cada vez más grande entre el Mundo y la Iglesia, convirtiéndola en un ghetto cerrado.

Esta circunstancia constituyó el caldo de cultivo apropiado para que proliferara el fariseísmo que, en no pocos casos, tenía dentro de su agenda oculta una imagen de Dios iracundo, celoso, severo, castigador al que se le debe temer y cumplir.

Otro aspecto que pudiera presentarse como característico de esta era tridentina fue la mutua incompreensión entre el pensamiento científico-

filosófico perteneciente al "Mundo" y la Fe cristiana, tal como era vivida por la Iglesia.

Para ilustrar esta situación se dispone de un amplio abanico de casos, resaltando, por ser emblemáticos, una serie de documentos del Papa Pío X (1903-1914), que fijaban una posición irreconciliable contra lo que ellos denominaban *los modernistas*, título con el que englobaban, sin ningún tipo de matiz, a todos aquellos que provenía de las ciencias del Mundo y era responsables del alejamiento de los fieles de la "recta doctrina".

Entre estos documentos se pueden mencionar el Decreto del Santo Oficio *Lamentabili*, del 3 de julio de 1907, (sobre los errores de los modernistas acerca de la Iglesia, la revelación, Cristo y los Sacramentos), la Encíclica *Pascendi dominici gregis*, del 8 de diciembre de 1907 (en la que se denuncian las falsedades de los modernistas) y el juramento contra los errores del modernismo, del Motu proprio *Sacrorum Antistitum*, publicado el 1 de septiembre de 1910.

Este formó parte del ritual de ordenación sacerdotal, y pretendía comprometer a los presbíteros para que guardaran íntegra y sinceramente cada uno de los puntos en él expuestos.

Para ilustrar el talante del juramento, se pueden enunciar algunos de los puntos donde se refleja el rechazo a cualquier planteamiento que no contara con el *nihil obstat* de la Iglesia jerárquica:

"Yo ... abrazo y acepto firmemente todas y cada una de las cosas que han sido definidas, afirmadas y declaradas por el magisterio inerrante de la Iglesia, principalmente aquellos puntos de doctrina que directamente se oponen a los errores de la época presente (...)

Cuarto: acepto sinceramente la doctrina de la fe transmitida hasta nosotros desde los Apóstoles por medio de los Padres ortodoxos siempre en el mismo sentido y en la misma sentencia; y, por tanto, de todo punto rechazo la invención herética de la evolución de los dogmas, que pasarían de un sentido a otro diverso del que primero mantuvo la Iglesia; igualmente condeno todo error, por el que al depósito divino, entregado a la esposa de Cristo y que por ella ha de ser fielmente custodiado, sustituye un invento filosófico o una creación de la conciencia humana, lentamente formada por el esfuerzo de los hombres y que en adelante ha de perfeccionarse por progreso indefinido.

Quinto: Sostengo con toda certeza y sinceramente profeso que la fe no es un sentimiento ciego de la religión que brota de los escondrijos de la subconciencia, bajo presión del corazón y la inclinación de la voluntad formada moralmente, sino un verdadero asentimiento del entendimiento a la verdad recibida por oído, por el que creemos ser verdaderas las cosas que han sido dichas, atestiguadas y reveladas por el Dios personal, creador y Señor nuestro, y lo creemos por la autoridad de Dios, sumamente veraz.

También me someto con la debida reverencia y de todo corazón me adhiero a las condenaciones, declaraciones y prescripciones todas que se contienen en la Carta Encíclica *Pascendi* y en el Decreto *Lamentabili*, particularmente en lo relativo a la que llaman historia de los dogmas. Asimismo repruebo el error de los que afirman que la fe propuesta por la Iglesia puede repugnar a la historia, y que los dogmas católicos en el sentido en que ahora son entendidos, no pueden conciliarse con los más exactos orígenes de la religión cristiana. Condeno y rechazo también la sentencia de aquellos que dicen que el cristiano erudito se reviste de doble personalidad, una de creyente y otra de historiador, como si fuera lícito al historiador sostener lo que contradice a la fe del creyente, o sentar premisas de las que se siga que los dogmas son falsos y dudosos, con tal que éstos se nieguen directamente.

Repruebo igualmente el método de juzgar e interpretar la Sagrada Escritura que, sin tener en cuenta la tradición de la Iglesia, la analogía de la fe y las normas de la Sede Apostólica, sigue los delirios de los racionalistas y abraza no menos libre que temerariamente la crítica del texto como regla única y suprema.

Rechazo, además, la sentencia de aquellos que sostienen que quien enseña la historia de la teología o escribe sobre esas materias, tiene que dejar antes a un lado la opinión preconcebida, ora sobre el origen natural de la tradición católica, ora sobre la promesa divina de una ayuda para la conservación perenne de cada una de las verdades reveladas, y que, además los escritos de cada uno de los Padres han de interpretarse por los solos principios de la ciencia, excluida toda autoridad sagrada, y con aquella libertad de juicio con que suelen investigarse cualesquiera monumentos profanos.

De manera general, finalmente, me profeso totalmente ajeno al error por el que los modernistas sostienen que en la sagrada tradición no hay nada divino, o, lo que es mucho peor, lo admiten en sentido panteístico, de suerte que ya no quede sino el hecho escueto y sencillo, que ha de ponerse al nivel de los hechos comunes de la historia, a saber: unos hombres que por su industria, ingenio y diligencia en las edades siguientes la escuela comenzada por Cristo y sus Apóstoles (...)." (Denzinger, 1963: 516)

En cuanto a la concepción antropológica, el Hombre era considerado como un ser que estaba en tránsito por "este valle de lágrimas" hacia la "vida eterna", donde, de acuerdo a la imaginería que existía sobre el asunto, tendría que rendir cuentas, inexorablemente, al "tribunal celestial" que llevaba un minucioso registro de las faltas cometidas durante la vida. Luego de establecer si existían méritos suficientes, el "Padre celestial" les daría el pase a la "vida que no conoce ocaso" o serían enviados al "castigo eterno".

Desde esta perspectiva, la Iglesia y en particular su jerarquía, en tanto mediación humana de Dios en el Mundo, serían los responsables de orientar y acompañar a los fieles en su paso de un mundo a otro.

Para ilustrar cómo se difundía esta doctrina se tomará como ejemplo, el texto que se encuentra en el devocionario, *El Caballero Cristiano*, escrito por el p. R. Vilariño S.J. Este texto estaba destinado a la formación espiritual de los hombres que desearan cultivar una vida de fe apegada a la sana y recta doctrina.

En el capítulo titulado *Luces matutinas*, redactado para que sus lectores tuvieran materia para reflexionar al inicio del día, establece:

"Esta Vida no es la Vida:

Dos vidas me ha dado Dios: La vida presente y la futura. La presente es corta, laboriosa, llena de miserias, no como yo la quiero, sino como me la dan, de prueba, de dolor, de obediencia, muchas veces penosa.

La futura es larga, dulce, llena de felicidad, mejor de lo que yo puedo pensar ni querer, tal como yo me la haya merecido en la prueba.

La vida presente no es vida, es preparación para la vida; estamos pasando y mudándonos sin cesar.

La vida verdadera es la vida futura, en la que nos poseeremos de lleno y permaneceremos en fin.

La vida presente es paso, entrada, camino para la vida.

La vida futura es llegada, estancia, término, patria, vida.

Esto que llamamos vivir aquí, es morir, ir a la otra vida; y lo que llamamos morir, es el término muy rápido del poco tiempo que aquí pasamos.

Pero el morir es nacer a la otra vida, si se muere bien, y comenzar aquella vida que no tendrá fin.

Desgraciados nosotros si Dios no nos hubiera dado otra vida que ésta, que es tan mala, tan llena de aflicciones, de enfermedades, de odios, de intranquilidades, envidias, antipatías, hastíos.

Pero no es así. Dios nos ha criado para la felicidad, para una vida feliz y eterna. Todavía no estamos en ella. Porque así como la vida presente, porque había de ser breve y de prueba, nos la ha dado.

Él como ha querido, así la otra, la verdadera vida, digna de este nombre, nos la dará, si la merecemos, si la ganamos y, tal como la merezcamos cumpliendo aquí su voluntad.

¡Pobre de mí si no la gano!

¡Acuérdate! Hay dos vidas, una provisional y otra verdadera. Esta vida no es la vida verdadera." (Vilaríño, 1946: 369)

De acuerdo con todo lo planteado en el paradigma preconiliar, la Iglesia, en tanto sociedad perfecta, tendría un rol protector y orientador. Con un talante de corte eurocéntrico, la jerarquía establecía los modos de proceder más adecuados para la "salvación de las almas", que eran, en definitiva, la parte principal del hombre y a la que se le debía prestar mayor atención.

En atención a este paradigma, O'Murchu (2001)³¹, propone una forma de representarlo (Gráfico N° 2).

"(En el diagrama se presentan) tres círculos cerrados e independientes. El mayor representa el "mundo del futuro" o la vida futura, entendida como eterna y como el lugar de la plenitud. El menor es "este mundo" entendido como materialista, imperfecto, transitorio y que no debe tomarse seriamente. En el centro está la

³¹ Diarmuid O'Murchu M.S.C, religioso perteneciente a la Congregación de los Misioneros del Sagrado Corazón. Como científico social y valiéndose de un enfoque multidisciplinar, se ha interesado en las dinámicas del cambio, especialmente en las organizaciones sociales y religiosas. Ha sido autor de varios libros y numerosos artículos. Sus escritos se centran en dos temas básicos: el estudio de la vida consagrada como movimiento cultural y religioso y las nuevas tendencias en el mundo de la espiritualidad y la teología.

Iglesia como organización. Dado que tiene el monopolio de la salvación, sólo ella pueda llevar a las personas de este mundo al del futuro. Dentro de la Iglesia está la Vida religiosa, que tendría el monopolio de la perfección." (O'Murchu, 2001: 65)

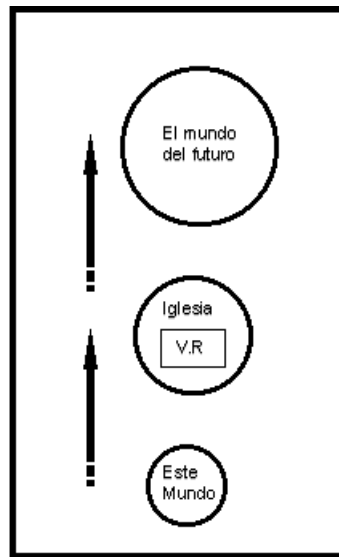


Gráfico N° 2

Según el paradigma, la Vida religiosa constituía la elite de la cristiandad. El vivir los consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia se asumía en clave de imitación al Jesús histórico, tratando de recrear su vida en la persona de cada religioso. De esta manera se hacía mayor hincapié en las formas, en detrimento, por ejemplo, del cultivo de la experiencia mística, núcleo fundamental de una vida consagrada.

Un ejemplo que puede ilustrar cómo se cultivaban las tendencias imitativas al Jesús histórico se pueden conseguir en la meditación de "*las tres maneras de humildad*". Estos aspectos a considerar forman parte importante de la

temática de la *Segunda Semana* de los Ejercicios Espirituales, escritos por San Ignacio de Loyola, y en las que se jerarquizan los grados de humildad por lo que deberían pasar aquellos que desean cualificarse en el seguimiento de Cristo.

El 1° grado estaría destinado a los fieles "rudos" (termino con el que se designaba a los hombres y mujeres sin educación), que simplemente estén dispuestos a ser "buenos cristianos"; el 2° grado, está orientado a las personas que quisieran agregar un plus en su calidad de discípulo; el 3° grado, estaría orientado a los fieles que quisieran imitar en todo a su Maestro. Es importante hacer notar que el texto ignaciano no indica que este grado de humildad sea exclusividad de los religiosos, sin embargo, ellos tenían el compromiso de asumirlo con mayor intensidad, dado el modo de vida que habían elegido.

1° humildad. La primera manera de humildad es necesaria para la salud eterna, es a saber, que así me baxe y así me humille quanto en mí sea posible, para que en todo obedesca a la ley de Dios nuestro Señor, de tal suerte que, aunque me hiciesen señor de todas las cosas criadas en este mundo, ni por la propia vida temporal, no sea en deliberar de quebrantar un mandamiento, quier divino, quier humano, que me obligue a peccado mortal.

2° humildad. La 2° es más perfecta humildad que la primera, es a saber, si yo me hallo en tal punto que no quiero ni me afecto más a tener riqueza que pobreza, a querer honor que deshonor, a desear vida larga que corta, siendo igual servicio de Dios nuestro Señor y salud de mi ánima; y con esto, que por todo lo criado, ni porque la vida me quitasen, no sea en deliberar de hacer un pecado venial.

3° humildad. La 3° es humildad perfectísima, es a saber, quando incluyendo la primera y segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parescer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, opprobrios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo." (Ignacio de Loyola, 1991: 259)

El aura de santidad con el que se envolvía el ámbito de los religiosos, afectó sus modos de comprender el Mundo y estar en él. Como consecuencia de esto, la Vida religiosa desarrolló y cultivó una ascética que acentuaba el sacrificio y la mortificación por amor a Cristo.

Un texto que sirve para ejemplificar este enfoque existencial se puede encontrar en uno de los libros de espiritualidad más usados en el catolicismo occidental y, por consiguiente, fuente de consulta para los religiosos: *De imitatione Christi*.

Escrito por Tomás de Kempis, en el siglo XIV, de acuerdo a la opinión de especialistas, establece, en su primera parte, *Exhortaciones útiles para la vida del espíritu*, en el capítulo XVII, titulado, *La Vida religiosa*, las siguientes orientaciones para la perfección en la vida consagrada:

"Si quieres vivir en armonía y en concordia con otros, conviene que aprendas a vencer tu voluntad. No es fácil residir en un monasterio o en una congregación y vivir sin quejas y perseverar fielmente hasta la muerte. Bienaventurado el que allí vive en paz, porque acabará felizmente. Si deseas perseverar en tu deber y progresar en el bien, considérate como desterrado y peregrino sobre la tierra. Si quieres llevar vida religiosa, conviene que te hagas simple por Cristo.

El hábito y la tonsura no ayudan mucho. El cambio de costumbres y la total mortificación de las pasiones forman al verdadero religioso.

El que busca algo fuera de Dios y de la salvación de su alma no hallará sino tribulación y dolor. No puede, además, vivir por mucho tiempo en paz el que no procure ser el más pequeño y sumiso a todos.

Viniste a servir, no a mandar. Persuádete que fuiste llamado a sufrir y a trabajar, no a pasar la vida en ocio y en habladurías. Como el oro se prueba en el crisol, aquí es donde se templan a los hombres. Aquí nadie puede mantenerse firme si, por amor a Dios, no se habrá humillado en lo más íntimo de su corazón." (Kempis, 1997: 52)

El que los religiosos llevarán un estilo de vida orientado por reglas estrictas, que daban por supuesto el tener asumidos, como valores, la humildad, la transparencia, el rechazo de los valores del Mundo, el vencer las pasiones y controlar la voluntad mediante las mortificaciones, por un profundo amor a Cristo, promovió la idea de la existencia de los estados de perfección en el seguimiento a Jesús.

En bibliografía, considerada como de recta doctrina, previa al Vaticano II, se pueden encontrar textos como el siguiente, que sirven para ilustrar el modo de concebir la Vida religiosa:

"La perfección cristiana consiste en la unión con Dios, nuestro fin último, por la caridad. Los grados de la caridad son distintos, y, por consiguiente, los de la perfección. El primero es amar a Dios todo cuanto es digno de ser amado, como perfección absoluta que ninguna criatura puede alcanzar. El segundo es amar a Dios todo cuanto le es posible a una criatura, de forma que la inteligencia y el corazón tiendan con toda su potencia hacia Dios: perfección que sólo se realiza en el cielo. El tercero es amar a Dios con toda el alma, de forma que se evite, no solamente todo lo que es contrario a la caridad, sino que se practique todo lo que está conforme con los derechos divinos; perfección que puede realizarse en esta vida en grados diversos. El cuarto es amar a Dios de forma que se evite todo lo que es contrario a

los mandamientos: perfección obligatoria y posible a toda alma cristiana.

El religioso hace profesión de seguir los consejos evangélicos, y por ello se encuentra en estado de perfección, en el sentido de un estado de vida estable, permanente, en el cual se puede adquirir más fácilmente el mayor grado de perfección posible en este mundo, o ejercitarse en él cuando tal grado se posee." (Enciclopedia de la Religión Católica, 1953: 1043)

No es objeto de la investigación emitir juicios valorativos de los paradigmas. Sólo se pretende bosquejar una situación histórica, que en su momento se le daba una interpretación muy diferente a la que se le puede dar desde una perspectiva de cuatro décadas de diferencia y las reformas conciliares de por medio.

Sin embargo, se consideró pertinente aclarar que, en general, los religiosos que transitaron su existencia con este paradigma preconiliar, daban por sentado que así debía ser su vida como consagrados y hallaban la manera de tener una existencia plena, con sanidad mental, respondiendo fielmente y en paz a su vocación, brindando muestras ejemplares de vida.

Tal como se comentó al final de la sección 2.1.4.- *Evolución histórica de la Vida religiosa*, la constitución pastoral *Gaudium et spes*, recoge los deseos de cambio y propone otra manera de entender la articulación *Reino-Mundo-Iglesia*. Desde el proemio de esa constitución se revela el talante con el que la Iglesia asume su presencia y acción en el Mundo. Proclama el sentirse íntima y

realmente solidaria de los gozos, esperanzas, tristezas y angustias del género humano y su historia.

En este sentido, todo lo que le ocurra al Mundo, que ya no es visto como amenazante, es de incumbencia para la Iglesia, entendida como la gran comunidad de bautizados que conforman el *Pueblo de Dios*.

Se abre paso para un diálogo que pueda ofrecer alternativas, fundamentadas en el Evangelio de Jesucristo, a los interrogantes existenciales de la humanidad. La Iglesia, reconoce que su misión, al ejemplo de su Maestro, es liberar y no condenar; servir y no presentarse como un poder temporal al que se le debe rendir vasallaje.

La apertura promovida por el Concilio le permitió a la Vida religiosa abrirse a los contextos para dialogar con las culturas. En una entrevista que se le realizó a D. O'Murchu, este resalta los aportes sustanciales que han recibido, los religiosos/as de los continentes:

" En Occidente hablamos de crisis de nuestra forma de vida, cuando lo que estamos es inmersos en unos enormes cambios sociales y culturales que no tardarán en llegar a otros continentes. En Europa y América del Norte esas crisis no han ayudado a madurar. Hemos ganado en realismo, en madurez, en diálogo. En ese sentido vamos un poco por delante de los religiosos de otros lugares, pero también tenemos cosas que aprender de ellos.

En África la Vida religiosa tiene un fuerte componente de utopía que nosotros podríamos imitar. Al mismo tiempo, muchos religiosos africanos entienden la autoridad en un sentido demasiado rígido, de modo a veces terrible. En eso tienen que aprender. De la Vida religiosa latinoamericana llama la atención la cercanía al pueblo de muchos religiosos y religiosas.

Allí la liminaridad se hace más real. Para muchos consagrados de Centroamérica y América del Sur su comunidad no la forma sólo el grupo de hermanos con los que vive, sino la gente del barrio con la que comparten vida y fe. Hay una fuerte experiencia comunitaria.

De los religiosos de Asia tenemos mucho que aprender en lo relacionado con la contemplación y la mediación. Son parte de una profunda y larguísima tradición a la que podemos acercarnos. Ellos se enriquecerían aprendiendo de nosotros formas de libertad; con frecuencia han desarrollado modelos muy institucionalizados de Vida religiosa. La clave de todo está en que descubramos cómo podemos aprender unos de otros, cómo podemos ayudarnos a explotar la riqueza de la vocación que compartimos." (O'Murchu, 2001: 9)

En contraposición con el paradigma predominante antes del Concilio Vaticano II, el nuevo es concebido por O'Murchu (2001) de la siguiente manera (Gráfico N° 3):

"(En el gráfico), la Iglesia funciona como un puente entre el Mundo y el Reino en el sentido de que la Iglesia está llamada a ser servidora y anunciadora del Reino en el Mundo. La Vida religiosa se sitúa en los puntos de intersección entre el Reino y el Mundo en lo que se ha denominado los espacios liminares." (O'Murchu, 2001: 65)

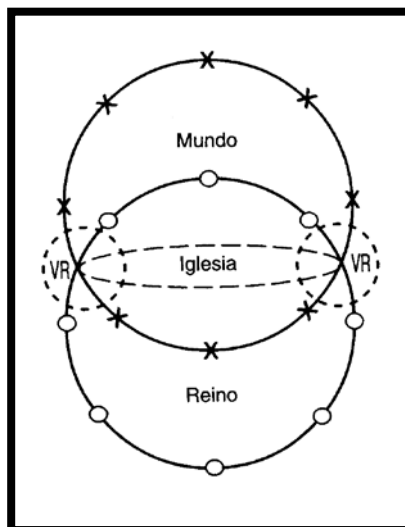


Gráfico N° 3

La Vida religiosa que presenta este modelo, cuya especificidad radicaría en representar y perpetuar en la Iglesia el proyecto existencial humano de Jesucristo, ocupa, en opinión de D. O'Murchu (2001), una *posición liminar*.

Para aclarar que sentido tiene lo expresado, cuando se manifiesta que la Vida religiosa ocupa una *posición liminar*, conviene aclarar que la palabra liminaridad proveniente del término latino *limes*, que se utilizó en la antigüedad para designar el sendero entre dos campos; posteriormente, en la Edad Media, se traduciría por lumbral, vocablo que derivó en umbral, dintel. Con esa referencia como fondo, García Paredes (1995)³², describe la liminaridad de la siguiente manera:

"Podríamos describirla como la condición vital que caracteriza a quienes viven en los límites, a quienes traspasan las fronteras y se sitúan ante los umbrales" (García Paredes y Maccise, 1995: 23)

Si bien la liminaridad se debería experimentar en la cotidianidad, es la consagración el hito, en la vida del religioso, lo que marca la entrada a esa condición liminar. En ese sentido, establece:

"¿Adónde da acceso la puerta de la profesión religiosa? Al misterio de Dios como definitorio de toda una vida, al misterio del seguimiento de Jesús, a la vida totalmente definida por la relación religiosa. Esa puerta deja detrás de sí tantas y tantas cosas. Y el resultado es una vida situada en otra parte. Ciertamente en el «más acá», pero descubriendo en el más allá «el más allá». Si hubiéramos de expresarlo con una metáfora más genérica y amplia, diríamos que la puerta de la vida religiosa da acceso a la liminaridad. Hace de los que profesan, habitantes del límite." (García Paredes y Maccise, 1995: 39)

³² El presbítero José Cristo Rey García Paredes C.M.F., director del Instituto teológico de Vida Religiosa de Madrid y fungió como perito en la preparación del Sínodo sobre la Vida Consagrada.

Esa condición de liminaridad indica que los religiosos/as son personas de "frontera". Este término, en este contexto, debe entenderse en sentido amplio, superando la connotación de localización geográfica. Indicaría la invitación especial a incursionar en todo ámbito en el que sea necesaria una mediación humana que contribuya a hacer patente la presencia dinámica y misericordiosa del Dios de la Vida. Eso incluye el riesgo abordar aspectos calificados de "espinosos", generando polémicas e incluso incompreensión y sanción social.

"Los religiosos de hoy se han quitado sus hábitos medievales para convertirse en alivio de un mundo dolorido; han desechado tabúes para andar el camino con el divorciado y el homosexual y con el que no pertenece a ninguna iglesia; han abandonado las instituciones clásicas -que en otros tiempos fueron radicales, pero finalmente se han integrado en el orden establecido- para fundar otras que, de nuevo, apenas son toleradas: comedores de beneficencia, casas de acogida para mujeres maltratadas, albergues para las personas sin hogar y centros de justicia y paz en un mundo en que la violencia ha sido sacralizada" (Chittister, 1998:50)

Uríbarri (2001) propone que, producto del cambio de paradigma, en la Vida religiosa ha cobrado fuerza el modelo *liberal*³³, el cual es descrito, a grandes rasgos, de la siguiente manera:

"Este modelo se inspira en la percepción de que la renovación de la Vida religiosa debía ir pareja con una adecuación al mundo contemporáneo. Es decir, esta debía asumir e incorporar en su seno lo mejor de la Ilustración, de la modernidad, del mundo moderno. En lugar de rechazar el mundo, de alejarse de la sociedad, despreciándola o considerándose más pura o superior, la Vida religiosa tenía que

³³ El calificativo Liberal está tomado de la bibliografía anglosajona, y se debe entender equivalente a progresista, avanzado, etc.

incardinarse, encarnarse en el mundo y en la sociedad." (Uríbarri, 2001; 80)

Este modelo *liberal* tendría, en opinión de Uríbarri (2001) las siguientes características:

A)Invisibilidad: hay una militante desaparición de todo elemento distintivo particular que denotarían la opción por la Vida religiosa. El objetivo sería, en cuanto a la forma, tomar parte de la masa "como uno más". Evitar todo lo que pueda hacer resaltar la presencia del religioso/a, con relación al común de los fieles.

" (...) la vida religiosa nace con la vocación muy nuclear de ser signo. Si ella misma se niega a ser signo visible de algo, ¿no está entrando en contradicción consigo misma? Otra cuestión es qué tipo de visibilidad. La visibilidad parece ser uno de los elementos que habríamos de recuperar hoy en día y que la exhortación postsinodal *Vita consecrata* subraya." (Uríbarri, 2001:82)

B)Normalidad: en correlación a la *invisibilidad* se da el intento de asimilación a la vida ordinaria. Existe el deseo de "normalidad" que se traduce en el intento de adoptar modos, costumbres, ritmos de vida que es común a los seglares. Lleva implícito, de manera consciente o inconsciente, una promoción de la condición laical.

"Ahora bien, si conseguimos ser absolutamente normales y corrientes en toda nuestra forma de vida, sin destacar en nada, ¿para qué hacernos religiosos? Ya se es normal, simplemente siendo seglares o laicos. Por otra parte, si los votos no tienen nada de extraordinarios, de llamativo, de inusual, de desmesurado, de locura, de amor ciego y apasionado, ¿no los habremos domesticado demasiado? Si la gente ve nuestra vida como normal, ¿dónde hemos dejado el sentido profético de los votos?, ¿lo hemos perdido con los

pequeños pasos hacia el pluralismo y la tolerancia, hacia los medios indispensables para el rendimiento apostólico y el descanso merecido, hacia la paz comunitaria, llegando, casi insensiblemente, a instalarnos en la comodidad burguesa y en la sensatez que olvida la aventura, que supone vivir solo el evangelio y todo el evangelio." (Uríbarri, 2001:82)

C)Profesionalización: este modelo reconoce la necesidad de mayor capacitación, espiritual, afectiva y profesional para la misión. Los religiosos/as no pueden conformarse con ser buenas personas, creyentes, piadosos, abnegados y demás calificativos que otrora podía ser fundamental para este modo de vida. Se reconoce que a la complejidad de las demandas apostólicas contemporáneas se le deben dar respuestas del mismo nivel y para eso es necesario abandonar la formación que desemboque en dinámicas autárquicas del "hombre orquesta", para conformar equipos de trabajo con religiosos/as cualificados en distintas disciplinas (desde luego que se contempla la presencia de laicos).

" La preocupación surge cuando se detecta que, en ocasiones, esta preparación nos ha hecho incapaces de la frescura de la disponibilidad evangélica. Hay veces en que hemos pasado a ser simples profesionales, de la enseñanza o de la sanidad. Como simples profesionales podemos ser fácilmente sustituidos, como está pasando en tantos sitios debido a la escasez de relevo generacional. Además, la inserción en el medio profesional ha traído consigo, en ocasiones, un nuevo mundo de relaciones, en sí mismo excelente. Lo lógico es que el religioso se inserte en su ámbito profesional como fermento evangelizador. Pero en algunas ocasiones la pertenencia gremial ha primado sobre la congregacional." (Uríbarri, 2001:84)

D)Individualismo: deterioro del sentido de abnegación frente a la misión en beneficio a las dinámicas orientadas a reivindicar la auto-realización y emancipación del religioso/sa , en tanto personas.

E)Perdida del sentido de cuerpo apostólico: en correlación con el individualismo se encuentra el predominio de proyectos personales en detrimento del sentido de cuerpo apostólico en misión.

"El asunto de fondo radica en cómo entendemos la misión y la misma vida consagrada: si la misión, cuando se tiene vocación a la vida consagrada, se libra de espaldas, al lado, en yuxtaposición, en una intersección mínima con la propia congregación y todo esto, por supuesto, sin dañar la propia satisfacción emocional; o si entendemos que mi misión por antonomasia y radical es contribuir lo mejor que se pueda, en acción, contemplación y sufrimientos, a la misión corporativa que hemos recibido de Dios para la Iglesia y el Mundo. (Uríbarri, 2001:84)

F)Reducción de las prácticas de piedad: el modelo liberal dedica poco tiempo en su horario a realizar prácticas de piedad que otrora constituían elementos sustantivos de este modo de vida, por considerarlos poco significativos y anticuados. Se piensa que existen métodos alternativos, más eficientes y acordes con la cultura contemporánea para cultivar la fe, crear elementos simbólicos y temprar la disciplina interior de los religiosos/as.

G)Vida comunitaria: se entiende la comunidad como un espacio para encuentro cálido, afectivo y de acompañamiento humano. Sin embargo, se evita que opine o interfiera en la vida privada de los religiosos/as que la conforman.

"(...) no solamente se limitan las practicas de piedad, sino que aumenta el número de coches, las salas de TV para que se puedan ver varios canales a la vez. La comunidad paulatinamente va perdiendo su capacidad de expresar, recrear y espolear la identidad religiosa, se relaja la pobreza, se desdibuja el papel del superior, con la consiguiente merma de la obediencia, y corre el peligro de convertirse en una residencia de solteros que, en el mejor de los casos, se llevan suficientemente bien. Como consecuencia de todo ello, se pierde el intercambio espiritual profundo." (Uríbarri, 2001:86)

El modelo *liberal* , que debe madurar y evolucionar, ha dado pie para una serie de reacciones, las cuales, sin que sean excluyentes entre sí, son tipificadas por Arbuckle (1998) (Cuadro N° 4). Todas en conjunto conforman el cuadro actual de la Vida religiosa, con sus variantes de acuerdo a la región del mundo donde se encuentre.

"(...) no solamente se limitan las practicas de piedad, sino que aumenta el número de coches, las salas de TV para que se puedan ver varios canales a la vez. La comunidad paulatinamente va perdiendo su capacidad de expresar, recrear y espolear la identidad religiosa, se relaja la pobreza, se desdibuja el papel del superior, con la consiguiente merma de la obediencia, y corre el peligro de convertirse en una residencia de solteros que, en el mejor de los casos, se llevan suficientemente bien. Como consecuencia de todo ello, se pierde el intercambio espiritual profundo." (Uríbarri, 2001:86)

El modelo *liberal*, que debe madurar y evolucionar, ha dado pie para una serie de reacciones, las cuales, sin que sean excluyentes entre sí, son tipificadas por Arbuckle (1998) (Cuadro N° 4). Todas en conjunto conforman el cuadro actual de la Vida religiosa, con sus variantes de acuerdo a la región del mundo donde se encuentre.

2.1.6.- La crisis de la Vida Religiosa.³⁴

La sección anterior tuvo la intención de evidenciar cómo las conclusiones de las deliberaciones conciliares, generaron una mutación del modo de entender a la vida religiosa. Si bien es cierto que en el seno de los institutos existía, antes del Vaticano II, una fuerte inquietud por las reformas, no lo es menos, el que lo plasmado en la constitución *Lumen gentium*, sobrepasó sus expectativas.

³⁴ Esta sección presentará una descripción muy general de la situación en que se encuentra la vida religiosa contemporánea, especialmente la que se encuentra bajo la influencia cultural de occidente. Se reconoce que, de acuerdo a la región del planeta, la crisis de la vida religiosa se manifestará con sus rasgos particulares, sin embargo, se consideró, en función de los objetivos de la investigación, no hacer una descripción exhaustiva.

REACCIONES NATIVISTAS	Hay la creencia que "la vuelta incondicional a los símbolos (por ejemplo, el hábito) mitos y ritos de la vida religiosa anterior al Vaticano II resolverá mágicamente la pérdida de sentido. De manera fundamentalista y sectaria, dan fanáticamente por sentido que <i>"están en la verdad, y el Papa está de su parte"</i> ; estas comunidades se apartan del "mundo contaminante", rechazan todo diálogo con sus oponentes y evitan cualquier crítica al restauracionismo en la Iglesia. Hacen hincapié en la oración, pero sólo en las formas anteriores al Vaticano II, que subrayan una santidad personal/privatizada alejada de las preocupaciones del mundo." (Albuckle,1998:214)
REACCIONES CONSERVADORAS	"Alientan la vuelta a las tradiciones anteriores al Vaticano II -estructuras cuasi-monásticas para las comunidades apostólicas, recuperación del hábito religioso tradicional, etc.-, aunque con mucho menos fanatismo que las tendencias nativistas. Hay que convertir almas al Señor y mostrar compasión por los pobres, pero hay que evitar los apostolados relacionados con la fe/justicia, por inadecuados y peligrosos para la propia vocación consagrada. Se permiten las nuevas formas de oración siempre que no lleven a implicarse en el apostolado social. La teología de la liberación y la inculturación se consideran peligrosas ideologías de "izquierdas", y la crítica del restauracionismo eclesiológico innecesaria." (Albuckle,1998:215)
REACCIONES MILENARISTAS	"Se ofrecen todo tipo de programas para lograr un éxito instantáneo (por ejemplo, sesiones de encuentro grupal, técnicas de relajación corporal, sesiones de oración para la unión-inmediata-con-Dios...). Es frecuente que, en el estilo auténticamente milenarista, los religiosos desechen indiscriminadamente por "anticuadas" cualquier referencia al pasado (...). Los religiosos, que no están dispuestos a afrontar la necesaria conversión interior a la fe/justicia, buscan fervientemente, frecuentando "talleres", "seminarios" y "cursillos", al "líder o gurú espiritual/profesional adecuado que les ponga al tanto del ultimísimo método de alcanzar la paz interior y una firme sensación de dirección" para sí mismos y para sus congregaciones. Están tan preocupados por sus propios problemas de identidad que apenas les inquieta el restauracionismo eclesiológico." (Albuckle,1998:215)

CUADRO N° 4 REACCIONES QUE SE PRODUCEN EN LA VIDA RELIGIOSA
FRENTE AL MODELO LIBERAL

REACCIONES ASIMILACIÓN CULTURAL	"Se sienten seducidos por el individualismo y el materialismo de las culturas en que viven (...) ven su tarea como terapéutica (en respuesta a unas necesidades de los religiosos individualistas y excesivamente centradas en su auto-realización). El restauracionismo sólo se critica por considerarlo un obstáculo en la búsqueda del individualismo y de la auto realización." (Albuckle,1998:216)
REACCIONES NEO-CONSERVADORAS	En esta reacción se cree " que sólo un lenta y mesurada adaptación apostólica al mundo logrará nuevas expresiones de la vida religiosa. Se da por supuesto que la revitalización será realizada por <i>toda</i> la comunidad o congregación, en respuesta a unas declaraciones respecto de la misión y una planificación estratégica pastoral acordadas por todos. Es preciso evitar a toda costa las tensiones y los conflictos internos del grupo(...) El sentido de pertenencia a la congregación se considera más importante que la lucha de la comunidad religiosa por realizar su tarea primaria de "lanzarse" proféticamente al mundo. Cualquier crítica al restauracionismo se formula en términos moderados. (Albuckle,1998:216)
REACCIONES RADICALES NO ORIENTADAS A LA CONVERSIÓN.	Poseen una "visión de un radical programa de justicia social; sin embargo, dado que los valores de la vida religiosa no inciden en su conciencia, se ven a sí mismos sólo como trabajadores/ activistas sociales o como impulsores de los demás. De manera que, o se apartan de la vida religiosa, o se quedan pero llevando unas vidas sumamente individualistas, rechazando todo esfuerzo por lograr una visión de la vida religiosa y/o un compromiso con ella. En la crítica del restauracionismo en la Iglesia hay una severidad anti-evangélica." (Albuckle,1998:216)

CUADRO N° 4 REACCIONES QUE SE PRODUCEN EN LA VIDA RELIGIOSA
FRENTE AL MODELO LIBERAL

Una vez reconocido el desfase que se tenía con relación al *mundo*, los documentos emanados del Concilio apuntaron a "despertar de su letargo" y establecer una visión macro de lo que debía ser la Vida religiosa, en el contexto del nuevo paradigma eclesiológico. Sin embargo, no puntualizaron cómo tendrían que darse las concreciones de los cambios. Se pensaba que las familias religiosas, conocedoras de sus realidades, podrían establecer cuales deberían ser las transformaciones acordes con el reto planteado y a su carisma particular.

"Cuando el Concilio Vaticano II decide enterrar el hacha de la guerra en contra del mundo moderno y aproximarse al mismo a través del diálogo, resulta necesaria una redefinición prácticamente completa de la vida consagrada. Esta necesidad se debe, naturalmente, a la concurrencia de varios factores. Uno de ellos, nada despreciable, es la necesidad de mostrar que el ideal que la vida consagrada encarna no es enemigo del mundo moderno y sus valores -reconocidos particularmente en la constitución conciliar *Gaudium et Spes* -, ni está de espaldas a él. De ahí que los muros de los conventos se abrieran y, con ellos, cayeran al unísono toda una serie de prácticas y disciplinas encaminadas a preservar a los religiosos de las maldades y perniciosos peligros del mundo, en particular del mundo moderno." (Uríbarri, 2002: 39).

Superado el impacto inicial, comenzaron a producirse las naturales reacciones, de aceptación o rechazo, dado que, en el ámbito discursivo, el Vaticano II había desmontado concepciones que constituían puntos nucleares para lo que, hasta ese momento, se entendía como identidad del ser religioso. Los institutos, en su intento por asumir lealmente lo planteado por el Concilio, adelantaron sus procesos de renovación y, en tal sentido,

realizaron las reformas *ad experimentum*, de manera intuitiva, teniendo como referencia fundamental las orientaciones del decreto *Perfectae caritatis*, texto del que se hará mayor desarrollo en la sección 2.1.8.- *De la Renovación adaptada a la Fidelidad creativa*. En los lustros siguientes, luego de la promulgación del decreto, la *renovación adaptada* era percibida como una empresa que se podría alcanzar en un futuro inmediato y, aunque se tenía conciencia de que esta tarea ameritaría un gran esfuerzo, existía el ánimo para afrontarla. De los efectos de este proceso da cuenta Chittister³⁵ (1998):

"En los últimos treinta y tantos años, es decir, desde el Vaticano II, el modo de vida de las congregaciones religiosas y su papel en la sociedad se han analizado hasta la saciedad. Para los religiosos implicados, este período incierto, emocionante, agotador y ambiguo (...) ésta ha sido, sin duda, la dura realidad para los religiosos que pensaron que la renovación de la vida religiosa sería una tarea, no un modo de vida. Han sido años de transformaciones, décadas de adaptación, vidas enteras de incertidumbre (...), conflicto y confusión." (Chittister, 1998: 55).

Sería injusto no reconocer que la Vida religiosa contemporánea sí ha producido importantes e inspiradoras iniciativas pastorales, testimonios de vida muy valiosos, por su calidad humana, entrega en el servicio, espiritualidad profunda, trabajo intelectual y/o celo apostólico.

También se tiene que tomar en cuenta lo que se comentará, por ejemplo, por O'Murchu (2001), al enumerar los aportes que han ofrecido, a la vida

³⁵ Joan Chittister O.S.B, es una religiosa benedictina, expresidenta de la *Conferencia Norteamericana de Superiores religiosas*, que ha tenido un rol muy importante en el desarrollo de la vida religiosa de su país. Autora de varios libros y artículos sobre vida consagrada, así como de espiritualidad. Su obra más famosa es "*The fire in these ashes*" (*El fuego en estas cenizas*), texto que, desde su publicación en 1996, ha alcanzado cinco ediciones.

consagrada, los religiosos/as de las diversas partes del mundo, en la sección

2.1.5.- *Cambio de paradigma de la Vida religiosa.*

"Porque efectivamente -nadie puede negarlo- la vida religiosa cambia. Pero cambia, precisamente porque quiere ser fiel, en primer lugar, al Evangelio de cuyas esencias nace. Quiere ser fiel a la Iglesia, a cuya «*vida y santidad pertenece*» (Cf. L.G., 44). Quiere ser fiel a este mundo de hoy, borracho de sí mismo, al que tiene que hacer presente y viva la trascendencia.

Es una pasión por vivir el Evangelio en cada época, la que ha provocado el cambio. Se tienen que inventar nuevos gestos, nuevas palabras, capaces de hacer percibir, al hombre del... (nuevo milenio) la presencia viva de Jesús de Nazaret, cuyo proyecto de vida es la opción fundamental de su existencia." (Pérez Oliver, 1985: 2)

Sin embargo, es necesario reconocer que, a pesar de todas las modificaciones, el "*deber ser*" colectivo, propuesto en los documentos vaticanos, no se ha alcanzado. Con la perspectiva que dan las décadas, para realizar un análisis de la situación, Arbuckle (1998) comenta, en relación con las consecuencias que supuso el cambio de paradigma, en la autocomprensión de la Vida religiosa:

"El Concilio, tras haber socavado una mitología distorsionada de la vida religiosa, no pudo proporcionar de inmediato otra sustitutoria, sino que se limitó a animar a los religiosos a remitirse a la persona de Cristo, a la visión fundacional y a las necesidades del mundo y a emprender el penoso proceso de crear una mitología basada en los valores del Concilio.

Inevitablemente, la radical destrucción de la mitología de la vida religiosa preponderante, produjo una incomodidad y una ansiedad inicial cuando las implicaciones del cambio hicieron impacto. Entonces, ante el fracaso de los primeros intentos de apaciguar la

ansiedad mediante capítulos y decretos legislativos, el *caos*³⁶ se impuso." (Arbuckle, 1998: 199)

Desde el final del Concilio hasta el presente, no han sido pocas las tensiones experimentadas por los institutos. Una de las preocupaciones que más resaltan los escritores especializados en el tema de la actual Vida religiosa, es su disminución y las consecuencias que se han derivado de ella.³⁷

"Inmediatamente, después del Vaticano II, en la casi totalidad de los institutos religiosos, drástica y dramáticamente comenzó a disminuir el número de entradas y a crecer el de salidas. La consecuencia fue el desproporcional ensanche de la base de la pirámide de edad, el envejecimiento de las comunidades, la acumulación del trabajo sobre los religiosos de media edad, la clausura o cancelación de obras.

No previniendo cambio de esa situación en los años próximos, las Congregaciones religiosas comienzan a experimentar una fuerte sensación de malestar, cuyas más evidentes manifestaciones son de tristeza y desaliento, respecto al presente, y de aprensión, incluso de angustia, frente al futuro." (Barreiro, 1992: 425)

De esta delicada situación, acusó recibo el Papa Juan Pablo II, en la exhortación apostólica, post-sinodal, *"La Vida Consagrada"*, la cual, en el Capítulo III, *"Mirando hacia el futuro"*, punto N° 63, señala:

"En algunas regiones del mundo, los cambios sociales y la disminución del número de vocaciones está haciendo mella en la vida consagrada. Las obras apostólicas de muchos institutos y su misma presencia en ciertas Iglesias locales están en peligro. Como ya ha

³⁶ En este contexto, G. Arbuckle S.M, entiende el «Caos» como: "Una ruptura cultural, (...) por la que se desintegra la red de sistemas significativos (símbolos, mitos y ritos) de las personas. (Arbuckle, 1998: 18)

³⁷ Es importante tomar en cuenta, para poder encuadrar mejor los datos presentados, el siguiente planteamiento de Uribarri (2001) : "Los años inmediatamente posteriores al Concilio fueron testigos de una ola tremenda de defecciones. Se abandonaban los conventos y las casas de formación en desbandada, casi cohortes enteras en bloque. Posteriormente, a pesar de algunas mejoras en los números de candidatos, no se ha remontado la crisis. El número de novicios y novicias sigue muy bajo. Los equipos de gobierno discuten más bien qué cerrar, no qué plataformas nuevas abrir. Se hacen equilibrios infinitos para poder mantener las instituciones y las presencias apostólicas. Ahora bien, el estudio de las estadísticas demuestra que el descenso de vocaciones se venía acusando antes del Concilio. Con el Concilio, la situación, simplemente explotó." (Uribarri, 2001: 51)

ocurrido otras veces en la historia, hay institutos que corren incluso el riesgo de desaparecer. (...)" (Juan Pablo II, 1996: 122)

La realidad de estas décadas ha marcado una agenda diferente a la esperada al terminar el Vaticano II. La "*primavera eclesial*" del Concilio, con el tiempo se ha diluido. Si bien es cierto que al realizar una mirada retrospectiva se puede apreciar avances que sin duda se pudieran calificar como importantes, en el presente se observan los diversos tipos de reacciones descritas en la sección anterior.

Otro asunto que requiere especial atención es el relacionado con el tema de las vocaciones y el tipo de personas que ingresa a la vida religiosa. Es un punto polémico y de consideración ineludible, si se desea apuntalar un futuro, de tal modo que este tipo de vida goce de validez y atractivo para las generaciones venideras. En opinión de Alonso(1988)³⁸, serias deficiencias ameritarían revisiones urgentes este aspecto:

"En la selección de las vocaciones, más de una vez, se prefieren personas poco relevantes, del todo sumisas y obedientes, mientras se tiene miedo a las que son de verdad inteligentes, sinceras, abiertas, capaces de someter a juicio los mismos criterios de los formadores y de cuestionar -con audacia evangélica- el mismo estilo de vida del Instituto.

Con este modo de proceder se está favoreciendo, en esas Congregaciones, un futuro muy poco esperanzador, en el que va a predominar como tónica general la mediocridad (esto es lo más diametralmente opuesto a la vida religiosa, que debe ser vibración carismática). Existe miedo a la libertad. A la propia y a la ajena. No

³⁸ El presbítero Severino-María Alonso, C.M.F es sub-director de la revista española *Vida Religiosa* y profesor de Teología de la vida consagrada.

es la elegancia, sino la pesadumbre, el talante que domina la vida religiosa, por lo menos en general. (Alonso, 1988: 21)

Por otra parte, la Vida religiosa adulta, en opinión de Alonso (1988) pierde frescura y atractivo carismático. La rutina y el cansancio mellan en la consagración de muchos religiosos/as. En tanto personas, no se duda de su bonhomía, pero, como hombres y mujeres de Dios, domesticar el juvenil ímpetu vital para derivar en excelentes funcionarios del instituto que saben guardar las formas y conservar el *status quo*. En general, aceptan y celebran la existencia de nuevos y ambiciosos proyectos, pero no los asumen como propios.

"Es fácil y doloroso comprobar que, de ordinario, a medida que pasan los años, disminuye en la vida religiosa la ilusión, el entusiasmo, la alegría de vivir, el optimismo y la juventud de espíritu. Al ritmo mismo de la edad, se va perdiendo normalmente vibración y elegancia, capacidad de asombro y disponibilidad, esperanza y coraje, audacia y generosidad. Y no es lógico que así sea, porque la vida religiosa es esencialmente carismática -el desarrollo armónico de un «*carisma*»- y el carisma verdadero se caracteriza por su vigor y espontaneidad permanentes, por su arranque y perpetua novedad." (Alonso, 1988: 21)

En estrecha relación con la atonía comentada, Álvarez Gómez (1994) opina sobre el proceso de envejecimiento de las comunidades religiosas:

"El progresivo envejecimiento de los institutos religiosos está evidenciando la presencia de un «misterioso mal» que, por más esfuerzos que se realizan en la pastoral juvenil-vocacional, impide el rejuvenecimiento de las comunidades y la agilidad y la creatividad apostólicas.

Este envejecimiento que oprime a los religiosos/as no es, por otra parte, solamente cronológico, sino también psicológico. Es un

envejecimiento interior sin duda mucho más deletéreo que el cronológico.

Un signo de este envejecimiento interior son las reiteradas llamadas de los Capítulos Generales y Provinciales a refrescar la experiencia de fe en nuevas formas de oración y de encuentro con la Palabra de Dios, de tal manera que todo esto ha pasado a formar parte ineludible de los Proyectos Comunitarios, pero con escasos resultados, porque los sucesivos Capítulos constatan permanentemente la incoherencia entre lo que se establece y lo que se hace; y lo peor es que no se acaba de encontrar el remedio adecuado, a pesar de la buena voluntad que se pone en ello." (Álvarez, 1994: 263).

Por otra parte se da el caso, sobre todo en regiones en las que hay serias deficiencias sociales y económicas, de personas que han visto en la Vida religiosa un medio para escapar de la situación particular de pobreza, e incluso, una vía expedita para el ascenso social. A esto se le podrían sumar algunas posturas de religiosos/as que, "justificadas" por lo que ellos han calificado como "interpretaciones teológicas de la realidad", tienen su fundamento, más bien, en intoxicaciones ideológicas (de derecha o izquierda) que los desfasan en el tiempo, y/o de agendas ocultas que brotan de heridas personales no superadas.

Es necesario dejar sentado que no es reprochable que un religioso/a, en tanto sujeto social, tenga una inclinación política y así lo reconoce el magisterio de la Iglesia, tal como se puede apreciar, a modo ilustrativo, en los siguientes puntos del documento de la *III Conferencia General del Episcopado latinoamericano*, realizada en Puebla, México.

"513.- La dimensión política, constitutiva del hombre, representa un aspecto relevante de la convivencia humana. Posee un aspecto englobante, porque tiene como fin el bien común de la sociedad. Pero no por ello agota la gama de las relaciones sociales.

514.- La fe cristiana no desprecia la actividad política; por el contrario, la valoriza y la tiene en alta estima.

515.- La Iglesia -hablando todavía en general, sin distinguir el papel que compete a sus diversos miembros -siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad: porque el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Critica por esto, a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia. (CELAM,1984:131)

Lo que ciertamente sí es censurable, es que los religiosos/as ideologicen el Evangelio de tal manera que deformen su núcleo, promuevan lecturas sesgadas y parcializadas, justificando así actitudes *laissez-faire*, criterios de la derecha más ortodoxa y reaccionaria, o los de la lucha revolucionaria de la izquierda. En tal sentido, en el mismo documento de Puebla, se declara:

"176.- Debemos presentar a Jesús de Nazaret compartiendo la vida, las esperanzas y las angustias de su pueblo y mostrar que El es el Cristo creído, proclamado y celebrado por la Iglesia.

177.- A Jesús de Nazaret, consciente de su misión: anunciador y realizador del Reino, fundador de su Iglesia que tiene a Pedro por cimiento visible; a Jesucristo vivo, presente y actuante en su Iglesia y en la historia.

178.- No podemos desfigurar, parcializar o ideologizar la persona de Jesucristo, ya sea convirtiéndolo en un político, un líder, un revolucionario o un simple profeta, ya sea reduciendo al campo de lo meramente privado a quien es el Señor de la Historia.

179.- Haciendo eco al discurso del Santo Padre al inaugurar nuestra Conferencia, decimos: «Cualquier silencio, olvido, mutilación o inadecuada acentuación de la integridad del misterio de Jesucristo que se aparte de la fe

de la Iglesia, no puede ser contenido válido de la Evangelización» Una cosa son las «relecturas del Evangelio, resultado de especulaciones teóricas» y «las hipótesis, brillantes quizás, pero frágiles e inconsistentes que de ellas derivan» y otra cosa la «afirmación de la fe de la Iglesia: Jesucristo, Verbo e Hijo de Dios, se hace hombre para acercarse al hombre y brindarle por la fuerza de su misterio, la salvación, gran don de Dios» (Juan Pablo II, Discurso inaugural I, 4.1,5 AAS LXXI pp. 190-191) (CELAM, 1984:79)

Ciertamente, las diversas situaciones mundiales de injusticia y oprobio contra el ser humano, han dado razones objetivas para que los religiosos/as, sintieran, motivados por la sensibilidad propia de su opción vocacional, una inclinación, a trabajar por una justicia social, de manera principal.

Sin embargo, esa "opción preferencial por los pobres" no debe, de ninguna manera, ser una consigna que encubra opciones ideológicas excluyentes y discriminatorias a otros sectores de la sociedad. La más reciente instrucción de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (SCIVCSVA), publicada en mayo de 2002 y titulada "Caminar desde Cristo. Un renovado compromiso de la vida religiosa en el tercer milenio", comenta sobre la apertura de los religiosos al servicio de la humanidad, sin distinciones o adjetivos calificativos.

"La vida consagrada, en el continuo desarrollarse y afirmarse en formas siempre nuevas, es ya en sí misma una elocuente expresión de esta su presencia, como una especie de Evangelio desplegado durante los siglos. Esa aparece en efecto como «prolongación en la historia de una especial presencia del Señor resucitado» (Vita consecrata, 19). «De esta certeza las personas consagradas deben sacar un renovado impulso, haciendo que sea la fuerza inspiradora de su camino.» (Novo millennio ineunte, 29)

La sociedad actual espera ver en ellas el reflejo concreto del obrar de Jesús, de su amor por cada persona, **sin distinción o adjetivos**

calificativos. Quiere experimentar que es posible decir con el apóstol Pablo «*está vida en la carne la vivo en la fe en el Hijo de Dios, que me amó hasta entregarse por mí.*» (Ga 2, 20)." (SCIVCSVA, 2002: 1012)

Siguiendo el espíritu de lo planteado por San Ignacio de Loyola, en la anotación N° 22, de los *Ejercicios Espirituales*³⁹, en relación con la "*salvaguarda de la proposición del prójimo*", aunque los deseos e ideas de cambio y transformación en pro de un orden que se fundamente en los valores del Reino de Dios, tengan un origen noble y legítimo, su operacionalización, en algunas oportunidades, ha transitado por derroteros que pudieran ser cuestionables, de cara a una fidelidad a la pedagogía de Jesucristo.

Así, desde la década del sesenta hasta el presente, particularmente en los países latinoamericanos, ha habido religiosos/as que, trastocando su rol social, han parecido militantes de facciones políticas, capaces de llegar a extremos virulentos.

De esta manera, los llamados a crear canales de comunicación entre sectores distanciados de la sociedad, porque han proclamado la malignidad que hay en la exclusión, fomentan la división de clases sociales, alimentando

³⁹ Las anotaciones son una serie de recomendaciones de orden metodológico, ubicadas al inicio de los Ejercicios Espirituales, que tienen un doble propósito. Por un lado, orientan a la persona que dirige los Ejercicios, para que pueda cumplir eficientemente su labor; y, por el otro, establecen que deben hacer aquellos que realizan los Ejercicios para sacarles el máximo provecho. En la anotación N° 22 se le indica al que da los Ejercicios lo siguiente:

«Para que así el que da los ejercicios espirituales como el que los rescibe, más se ayuden y aprovechen, se ha de presuponer que todo buen christiano he de ser más pronto a salvar la proposición del próximo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entiende, y si mal la entiende, corríjale con amor, y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola se salve. »" (Loyola, 1991;228)

imágenes distorsionadas de cada una de ellas. Los que deberían trabajar para la reconciliación entre los seres humanos, se comportan como cátaros que reciben su pureza de su opción política y se atribuyen la potestad de dictaminar dónde queda la línea divisoria entre el bien y el mal, actuando, a la postre, igual o peor que aquellos sectores sociales a los que han criticado.

Los que por su vocación tendrían mayor responsabilidad en la construcción de la paz y el desarrollo de los pueblos, en no pocas situaciones han mantenido flirteos con propuestas violentas. Finalmente, muchos que proclaman de manera farisaica, por gríngolas ideológicas, opciones en extremo radicales, que no tienen nada que ver con el Evangelio, y juzgan con severidad a quienes no comparten sus opiniones, son incapaces de percibir sus propias inconsistencias y ambigüedades. También se ven imposibilitados de reconocer el daño afectivo, espiritual, psicológico o moral causado a los individuos, comunidades y/o instituciones que han estado bajo su influencia.

En todo caso, tal como reza el refrán latino, "*veritas filia temporis*", será la perspectiva que se obtiene con el tiempo, la que permita realizar un análisis mucho más global y desapasionado, de las consecuencias que se han derivado de este modo de comprender y vivir la consagración religiosa.

El mundo de hoy plantea retos que demandan religiosos/sas cada vez más y mejor formados en los ámbitos afectivo, espiritual e intelectual. Sin

embargo, es necesario reconocer que, a pesar del esfuerzo realizado por los institutos, el saldo, con relación a estos aspectos, sigue siendo insuficiente.

En la actualidad, por ejemplo, es posible encontrar comunidades religiosas, especialmente femeninas, que no promueven el desarrollo humano integral de sus miembros, pues mantienen un cierto infantilismo espiritual e intelectual, con costumbres y estructuras alienantes, ancladas en el pasado, que limitan la creatividad, la libertad y la autoafirmación como mujeres así como personas.

En este tipo de comunidades femeninas se suministran las herramientas básicas para que sus religiosas sean buenas operarias de las labores, por lo general de índole asistencial, necesarias en las obras donde se encuentran. Este modo de proceder es diametralmente opuesto al proceso de emancipación, que tanto esfuerzo le ha costado a la mujer occidental, a fin de tener acceso a posiciones sociales que han sido, durante siglos, coto cerrado del sector masculino.

Por otra parte, a los religiosos/as que tienen deficiencias en su formación y/o que no desean afrontar el reto de conformar sus propias estructuras argumentativas, conformándose con adoptar ideas y planteamientos ajenos. Con apenas un proceso reflexivo muy superficial, se les dificulta una

interpretación mucho más elaborada de la inmensa complejidad que tienen los signos de los tiempos.

Este tipo de religiosos/as apela a un discurso pseudo-teológico, fundamentado en categorías propias de la retórica política decimonónica, rayando en simplismos maniqueos. Estos aunque cobran los dividendos correspondientes de los planteamientos demagógicos, no contribuyen a dar aportes significativos, prácticos y viables a las complejas demandas del entorno.

Las señales de malestar en las familias religiosas, que se han enunciado hasta el momento, permiten hacerse una idea de cómo ha impactado, en los miembros de los institutos, los procesos de cambio. En este sentido, para tener otro acercamiento ilustrativo de esa situación, se puede considerar el comentario de Arbuckle (1998). Forma parte de las conclusiones de una investigación que, sobre la Vida religiosa, realizó entre miembros de diversos institutos:

"Los religiosos admiten una y otra vez sentirse confusos acerca de la naturaleza y el papel de la vida religiosa en la Iglesia contemporánea. A veces se sienten abrumados por frases como la siguiente: «*Debemos ser proféticos en el mundo de hoy*», porque no saben cómo hacerlo ni cómo abordar semejante desafío. «*¿En qué aspectos la llamada a ser proféticos difiere de lo que se le pide a todo cristiano*», decía un religioso. Se sienten entumecidos, paralizados e incluso deprimidos.

Un religioso lo resumía del siguiente modo: «*Carecemos de ardor o pasión, porque ¿cómo ser dinámicos cuando no sabemos quiénes somos o adónde deberíamos ir como religiosos?*» Si las personas se sienten

confusas acerca de la naturaleza de la vida religiosa, entonces es natural que se sientan inseguras en cuanto al papel de sus respectivas congregaciones." (Arbuckle, 1998: 201).

En este sentido, la siguiente reflexión, realizada por el P. P. Arrupe S.J, a finales de los años sesenta, en torno a la manera de asumir el nuevo paradigma y entablar diálogo con el *mundo*, goza de total vigencia. Aunque hace referencia directa a los miembros de la *Compañía de Jesús*, se podría aplicar a toda la Vida religiosa, pues, permite ilustrar las inquietudes que laten en el seno de los institutos:

"La crisis (...) por la que pasamos, llega en algunos casos a formularse para el jesuita, como una angustiosa pregunta: ¿Qué somos? ¿Qué podemos ser? ¿Qué debemos ser hoy los jesuitas?

Sin tener una cierta respuesta a estas preguntas, ¿Cómo seguir adelante?, ¿Cómo llevar a cabo una vida difícil?, ¿Cómo iluminar las mil opciones concretas que en nuestra vida privada y comunitaria, de formación, de apostolado, se nos plantean? Es bien claro que es el fin el que se nos oscurece, ¿Será extraño que no acertemos con los medios?" (Arrupe, 1974: 77)

Gracias a la información obtenida a través de los talleres que ha dictado, sobre vida consagrada, Arbuckle (1998) ha elaborado un listado de algunas de las conductas que, según su criterio, son sintomáticas de la crisis por la que está atravesando la Vida religiosa contemporánea. Según las relaciones que existían entre estas conductas, él las ha sintetizado y organizado en el siguiente listado:

"Los síntomas de caos (...) pueden resumirse de la manera siguiente:

- Falta de claridad acerca de la naturaleza y el papel de la vida religiosa contemporánea; miedo a lo nuevo.
- Fuerte individualismo.
- Falta de compromiso con una visión compartida.
- Liderazgo pobre.
- Comportamiento disfuncional personal/ grupal, por ejemplo: envidia o negación.
- Dificultades reales para alcanzar una auto-imagen personal razonable, por la magnitud de la pérdida de identidad.
- La mera supervivencia como persona es dura; la preocupación por los valores de la vida religiosa es un lujo.
- La preocupación por la identidad/ pertenencia congregacional tiene precedencia sobre la misión.
- No se ha logrado hacer duelo por los valores perdidos en la vida religiosa.
- Parálisis pastoral.
- Marginación y desvitalización de los innovadores pastorales."(Arbuckle, 1998: 202)

El proceso de apertura no sólo afectó a la Vida religiosa, sino que también causó, en el ámbito laical, disonancia entre la "novedad" y el paradigma que se había aprendido de la Iglesia/jerárquica hasta ese momento. Los seglares no estaban dotados de las herramientas que les permitieran descodificar los cambios que estaban dándose frente a ellos.

Si bien es cierto que esta situación se ha matizado con los años, también lo es, el que la Vida religiosa, todavía en búsqueda de respuestas relacionadas con su autocomprensión, sigue mostrando un espectro de conductas que evidencian la no lograda articulación *Reino-Mundo-Iglesia* (en este, caso se podría sustituir por Vida religiosa). Tal situación es ilustrada por el comentario de García Paredes (1995):

"Afirmaciones de la gente como *«esos ya no parecen religiosos»*, constataciones de religiosas y religiosos convertidos casi en funcionarios estatales de la educación o la sanidad, o en militantes políticos sin mística religiosa, individualismo y aburguesamiento como estilo de vida no infrecuente que tornan muy difícil la vida en comunidad, una cierta pérdida de sentido religioso-contemplativo, hacen que la cuestión de la identidad no sea meramente teórico-teológica, sino existencial.

Existe el peligro de entender la vida consagrada apostólica simplemente como una ONG. Y probablemente su causa sea el cambio cultural-simbólico al que estamos asistiendo y que nos ha sorprendido bastante desprovistos, sin *aceite en nuestras lámparas* (Mt. 25, 1-ss)." (García Paredes, 1995: 15)

En el siglo XVI, Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia y reformadora de la orden carmelitana, se preguntaba "*¿Qué sería del mundo sin los religiosos?*". Cinco siglos más tarde, la pregunta ha cambiado: "*¿Tiene sentido la vida religiosa en el mundo contemporáneo?*" A raíz de esta interrogante, Uríbarri (2001), se cuestiona sobre el aporte teológico de la Vida religiosa:

"La pregunta de fondo que la (vida religiosa) y la Iglesia tienen planteada es: supuesto el caso hipotético, que especulativamente nos podemos plantear, de la desaparición total de la (vida religiosa) en la Iglesia: ¿se habría perdido algo *«teológicamente»*, no funcionalmente, significativo en la Iglesia? ¿Qué sería? Evidentemente, está claro que ni el laicado ni el ministerio ordenado pueden desaparecer, pues pertenecen intrínsecamente al ser de la Iglesia, a su estructura esencial. ¿Qué aporta, pues, teológicamente, repito, la (vida religiosa)?" (Uríbarri, 2001; 47)

Frente a este interrogante, que pudiera calificarse como crucial, los religiosos/as se han abocado a la tarea de buscar lo "*específico*" de este tipo de vida consagrada, el aporte teológico que le brindaría validez, sustentabilidad en el tiempo y sentido de existencia.

Es, a propósito de la búsqueda de respuestas a este tipo de interrogantes, como Radcliffe (1999) realiza la siguiente consideración, con relación al sentido profético de la Vida religiosa:

"«¿Qué sentido tiene hoy en día la vida religiosa?» Ante esta situación, lo lógico sería tratar de encontrarle sentido a la vida religiosa en algo que sea específico nuestro, algo que hagamos nosotros y nadie más que nosotros, que nos otorgue nuestro lugar reservado, nuestra propia identidad. Somos como herradores en un mundo de automóviles, en busca de un nuevo papel. Creo que esta es la razón por la que los religiosos hablamos frecuente y apasionadamente de nosotros mismos como profetas. Pretendemos ser la sección profética de la vida de la Iglesia. Ello nos da un papel, una identidad, una etiqueta. ¡Claro que estoy de acuerdo en que la vida religiosa está llamada a ser profética, pero no desde luego como respuesta a nuestra crisis de identidad!" (Radcliffe, 1999;232)

Tal como se ha podido apreciar, el que la Vida religiosa viva una crisis es un asunto en el que hay consenso; aunque, en el día a día, los religiosos/as la experimentan con mayor o menor intensidad de acuerdo al talante personal y a las circunstancias en las que se encuentren.

En lo que sí hay polémica es en el tipo de crisis, pues, algunos especialistas diagnostican que lo que hay en la actualidad es, tal como lo afirma Radcliffe (1999), una "crisis de identidad". Otros establecen que hay una "crisis por cambio de paradigma" y también se la califica como "crisis ontológica". Así, por ejemplo, O'Murchu (2001) puntualiza, desde su perspectiva, qué es lo que está en crisis cuando se afirma que la Vida religiosa está en tal situación:

"Como muchos otros sistemas del mundo occidental de nuestros días, la vida religiosa está en crisis, decayendo tanto el número de sus miembros como en su influencia cultural, insegura sobre su finalidad,

confusa sobre su función y bastante indecisa sobre su futuro. De hecho su futuro no está en duda, como muchos historiadores de la Vida religiosa ponen de relieve. Lo que está en duda es la supervivencia del modelo actual de vida consagrada.

Aunque podríamos decir que actualmente no existe un único modelo. Existe más bien un estereotipo dominante que incluye muchas de las características de la espiritualidad y teología posterior a la Reforma. Este estereotipo es *patriarcal* (dominado por los valores masculinos y con una estructura de poder jerárquica), *dualista* (alma y cuerpo, cielo y tierra, perfección y pecado), *legalista* (salvación a través de la observancia de la ley), *jansenista* (desprecio del orden el mundo creado) y *eurocéntrico* (la vida religiosa cristiana entendida como superior a otras formas [paganas] de vida religiosa)." (O'Murchu, 2001: 15).

Indudablemente, los tiempos presentes están sometiendo a la Vida religiosa, a una dura y exigente prueba. Ello obliga a los institutos a que continúen haciéndose cuestionamientos profundos, si no desean convertirse en un ghetto de desfasados culturales que, en el mejor de los casos, tendrán una piadosa pero poco significativa existencia, desde la perspectiva de su función simbólica en la sociedad.

De acuerdo con el consenso de los autores especializados en el tema, los institutos están conminados por la historia a regresar a sus fuentes. Deben dejarse interpelar por las fuentes y estar dispuestos a experimentar la renovación espiritual, así como lo plantea, Alonso (1988):

"Muchas de las esperanzas suscitadas por el Concilio Vaticano II se han ido desvaneciendo, poco a poco, al paso de los años. Y la desesperanza, la falta de vibración y de entusiasmo constituyen ahora un cierto clima ambiental, que es el que da a la vida religiosa su atonía generalizada. Quizá hayamos gastado demasiadas energías en la «adaptación» -por otra parte, también necesaria-, preocupados por buscar formas «nuevas» de expresar y de vivir unos contenidos no

suficientemente clarificados y asimilados todavía; mientras hemos descuidado la verdadera «renovación», que es primordialmente interior y que dice relación inmediata a la persona. Hemos olvidado, o no hemos tenido bastante en cuenta, la severa amonestación del Concilio:

«Ordenándose, ante todo, la vida religiosa, a que sus miembros sigan a Cristo y se unan con Dios por medio de la profesión de los consejos evangélicos, hay que considerar seriamente que las mejores acomodaciones a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto si no están animadas por una renovación espiritual, a la que hay que conceder siempre el primer lugar incluso al promover las obras externas»(PC N°2e)." (Alonso, 1988: 18).

2.1.7.- Causas de la Crisis de la Vida religiosa.

Hasta el momento se ha presentado el *status quaestonis*, evidenciando los síntomas más significativos de la crisis. De cara a la construcción de un futuro para la Vida religiosa que sea digno heredero de su historia, cabe preguntarse por qué se ha llegado a esta situación.

"Los religiosos/as son hoy tan especialmente cuestionados (primordialmente en los países del Primer mundo) por su falta de significatividad, que hasta resultan incomprensibles para los hombres y para la sociedad. Es un hecho evidente el que los religiosos/as, en tanto que colectividad, han perdido buena parte del extraordinario influjo que, en un pasado todavía no lejano, ejercieron en determinados sectores de la sociedad; muy especialmente en los ámbitos de la sanidad y de la educación. Y no es tanto cuestión de que se hayan cerrado muchos centros sanitarios o educativos gestionados por religiosos/as, cuanto por el cada día más reducido número de religiosos/as que trabajan en ellos.

¿Qué ha sucedido para que un proyecto de vida que, en los orígenes de cada Instituto religioso, causó un profundo impacto en la sociedad, haya dejado de ser significativo en la actualidad?" (Álvarez Gómez, 1994: 260).

Reconociendo la importancia que reviste esta tarea, pero, sin la pretensión de hacer un análisis exhaustivo, dado que no es pertinente de acuerdo a los

objetivos de la investigación, se esbozarán algunos aspectos que pudieran considerarse como las causas que han favorecido el que la Vida religiosa se encuentre en el estado descrito.

Al revisar la literatura que aborda de manera crítica este modo de vida en la Iglesia, se advierte que no hay, entre los diferentes autores especializados, un acuerdo sobre las razones de la crisis. Con relación a las sensaciones de desconcierto, desánimo e incertidumbre, Uríbarri (2001) comenta la división de opiniones que explican acerca de las causas que dieron origen a esa situación:

"Ahora bien, cuando nos encontramos con algún tipo de malestar o con discrepancias, la discusión se centra, con mucha frecuencia, en si la renovación subsiguiente al Concilio fue acertada o no, si fue fiel al espíritu y a la letra del Concilio. Algunos opinan que, con los ímpetus renovadores, entraron tantas prisas, que no se atendieron suficientemente a algunos aspectos. Se habría tirado por la borda sin ton ni son lo obsoleto y lo perenne.

Otros, por el contrario, estiman que los males de la Iglesia proceden de una aplicación timorata del espíritu conciliar, y que asistimos a una vuelta atrás sobre lo que supuso el enorme avance del Concilio. Incluso sería deseable un nuevo Concilio para que se diera un salto adelante, definitivo, en la incorporación de los laicos, en la democratización de la Iglesia, en el ecumenismo, en el ejercicio de la colegialidad, etc." (Uríbarri, 2001: 49)

Por motivos meramente ilustrativos, se ha optado por dividir las causas según su procedencia (aunque en realidad se encuentran íntimamente implicadas) y, en este sentido, de acuerdo a los fines de la presente investigación se distinguirán entre causas endógenas y exógenas.

2.1.7.1.- Causas endógenas.

Se consideran como causas endógenas, aquellas que se generarían dentro del ámbito eclesial y que han inhibido o dificultado los procesos de cambio, de la Vida religiosa. Dentro de estas causas se nombrarán: (a) la distorsión ontológica; (b) la caducidad en las formas de autocomprensión; (c) la caducidad de la capacidad significativa de los elementos identitarios; (d) los procesos de cambio organizacional, sin coordinación técnica.

(a) *Distorsión ontológica:*

Una de las características de la Época Moderna, de la cultura occidental, y de la que se hará un mayor desarrollo más adelante, es el peso que se dio a la "*idea de Progreso*". Este polisémico concepto, que gira en torno a la noción de un continuo y acumulativo proceso de perfeccionamiento de los conocimientos y aptitudes humanas, entraña la promesa de que, mediante la razón y la voluntad, los seres humanos en una época futura podrán alcanzar un bienestar caracterizado por una vida llena de confort, buena salud y poco trabajo, indicadores claves para determinar que se habría llegado al fin de la historia y al estado de felicidad.

Esta idea de *Progreso*, que cobró la fuerza de un mito, generó una nueva racionalidad basada en lo práctico, lo útil; así como, una concepción

antropológica que puso su acento en el "hacer", como criterio definidor del "ser".

"La cultura y la mentalidad moderna, están marcadas hasta lo más hondo, por el sentido de lo utilitario y funcional. Es el talante de la revolución tecnológica que ha afectado tan profundamente a nuestra manera de comprender y de interpretar la vida, las instituciones, las personas. Hemos aprendido a ser realistas y eficaces. (...) Vivimos en una cultura que no estimula la fantasía, se limita a tolerarla. Por eso la estética ha de ser funcional. Y muchos quieren que la religión y la fe sean utilitarias y funcionales." (Pérez Oliver, 1985: 8).

Diversas corrientes filosóficas, muy influyentes en la conformación del pensamiento occidental contemporáneo, se han hecho eco y convertidos en adalides de esta postura, pudiéndose citar, a modo de ejemplo, el siguiente fragmento de la conferencia "El Existencialismo es un Humanismo", dictada en 1945, por Jean-Paul Sartre, figura emblemática del Existencialismo:

"La doctrina que yo presento es justamente lo opuesto al quietismo, por que declara: «*Sólo hay realidad en la acción*». Y va más lejos todavía, porque agrega: «*El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es, por lo tanto, más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida*». De acuerdo con esto, podemos comprender por qué nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una forma de soportar su miseria, y es pensar así: «*Las circunstancias han estado contra mí; yo valía mucho más de lo que he sido; evidentemente no he tenido un gran amor, o una gran amistad, pero es porque no he encontrado ni un hombre ni una mujer que fueran dignos; no he escritos buenos libros porque no he tenido tiempo para hacerlos; no he tenido hijos a quienes dedicarme, porque no he encontrado al hombre con el que podría haber realizado mi vida. Han quedado, pues, en mí, sin empleo, y enteramente viables, un conjunto de disposiciones, de inclinaciones, de posibilidades que me dan un valor que la simple serie de mis actos no permite inferir.*»

Ahora bien, en realidad, para el existencialismo, no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifiesta en las obras de arte; el genio de Proust es la totalidad de las obras de Proust; el genio de Racine es la serie de sus tragedias; fuera de esto no

hay nada. ¿Por qué atribuir a Racine la posibilidad de escribir una nueva tragedia, puesto que precisamente no la ha escrito? Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura, y fuera de esta figura no hay nada.

Evidentemente, este pensamiento puede parecer duro para aquel que no ha triunfado en la vida. Pero, por otra parte, dispone a las gentes para comprender que sólo cuenta la realidad, que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir, que esto lo define negativamente y no positivamente; sin embargo, cuando se dice: tú no eres otra cosa que tu vida, esto no implica que el artista será juzgado solamente por sus obras de arte; miles de otras cosas contribuyen igualmente a definirlo. Lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas." (Sartre, 2001: 56-58)

Desde este filtro para interpretar la realidad, existente en la sociedad occidental, O'Murchu (2001) comenta cómo es percibida la vida religiosa:

"A los ojos de la opinión pública occidental, los religiosos y religiosas son vistos como especialistas en servicios específicos como por ejemplo en educación, sanidad y trabajo con los marginados por la sociedad. El público en general entiende a los religiosos y religiosas por referencia a lo que hacen, a su *función* y no por referencia a su *consagración*.

Por el contrario, en las grandes tradiciones orientales como el hinduismo, el budismo y en algunas variantes cristianas de vida religiosa, son considerados como «*personas separadas*», cuya tarea nunca se define claramente, pero que de forma intuitiva se entiende que afecta al conjunto de la vida y de la cultura y, por tanto, a un gran abanico de personas." (O'Murchu, 2001: 14)

Los religiosos/as son hijos de su tiempo, y también cargan con los valores que hay en la cultura en que se encuentran. En este sentido, el "*hacer*", como criterio definidor del "*ser*", se ha constituido en un elemento para la evaluación de la realidad. Si se tiene esto como telón de fondo y, por otra

parte, se considera cómo la Vida religiosa ha perdido el monopolio de una serie de actividades que, en otros momentos de la historia, le eran características, tal como se podrá apreciar más adelante, es comprensible que para muchos religiosos/as surja la pregunta sobre el sentido de este tipo de vida consagrada.

"Es importante que la vida religiosa llegue a asimilar, en la teoría y en la práctica, que su mayor servicio a la Iglesia no es lo que «hace», sino lo que «es». (...) Si se llega a vivir con profundidad este ser, ningún desplazamiento puede asustarle. Puede ser que le echen de la enseñanza, de los hospitales, de los colegios de reeducación.

Podrán ocurrir desplazamientos injustos, pero nadie le podrá arrebatarse el ser signo visible de Cristo virgen, pobre y obediente. Lo podrán expulsar, arrojar en una cárcel. Nadie le podrá arrebatarse esta progresiva configuración con Cristo, que es el ideal y la meta de su vida.

Que el mundo llegue al menos a vislumbrar que la vida religiosa no determina su valor por el buen papel que pueda hacer cuidando ancianos o enfermos, promocionando el desarrollo o cualquier otra actividad." (Pérez Oliver, 1985: 14) .

Si bien queda claro que a la Vida religiosa habría que valorarla por lo que "es", y no por la misión que cumpla, por más loable que sea, el asunto no queda resuelto con sólo afirmar que:

"(Un religioso/sa es) un cristiano llamado por especial vocación de Dios, consagrado por la profesión, para ser presencia visible de Cristo obediente, virgen y pobre." (Pérez Oliver, 1985: 13) .

Las categorías utilizadas para esta formulación, aunque aceptables teológicamente, no son significativas para la cultura contemporánea. Todavía no se encuentra el modo que pueda expresar mejor el sentido profundo que

tiene la Vida religiosa, en cuanto símbolo de una realidad que la trasciende, tal como lo plantea Uríbarri (2001).

"¿De dónde viene todo ese malestar? ¿Acaso es tan grande y está tan justificado? En mi opinión(...) la raíz de fondo de todo este malestar no radica, primeramente, en que los consagrados de la segunda mitad del siglo XX y los albores del siglo XXI seamos especialmente necios o cicateros, cobardes o desobedientes; o que nuestra generosidad sea ridícula y nos hayamos instalados en el consumismo y la autosatisfacción; o en que el vigor de nuestra oración y vida espiritual haya decaído lamentablemente; o en que nuestros pastores hayan decidido dejar a su suerte, a la deriva, la vida consagrada.

Pienso que detrás de toda fenomenología el dato principal, no único, que da mejor cuenta de ella, es la actual *crisis en la comprensión teológica de lo que la vida consagrada es y de la antropología teológica que la sustenta*. Carecemos, tras el Concilio, de una comprensión eclesial compartida del sentido y la esencia de la vida consagrada; una comprensión activa, actualizada, relevante para el mundo y la sociedad moderna.

Con el Concilio y su recepción, se dejó atrás, de hecho, la comprensión de lo que era vida consagrada. Hasta ahora, cuando menos entre el pueblo sencillo, en las comunidades parroquiales ordinarias, en los grupos de vida cristiana, e incluso, en muchas congregaciones religiosas, no hemos llegado a una definición satisfactoria y compartida." (Uríbarri, 2002:46).

Así las cosas, el poder dar cuenta de lo que "es" la Vida religiosa, de acuerdo a las exigencias de los códigos culturales del mundo contemporáneo es una tarea pendiente y urgente. Debe retar a las nuevas generaciones de religiosos/as, a meterse en el corazón de las culturas y extraer de ellas los modos y categorías que sean significativas, para que este modo de existencia recupere, con toda su fuerza, su carácter de símbolo viviente.

(b) *Caducidad en las formas de autocomprensión.*

Esta causa tiene que ver con las formas mediante las cuales la vida religiosa se comprendía y se presentaba al mundo. Antes del Concilio, era natural concebir este modo de vida como "*el más alto servicio a Dios*" y el "*estado de Perfección cristiana*". El Vaticano II derribó estos pilares que sostenían una forma elitista de comprender la Vida religiosa, pues, reconoció lo que ya la realidad venía cuestionando.

El P. J. Guy S.J, en su libro, "*La Vida religiosa. Memoria evangélica de la Iglesia*", plantea que no tiene vigencia concebir a la Vida religiosa como la forma exclusiva del "*más alto servicio a Dios*". Desde el Vaticano II, ya no es monopolio de los religiosos/as el servicio cualificado de la construcción del Reino de Dios.

En este sentido, abundan casos que ilustran, cómo, desde el ámbito laical, se puede tener un modo de proceder virtuoso, así como, conducir proyectos y obras, abiertamente católicas, con un sentido de responsabilidad social fundamentado en el Evangelio, y eficiencia operativa.

Por otra parte, existen organizaciones no religiosas que llevan adelante labores humanitarias, con una mística de trabajo, responsabilidad y sacrificio, abordando, creativamente, viejas dolencias de la humanidad.

Es importante resaltar que, en la actualidad, el argumento de "*el más alto servicio a Dios*" no constituye una razón esgrimida para proponer la opción a la Vida religiosa, por parte de los promotores vocacionales⁴⁰ y menos aún, el que haya servido de motivación para aquellas personas que, en esta etapa post-conciliar, hayan manifestado un interés por ingresar en los institutos religiosos.

De acuerdo con el planteamiento del P. J. Guy S.J, "*el más alto servicio*" se compone de dos vertientes: el *servicio caritativo* y el *servicio de la oración*. Con relación a la primera de ellas, la misión de la ayuda al más débil, por su condición de prójimo en necesidad, es uno de los puntos nucleares del Evangelio de Jesucristo. Esta acción solidaria fue baluarte en las primeras comunidades cristianas, pasando luego con toda su intensidad y responsabilidad a la Vida religiosa.

Durante varios siglos, el trabajo de atender a los niños abandonados, ancianos, indigentes, enfermos, desahuciados y excluidos sociales, recayó en las espaldas de los religiosos/as, que fundaban obras para llevar a cabo labores de corte asistencial.

"La realidad es que la vida religiosa nunca ha pretendido ser simplemente una mano de obra de la Iglesia, sino que quería ser una presencia abrasadora, un paradigma de búsqueda, un signo del alma humana y un catalizador de la conciencia en la sociedad en que

⁴⁰ Los *promotores vocacionales* tienen la misión de organizar y canalizar el proceso de ingreso en los institutos religiosos, de las personas que manifiesten su interés por este modo de vida.

surgió. Ninguna comunidad religiosa se propuso nunca hacer todo lo que era socialmente necesario en un área determinada. Los religiosos, sencillamente, hacían lo que quedaba sin hacer, para que los demás se dieran cuenta de la necesidad de hacerlo también." (Chittister,1998: 20)

Una de las familias religiosas, entre tantas, que posibilitaría ilustrar este tipo de servicio apostólico, es la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios. Este instituto fue aprobado por el Papa San Pío V, el 1 de enero de 1572. Puesto bajo la Regla de San Agustín, en 1586 fue reconocida por Sixto V como orden religiosa propiamente dicha.

Fue fundada por el portugués, Juan Ciudad Duarte, mejor conocido por su nombre de religioso: Juan de Dios. En sus constituciones renovadas se define el instituto de la siguiente manera:

"(Orden Hospitalaria de San Juan de Dios) ... este nombre expresa nuestra identidad, pues la razón de nuestra existencia en la iglesia es vivir y manifestar el carisma de la hospitalidad al estilo de San Juan de Dios. Consagrados al Padre por el Espíritu, seguimos más cerca a Cristo casto, pobre, obediente y misericordioso. De este modo, cooperamos a la edificación de la Iglesia sirviendo a Dios en el hombre que sufre." (San Juan de Dios, 2000)

Considerada como una de las instituciones pioneras en el servicio de salud en España, la Orden se encuentra, en la actualidad, prestando sus servicios en distintas partes del mundo, atendiendo, fundamentalmente, centros de salud, tal como lo manifiestan en sus constituciones, en el apartado titulado: "*Destinatarios de nuestra misión*":

" Las exigencias de nuestro apostolado nos llevan a empeñarnos en formas concretas de acción, en favor de las personas que sufren, como expresión del amor misericordioso del Padre.

1.- Trabajamos en hospitales propios, colaborando con la asistencia del país en la prestación de los servicios a los ciudadanos.

2.- Aceptamos los centros que se nos confían, cuando están de acuerdo con nuestro carisma y podemos ejercer el apostolado hospitalario según los principios de nuestra identidad.

3.- Nos incorporamos, individualmente o como comunidad, en los centros u organizaciones de la Iglesia o del Estado, para desarrollar en ellos una misión de evangelización y de servicio en el mundo de la Salud.

4.- Creamos centros y organizaciones en favor de los marginados de la sociedad que no son protegidos por las leyes.

5.- Nos introducimos en lugares donde la pobreza y el subdesarrollo son evidentes, como barriadas pobres o zonas rurales, haciendo frente a sus necesidades desde el campo de nuestro carisma." (San Juan de Dios, 2000)

Otro instituto que pudiera considerarse como emblemático del "*servicio caritativo*" son las "*Misioneras de la Caridad*". Fundadas por la Madre Teresa de Calcuta, esta familia religiosa fue autorizada el 7 de octubre de 1950, por el arzobispo Perier, con el status de congregación religiosa de Derecho Diocesano y el 1 de febrero de 1965, el Papa Pablo VI le otorgó el *decretum laudis*, con el que pasaban a ser una congregación de Derecho Pontificio.

Esta congregación nació en Calcuta, la ciudad de la India con mayor porcentaje de población indigente y en extrema pobreza, su trabajo está orientado a recoger personas de la calle, atenderlos y (si por las condiciones es inevitable) acompañarlas en una muerte digna.

En carta a la Hermana Mary Nirmala Joshi, Superiora general de las Misioneras de la Caridad, con motivo del 50° aniversario de la fundación de la congregación, el Papa Juan Pablo II se expresa sobre su misión:

"Ya desde el inicio, a la madre Teresa y a las Misioneras de la Caridad las impulsó el deseo de *«calmar la infinita sed de Jesucristo en la cruz por amor a las almas, (...) trabajando por la salvación y la santificación de los más pobres entre los pobres»* (Carta de la fundadora).

Estas palabras llegan tanto al corazón de vuestra consagración, de vuestra *«adhesión a Jesús»* en el amor, de vuestra sed de Él, que el tiene sed de vosotras, como de *«vuestra misión»*, de servicio gozoso e incondicional a Jesús en los más pobres, sin olvidar jamás las palabras del Señor: *«Cuanto hiciste a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis es»* (Mt 25, 40).

Como dijo en 1971 el Papa Pablo VI al conferir a la madre Teresa el premio por la paz Juan XXIII, *«este es el motivo místico y evangélico que transfigura el semblante de una persona pobre y hambrienta, de un niño enfermo, de un leproso repulsivo o de un enfermo en su lecho de muerte, en el misterioso semblante de Cristo»*." (Juan Pablo II, 2000)

Para ambos Institutos, como para el resto de la vida religiosa, el servicio abnegado al prójimo, ha constituido un elemento de identidad, pues forma parte de su carisma y razón de ser, permitiéndoles tener una personalidad social que los distinguía y de la cual recibían reconocimiento.

En la actualidad, aunque las familias religiosas tengan claridad sobre las razones que fundamentan su acción, la opinión pública las confunde con la multiplicidad de ONG que conforman el calidoscopio del servicio social y la asistencia humanitaria. Álvarez Gómez (1994), comenta, desde una

perspectiva de primer mundo, cómo ha impactado, en los religiosos/as, esta pérdida del monopolio del servicio:

"Esta situación ha repercutido negativamente en el interior, no sólo de los Institutos en general, sino también de los religiosos/as en cuanto individuos particulares, dando lugar incluso a un deterioro tanto psicológico como espiritual. Anteriormente los religiosos se sentían anímicamente fuertes porque eran reconocidos por la sociedad como agentes valiosos e incluso imprescindibles en muy diversos campos.

La sociedad los apreciaba porque le eran útiles; pero ahora prescinde de ellos e incluso los rechaza porque profesionalmente no los necesita en la medida en que los necesitaba anteriormente; y si por añadidura se tiene en cuenta que la presencia pública de los valores cristianos está en franca recesión, los religiosos/as resultan con demasiada frecuencia incomprensidos y hasta molestos." (Álvarez Gómez, 1994: 261).

A pesar de esta situación, es importante resaltar que, en lo que se refiere al servicio humanitario, los institutos religiosos, no han bajado la guardia, manteniendo una acción constante y permanente, ensayando nuevas experiencias en las que, cada vez más, hay una corresponsabilidad en la misión entre los religiosos/as y los seglares.

Uno de los tantos ejemplos que pudiera dar cuenta de este tipo de trabajo conjunto es el *Servicio Jesuita a Refugiados*:

"El *Servicio Jesuita a Refugiados* (JRS por su siglas en inglés) es una organización católica internacional que trabaja en más de 40 países, con la misión de acompañar, servir y defender los derechos de los refugiados y desplazados forzosos.

La misión confiada a JRS comprende a todos los que han sido apartados de sus hogares por los conflictos, los desastres humanitarios o las violaciones de los derechos humanos, de acuerdo con la enseñanza social católica que define como refugiado "de facto" a múltiples categorías de personas.

JRS desempeña su labor a nivel regional y nacional con el apoyo de una oficina internacional situada en Roma. JRS, dando prioridad a aquellos desplazados cuya situación es más urgente y no es atendida por otros, ofrece un servicio humano y pastoral a los refugiados y a las comunidades que los acogen a través de una amplia gama de actividades de ayuda humanitaria y rehabilitación. Los servicios, que incluyen programas de atención pastoral, educación de niños y adultos, servicios sociales y de asesoría, y cuidados médicos, son diseñados para hacer frente a las necesidades locales teniendo en cuenta los recursos disponibles." (Servicio Jesuita a Refugiados, 2000)

Aunque este tipo de instituciones se mantienen muy activas, en la actualidad, forman parte, y no precisamente mayoritaria, del conjunto de organismos que han asumido la defensa de los Derechos Humanos como razón de su existencia, realizando el servicio de modos muy diversos.

*"Es evidente que la situación ya no es la misma; no es que los religiosos o las religiosas tengan menos abnegación, sino que este servicio ha dado sus frutos. Gracias a la vida religiosa, la sociedad civil acabó comprendiendo que tenía que rechazar la injusticia y tomar la iniciativa de ese servicio a los desamparados, un servicio que ha dejado de ser *caritativo* para ser *social*."*

Esta actividad constituye ahora una profesión más, cuyas condiciones de ejercicio se han humanizado, por fortuna. Y en el seno de esta profesión, los religiosos y religiosas no representan más que una ínfima minoría." (Guy, 1993: 185)

Estas ONG no religiosas mantienen un trabajo sistemático y no son pocas las personas que han canalizado sus inclinaciones filantrópicas, así como sus ideales de justicia y libertad, en un trabajo voluntario para y en este tipo de instituciones.

Este proceso se inició, en occidente, gracias al fortalecimiento de las sociedades modernas, en especial a partir del siglo XIX, cuando el mundo

comenzó a experimentar un acelerado proceso de secularización, en el cual, las organizaciones civiles incursionaron en el servicio a los excluidos de la sociedad.

En la actualidad, y aunque no tienen su fundamento en la experiencia religiosa, existen diversas ONG, de corte internacional y de gran prestigio. Ellas promueven y coordinan acciones de asistencia humanitaria. A modo ilustrativo, el Cuadro N° 5 presenta una muestra de este tipo de instituciones.

La otra dimensión de *"el más alto servicio"*, es *"el servicio de la oración."* Antes del Vaticano II, se consideraba a los religiosos, fundamentalmente a los de vida contemplativa, algo así como unos "especialistas en la oración".

Heredado de la tradición de las primeras comunidades y de los Padres del desierto, que seguían el ejemplo dado por el Jesucristo orante, uno de los grandes atractivos de la Vida religiosa fue la posibilidad de estar a la escucha atenta de la enseñanza de Dios, para descubrir y hacer su voluntad.

A fin de ilustrar cómo se vivía *"el servicio de la oración"*, es paradigmático el caso de las órdenes monacales, las cuales, desde sus orígenes, organizaron de tal manera su existencia que, los monjes pertenecientes a ellas, distribuían su vida entre la oración y el trabajo.

AMNISTÍA INTERNACIONAL	<i>Amnistía Internacional (AI)</i> es un movimiento mundial integrado por personas cuyo objetivo es contribuir a que se respeten los derechos humanos. Amnistía Internacional trabaja en pro del respeto de los derechos humanos proclamados en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en otras normas internacionales. Promueve la observancia de todos los derechos humanos, que considera interdependientes e indivisibles, con actividades de concienciación pública y otras acciones, así como por medio de la educación en derechos humanos y de la presión para que se ratifiquen y apliquen los tratados de derechos humanos. Amnistía Internacional es independiente de todo gobierno, ideología política o credo religioso. No apoya ni se opone a ningún gobierno o sistema político; ni tampoco apoya ni se opone a las opiniones de las víctimas cuyos derechos intenta proteger. Su único interés es la protección imparcial de los derechos humanos. (Amnistía Internacional, 1999)
PAYASOS SIN FRONTERA	<i>Payasos sin Frontera</i> es una ONG de ámbito internacional y de carácter humanitario, con doble objetivo: • Mejorar la situación psicológica de las poblaciones de campos de refugiados y zonas de conflicto, mediante las actuaciones y talleres socioeducativos. • Sensibilizar nuestra sociedad sobre la situación de las poblaciones afectadas y promover actitudes solidarias. Reir es un lujo para los pueblos en conflicto. Los niños no han podido jugar, y el hambre, las enfermedades y la guerra les han quitado toda ilusión. Utilizando la risa como medio terapéutico para aliviar la presión psicológica especialmente de los niños y niñas de estas poblaciones, Psf. organiza expediciones de artistas a los territorios afectados, y en los países con sede estable organiza actos para promover las actitudes solidarias. (Payasos sin Frontera, 1999)

CUADRO N° 5 ONG'S INTERNACIONALES DE ASISTENCIA HUMANITARIA.

MÉDICOS SIN FRONTERAS	<i>Médicos Sin Fronteras</i> es una asociación privada con vocación internacional. La asociación reúne mayoritariamente a los miembros del cuerpo sanitario y está abierta a otros profesionales útiles a su misión. Todos suscriben sobre el honor los siguientes principios: • Médicos Sin Fronteras aporta su ayuda a las poblaciones en situación precaria, a las víctimas de catástrofes de origen natural o humano y de conflictos armados, sin discriminación de raza, sexo, religión, filosofía o política. • Al actuar en la más estricta neutralidad e imparcialidad, Médicos Sin Fronteras reivindica, en nombre de la ética médica universal y del derecho a la asistencia humanitaria, plena y entera libertad en el ejercicio de su función. • Médicos Sin Fronteras se compromete a respetar los principios deontológicos de su profesión y a mantener una independencia total de todo poder, así como de toda fuerza política, económica o religiosa. • Los voluntarios, miden los riesgos y peligros de las misiones que cumplen y no reclaman para sí mismo ni para sus allegados compensación alguna, salvo la que la asociación sea capaz de proporcionarles. (Médicos sin Frontera, 1999).
COMITÉ INTERNACIONAL DE LA CRUZ ROJA	El <i>Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR)</i>, organización imparcial, neutral e independiente, tiene la misión exclusivamente humanitaria de proteger la vida y la dignidad de las víctimas de la guerra y de la violencia interna, así como de prestarles asistencia. En las situaciones de conflicto, dirige y coordina las actividades internacionales de socorro del Movimiento Internacional de la Cruz Roja y de la Media Luna Roja. Procura, asimismo, prevenir el sufrimiento mediante la promoción y el fortalecimiento del derecho y de los principios humanitarios universales. Del CICR, fundado en 1863, nació el Movimiento. (Comité Internacional de la Cruz Roja, 1998)

CUADRO N° 5 ONG-S INTERNACIONALES DE ASISTENCIA HUMANITARIA.

La *Regla de san Benito*, escrita en el siglo VI d.C. , en el Capítulo XLVIII, titulado "*El trabajo manual de cada día*" , describe cómo tenía que distribuirse el tiempo en un monasterio:

"1) La ociosidad es enemiga del alma. Por eso los hermanos deben ocuparse en ciertos tiempos en el trabajo manual, y a ciertas horas en la lectura espiritual.

2) Creemos, por lo tanto, que ambas ocupaciones pueden ordenarse de la manera siguiente:

3) Desde Pascua hasta el catorce de septiembre, desde la mañana, al salir de Prima (6:00am), hasta aproximadamente la hora cuarta (entre las 8:30 y las 9:30 am), trabajen en lo que sea necesario.

4) Desde la hora cuarta (entre las 8:30 y las 9:30 am) hasta aproximadamente la hora de sexta (12:00 m), dedíquense a la lectura.

5) Después de Sexta (12:00m), cuando se hayan levantado de la mesa, descansen en sus camas con sumo silencio, y si tal vez alguno quiera leer, lea para sí, de modo que no moleste a nadie.

6) Nona (3:00 pm) dígase más temprano, mediada la octava hora (entre las 1:15 y las 2:30 pm), y luego vuelvan a trabajar en lo que haga falta hasta Vísperas (6:00 pm).

7) Si las condiciones del lugar o la pobreza les obligan a recoger la cosecha por sí mismos, no se entristezcan, ...

8) ... porque entonces son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los Apóstoles.

9) Sin embargo, dispóngase todo con mesura, por deferencia para con los débiles.

10) Desde el catorce de septiembre hasta el comienzo de Cuaresma, dedíquense a la lectura hasta el fin de la hora segunda (entre las 5:40 y las 7:00 am)

11) Tercia (9:00 pm) dígase a la hora segunda (entre las 5:40 y las 7:00 am), y luego trabajen en lo que se les mande hasta Nona (3:00 pm).

12) A la primera señal para la hora de Nona (3:00 pm), deje cada uno su trabajo, y estén listos para cuando toquen la segunda señal.

- 13) Después de comer, ocúpense todos en la lectura o en los salmos.
- 14) En los días de Cuaresma, desde la mañana hasta el fin de la hora tercera (entre las 7:00 y las 8:13 am) , ocúpense en sus lecturas, y luego trabajen en lo que se les mande, hasta la hora décima (entre las 3:45 y las 5:00 pm)
- 15) En estos días de Cuaresma, reciban todos un libro de la biblioteca que deberán leer ordenada e íntegramente.
- 16) Estos libros se han de distribuir al principio de Cuaresma.
- 17) Ante todo désignense uno o dos ancianos, para que recorran el monasterio durante las horas en que los hermanos se dedican a la lectura.
- 18) Vean si acaso no hay algún hermano perezoso que se entrega al ocio y a la charla, que no atiende a la lectura, y que no sólo no saca ningún provecho para sí, sino que aun distrae a los demás.
- 19) Si se halla a alguien así, lo que ojalá no suceda, repréndaselo una y otra vez, ...
- 20) ... y si no se enmienda, aplíquesele el castigo de la Regla, de modo que los demás teman.
- 21) Y no se comunique un hermano con otro en las horas indebidas.
- 22) El domingo dedíquense también todos a la lectura, salvo los que están ocupados en los distintos oficios.
- 23) A aquel que sea tan negligente o perezoso que no quiera o no pueda meditar o leer, encárguesele un trabajo, para que no esté ocioso.
- 24) A los hermanos enfermos o débiles encárgueseles un trabajo o una labor tal que, ni estén ociosos, ni se sientan agobiados por el peso del trabajo o se vean obligados a abandonarlo.
- 25) El abad debe considerar la debilidad de éstos." (San Benito, 2002)

La existencia se organizaba de tal manera que estaba marcada por una fuerte rutina. Tenía como objetivo crear un clima místico que propiciara alcanzar un estado de paz espiritual. Esto permitiría preparar el terreno

para la *Lectio Divina*. García (1995) comentó, en relación con la importancia de la oración para la vida monástica:

"En realidad, ¿qué hacen los monjes según la *Regla de san Benito* y la tradición? Tres cosas: orar, leer y trabajar. Trabajan por varias razones: porque es voluntad del Creador que el hombre trabaje; para ejercitar el cuerpo; porque son pobres, voluntariamente pobres, y deben ganarse el sustento; para conservar un prudente equilibrio entre las ocupaciones de cada día y evitar la ociosidad y sus consecuencias; para aliviar las necesidades de los que son más pobres que ellos. Pero, evidentemente, para trabajar no es preciso ingresar en un monasterio o hacerse ermitaño.

Lo característico -aunque no exclusivo- del monje es la lectura y la oración, es decir, el mantenimiento del diálogo con Dios, que ni siquiera el trabajo debe interrumpir. «A la oración sucedía la lectura; a la lectura, la oración», escribe san Jerónimo refiriéndose a Orígenes y sus discípulos. Algo parecido acontecía en los desiertos y cenobios. Uno de los grandes elogios que se hicieron del primer monje-obispo de Occidente, san Martín de Tours, es este» «No pasó hora ni momento alguno que no dedicara a la oración o a la lectura; aunque, incluso mientras leía o hacía otras cosas, nunca dejaba de orar». Un monje de observancia cluniacense afirmaba: «En nuestra orden, de la lectura se pasa a la oración, de la oración a la lectura»." (García, 1995: 16).

En este texto ya se puede apreciar el matiz de no-exclusividad de la oración, para la Vida religiosa. La teología post-conciliar resalta la importancia de la oración, pero para todos los cristianos, ya que la orden evangélica de "*orar sin cesar*" es de amplio alcance, en el entendido que todos están llamados a cultivar una relación personal con Dios.

Para favorecer este encuentro, las familias religiosas que tienen, debido a su tradición, una escuela de oración, se han abocado a la tarea de poner al alcance de los fieles los diferentes modos y métodos, con el fin de, para

decirlo de alguna manera, "masificar" vías de acceso a la experiencia mística.

Dada esta situación, ya no se considera que los religiosos/as, tienen la preponderancia de la vida orante. Tampoco constituye un especial atractivo vocacional, salvo para aquellas personas que, en un muy reducido número, han decidido consagrarse en los institutos que son de clausura.

"Rechazar como específico este servicio de la oración no es minimizar su importancia en la vida religiosa y, *a fortiori*, en la vida monástica. Pero importa comprender que -independientemente de pasadas motivaciones, útiles en su tiempo- hoy no se puede justificar una entrada en la Vida religiosa sólo por el deseo de prestar a la Iglesia el servicio de la oración." (Guy, 1993: 186)

La otra concepción que también caducó fue el considerar a la Vida religiosa como el único "*estado de perfección*". Como ya se había comentado, los religiosos/as, antes del Vaticano II, eran considerados la élite espiritual. ¿Qué mayor servicio que el consagrar la vida a Dios de manera exclusiva? Esta concepción sirvió para generar un aura mítica que los separaba del ámbito profano y los colocaba, gracias a la vivencia de los consejos evangélicos, en "*estado de perfección*".

La teología conciliar desmontó esta concepción y fortaleció el camino de la vida virtuosa a todos los fieles de la Iglesia. Al respecto Arbuckle (1998), enunció el cambio de paradigma en el siguiente párrafo:

"Para apreciar la enormidad del caos en la Vida religiosa, necesitamos ser conscientes de lo que el Vaticano II hizo con la mitología de la creación de la Vida Religiosa entonces existente.

Antes del Vaticano II, durante varios siglos los religiosos fueron retratados mitológicamente como la elite espiritual de la Iglesia que se había apartado de un mundo malo. Como el Papa Urbano II afirmó en 1092, los religiosos son los fuertes: «Desde sus inicios, la Iglesia siempre ha propuesto a sus hijos dos tipos de vida: una para ayudar a la insuficiencia de los débiles, la otra para llevar a su perfección la bondad de los fuertes» (Lozano, 1980:53).

Pero desde el Vaticano II ya no se ve a los religiosos como la elite espiritual, porque todos los bautizados están llamados a la santidad; además, el mundo no es considerado algo totalmente malo, sino el ámbito en el que los religiosos deben estar en la vanguardia de la inculturación del Evangelio.” (Arbuckle, 1998: 199).

De manera particular, es en el Capítulo V de la constitución dogmática

Lumen gentium , donde se desarrolla la "llamada universal a la santidad":

"Una misma es la santidad que cultivan, en los múltiples géneros de vida y ocupaciones, todos los que son guiados por el Espíritu de Dios, y obedientes a la voz del Padre, adorándole en espíritu y verdad, siguen a Cristo pobre, humilde y cargando con la cruz, a fin de merecer ser hechos partícipes de su gloria. Pero cada uno debe caminar sin vacilaciones por el camino de la fe viva, que engendra la esperanza y obra por la caridad, según los dones y funciones que le son propios." (*Lumen gentium*, Cap V, N°41).

En un gesto de madurez eclesial, se reconocía la imposibilidad de que un sector tan amplio de la Iglesia, como el de los laicos, permaneciera en una eterna minoría de edad espiritual, minusválidos en lo que se refería a la posibilidad de mantener una relación profunda con Dios, y, a partir de ella, crecer como seres humanos en todas sus dimensiones.

En el documento final de la *II Conferencia General del Episcopado latinoamericano*, cuyo objetivo fue el intento de aplicar los resultados del Concilio a la región, se expone, en el Capítulo XII, N° 1, lo que, para ese

momento, era la nueva llamada a la santidad.

"La caridad con que amamos a Dios y al prójimo es la única santidad que cultivan todos los que, guiados por el Espíritu Santo, siguen a Cristo en cualquier estado de vida y profesión a la que han sido llamados.

En la Iglesia «*todos son llamados a la santidad*», tanto los que pertenecen a la Jerarquía, como los laicos y religiosos; santidad que se realiza mediante la imitación del Señor, por amor. Por el bautismo el cristiano inició su configuración con Cristo que luego, por la acción de Dios y la fidelidad del hombre, ha de ir creciendo hasta llegar a la edad perfecta de la plenitud de Cristo. Cada uno ha de procurar alcanzar la santidad viviendo la caridad según las características propias de su estado de vida." (II Conferencia General del Episcopado latinoamericano, 1981: 157)

Este cambio de paradigma, aunque permitía una Iglesia más plural y participativa, que llamaba a una corresponsabilidad en la construcción del Reino de Dios, ha sido un cambio difícil de asimilar para la Vida religiosa.

"Si todos los fieles cristianos están llamados a la santidad, es decir, a la perfección, la búsqueda de ésta no puede constituir en ningún caso lo específico de la vida religiosa. Ésta no es, pues, más que un camino posible hacia la perfección del Evangelio, al lado de otros caminos posibles de los que nunca se dice que sean de calidad inferior"(Guy, 1993: 187).

Al proclamarse la constitución *Lumen gentium*, quedaron cuestionados dieciséis siglos de teología, que daban cuenta del por qué la Vida religiosa tenía que considerarse como la élite de la cristiandad. Los religiosos/as se encontraron en la más absoluta intemperie, en lo que se refiere a uno de los fundamentos capitales de su razón de ser.

Con la perspectiva que puede dar un lapso de varias décadas, Arbuckle (1998) opina con relación al proceso que se inició en la vida religiosa a partir de esta nueva concepción:

" El resultado fue una inevitable crisis de identidad de catastróficas proporciones, y miles de religiosos abandonaron sus congregaciones. «Por qué ser religioso si se puede ser santo - e incluso más eficaz apostólicamente hablando - en el mundo? »" (Arbuckle, 1998 :199)

La Vida religiosa tuvo que preguntarse y dialogar con el resto de la Iglesia, acerca de cómo debía darse esa nueva organización. Lo único que estaba claro era en qué no consistía este modo de vida. Se tenía por delante un reto, totalmente nuevo, de proporciones inimaginables, que invitaba a los religiosos/as a apelar, como nunca antes en su historia, a sus reservas espirituales. Uríbarri (2001) da cuenta de ese proceso:

"La necesidad de que cada estamento eclesial renegocie y redefina su identidad, dentro de la eclesiología de comunión del Vaticano II, afecta de lleno a la vida religiosa. El mismo Concilio ya lo entrevió. Antes del Concilio se manejaba el esquema del «estado de perfección»: la vida religiosa era un modo de vida más perfecto, más santo y ejemplar que la vida seglar. Sin embargo, el Concilio insiste en que la llamada a la santidad es común a todos los cristianos y arranca del bautismo (*Lumen gentium*, cap V).

De ahí que, por fidelidad al mismo Concilio, fuera necesario renovar con profundidad la teología y la práctica de la vida consagrada. El mismo decreto conciliar sobre la vida religiosa pedía renovación. Visto sociológicamente, el Concilio desautorizó muchos de los componentes más arraigados de la ideología del «virtuoso» que de hecho estaba funcionando en la comunidad cristiana (Uríbarri, 2001: 58)

(c) Caducidad de la capacidad significativa de los elementos identitarios.

Para abordar este punto, es útil plantearlo desde la perspectiva del pensamiento filosófico de Ernst Cassirer⁴¹. Autor de varios libros, destacándose, por ser considerada por la crítica como su obra más importante, la "*Phänomenologie der Erkenntnis*" ("*Filosofía de las formas simbólicas*", 1929).

Siguiendo la tradición neokantiana, parte de la idea según la cual no existen datos sustanciales previos en la conciencia y es ella la que los crea, mediante formas simbólicas. De esta manera, la realidad no es algo que le es dado al ser humano de manera pasiva, sino que, por el contrario, éste mantiene una dinámica creadora a través de la cual ordena la realidad caótica, establece un entramado de relaciones, las dota de sentido, hace uso de ellas y las comunica a otros.

"El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial." (Cassirer, 1992: 48)

Es esta capacidad de simbolización lo que diferenciaría al hombre y a la mujer de los animales, pues, mientras estos últimos tienen una imaginación y

una inteligencia prácticas, los primeros desarrollan una "*inteligencia y una imaginación simbólicas*". Profundizar en esta idea le permitirá a Cassirer enunciar uno de sus planteamientos emblemáticos: la consideración del ser humano como "*homo symbolicus*".

De lo presentado hasta el momento, se puede deducir que "*el símbolo*" es un concepto central en el desarrollo filosófico de este intelectual. De ahí que le interese que esta categoría quede clara y distinta, distinguiéndola del "*signo*", mediante el enunciado de las funciones que cumplen cada una de ellas para el ser humano:

"(...) los símbolos, en el sentido propio de esta palabra, no pueden ser reducidos a meras señales (o signos). Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser; un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Las señales son «operadores»; los símbolos son «designadores». Las señales, aun siendo entendidas y utilizadas como tales, poseen, no obstante, una especie de ser físico o sustancial; los símbolos poseen únicamente el valor funcional." (Cassirer, 1992: 57).

El siguiente texto, perteneciente a un artículo del filósofo español contemporáneo, R. Angulo, denominado "*Una introducción a Ernst Cassirer*", complementa el planteamiento expuesto por el intelectual alemán:

"El símbolo se caracteriza porque la materialidad de la imagen apunta a un significado ideal. De esta manera, algo individual sensible como, por ejemplo, el fonema físico, puede hacerse portador de una significación espiritual. De ahí que Cassirer afirme que el símbolo tenga una doble naturaleza. Por un lado, está sujeto a lo

⁴¹ Ernst Cassirer (1874-1945) Filósofo alemán, profesor de diversas universidades en Europa y los Estados Unidos de Norteamérica, constituyó, junto con Hermann Cohen (1842 - 1918) y Paul Natorp (1854 - 1924), lo que se conoce, en la historia de la filosofía, como "los tres grandes" de la Escuela de Marburgo.

sensible en cuanto imagen, y por otro lado es libre respecto a lo sensible en cuanto es portador de un significado inteligible.

El símbolo es, pues, síntesis de material y significado, de lo sensible y lo inteligible, entre fenómeno e idea, entre mundo y espíritu. Sin embargo, los contrarios, al ser mutuamente interdependientes, permanecen distintos en esa unidad simbólica. El paradigma de esta fusión sintética lo tenemos, según Cassirer, en la fusión del cuerpo y el alma. Así el cuerpo y el alma forman la unidad que es el hombre, aunque permanezcan distinguibles, lo sensible y lo inteligible se unen sin perder diferencia.

El paradigma del cuerpo y el alma nos ayuda a entender también que en el símbolo no tenemos una unión de elementos ya separados que unimos posteriormente, de la misma manera que el alma y el cuerpo no pueden existir por separado, sólo pueden existir en esa unidad que es el hombre." (Angulo, 2000)

Una vez esbozados, someramente, algunos de los planteamientos nucleares de la propuesta de E. Cassirer, los cuales servirían de contexto teórico, y permitirían valorar la importancia del símbolo para el ser humano, es factible apreciar mejor la función que este tiene en la experiencia religiosa.

Este punto es desarrollado por Velasco⁴² (1993), en su libro *"Introducción a la fenomenología de la religión"*:

"La función simbólica no es una actividad puramente humana de proyección de contenidos puramente subjetivos, pero tampoco es la inmediata presencia de una realidad trascendente empirizada; es más bien el fenómeno originario de la constitución de la realidad trascendente en lenguaje mediato, en revelación para el hombre, gracias a la familiaridad previa de la mente del hombre con esa realidad.

Nuestra comprensión de la actividad simbólica constitutiva de la acción expresiva de la actitud religiosa se sitúa, pues, a igual distancia de un subjetivismo religioso, que haría del hombre el responsable exclusivo de las mediaciones religiosas, con lo cual éstas serían

⁴² El presbítero Juan Martín Velasco, es profesor en el Instituto Superior de Teología Pastoral de Madrid; fue Rector del Seminario diocesano de la citada ciudad y autor de varios libros de teología.

simples proyecciones de estados de ánimo o de situaciones subjetivas, y de un supranaturalismo objetivista, que harían de estas mediaciones encarnaciones de la realidad trascendente, en las que ésta adquiriría una forma de existencia mundana y empírica.

Así comprendida la dimensión simbólica, se advierte que la expresión de la actitud religiosa no se agota en la función comunicativa de la misma. Las expresiones de la actitud religiosa no son medios establecidos por el sujeto para comunicar una experiencia ya constituida. La expresión de la actitud religiosa es un elemento de la actitud misma, ya que la actitud religiosa no puede realizar su «*encuentro*» con la realidad suprema si no es pasando por la mediación de sus expresiones simbólicas." (Velasco, 1993: 154)

La fenomenología religiosa plantea que, en el encuentro del ser humano con el "*Mysterium tremendum*", éste sobrepasa la capacidad humana de aprehenderlo. Este encuentro no es comparable con la manera como se relaciona el ser humano con el resto de las realidades del mundo.

Ante el "*Mysterium tremendum*" se encuentra frente a inefable. De esta manera, para reflexionar y comunicar lo experimentado, el ser humano apela a expresiones simbólicas densas y profundas como son el rito y el mito, las cuales, cuando surgen, reciben la capacidad significativa del contexto donde se encuentra el grupo humano que las crea. Su comprensión en otros contextos dependerá de la factibilidad de establecer una correlación entre los referentes originales de los ritos y los mitos, con elementos significativos de esos otros lugares y tiempos.

Con lo planteado como marco de referencia, se puede comentar cómo las primeras comunidades cristianas fueron muy fecundas en lo que a la

expresión simbólica se refiere. La fe comenzaba a propagarse por el "universo mundo" conocido y se impuso la necesidad de contar con recursos comunicacionales, que basados en la experiencia mística primaria, se plasmaron en expresiones simbólicas cuyo componente inteligible era compartido y resultaba significativo.

Esas comunidades crearon una amplia y rica imaginería. Mucha de ella se ha perdido con el paso del tiempo, al sacarla de contexto o caer en desuso. Sin embargo, los símbolos que han logrado conservarse constituyen una parte muy importante del patrimonio cultural de la Iglesia.

Otra fuente de símbolos cristianos aparece ya en los orígenes de los institutos religiosos, tal como se pudo apreciar en el la *sección 2.1.3.- La Vida religiosa en la Iglesia católica*. Una familia religiosa nace a partir de la experiencia mística del fundador/a, y la nueva manera de ver el mundo que ésta genera, con sus consecuencias, aceptadas por los que ingresaban al instituto.

Estas creencias se manifiestan a través del conjunto de "*elementos identitarios*", significantes *ad intra* y *ad extra* de la familia religiosa, cuya función, al ser productos culturales, estaría, altamente determinada por los momentos y los lugares en que se producen, así como por la posibilidad de la actualización significativa.

Antes del Concilio, la Iglesia en general, y por ende, también la Vida religiosa, venía sufriendo un proceso designificador de sus "*elementos identitarios*", porque se estaba encerrando en su propio circuito cultural. De esta manera, la parte sensible de los símbolos se transmitía de generación en generación, con respeto y veneración, en el mejor de los casos. Sin embargo, la parte inteligible, o bien se había vuelto polisémica o simplemente se había diluido con el tiempo.

Tal como se comentó en la sección 2.1.2.- *El Concilio Vaticano II, desarrollo y consecuencias*; la Iglesia pretendía ese reencuentro con la Modernidad, con un firme propósito de *aggiornamento*. Pero, pese a todos los grandes esfuerzos que se han realizado, la situación no ha mejorado y continúa el proceso designificador, agravado por las tendencias secularistas de la cultura contemporánea.

Un ejemplo, que pudiera ser emblemático del proceso designificador de los "*elementos identitarios*", puede ser el uso del hábito religioso. Este tipo de vestuario ha sido presentado históricamente, en las sociedades cristianas, como connatural a los religiosos/as.

En sus orígenes era símbolo de humildad e indicaba un modo de vida que cultivaba los consejos evangélicos, significado que era comprendido por los miembros del instituto y por los seglares.

Con el tiempo, como en tantos otros símbolos, la parte intelectual se ha conservando en el circuito cultural de los religiosos/as. Todo lo contrario ocurre en el circuito de los seglares, en el que muchos de los símbolos usados por la vida consagrada no son comprendidos. En este sentido, Auge (1989)⁴³, opina que el uso del hábito corresponde, más bien, a un modelo de Iglesia que estaría en discusión, a partir de la eclesiología que se desprende del Concilio.

"Se insiste en que el hábito distingue al religioso del ambiente secular en el que vive, y que la gente tiene necesidad de este impacto con lo sagrado. Se afirma que el hábito ayuda a la acción evangelizadora e induce a reflexionar sobre las realidades que la vida religiosa representa en el mundo. Es evidente que estas afirmaciones se apoyan en un determinado modo de concebir el papel del religioso en el mundo y en una determinada eclesiología que creemos discutible a la luz de una serena interpretación de la constitución conciliar *Gaudium et spes*." (Auge, 1989: 775)

El Concilio, en su apuesta por la renovación, mandó a los institutos a que retornaran a sus fuentes, a fin de contactar con el carisma primigenio; pero, por otra parte, amplió la libertad para la reflexión teológica. Esto permitió que surgieran nuevas propuestas.

Estas circunstancias, que fueron asumidas con mucho entusiasmo en el ámbito religioso, posibilitó el que se redescubrieran símbolos y se intentara

⁴³ El presbítero Matías Auge Benet C.M.F, es profesor en el Pontificio Instituto Litúrgico de San Anselmo y del *Claretianum* de Roma

incorporar a la cultura católica otras formas expresivas provenientes de corrientes de pensamiento no-cristiano.

De esta manera, si se tienen símbolos culturalmente descontextualizados, usados con cierto grado de arbitrariedad; y, en no pocos casos, con una contaminación ideológica, no es extraño que se produjera una crisis comunicacional, tal como lo describe Alonso (1988):

"La esperanza, en muchos casos, ha dado lugar al temor; casi diría, al miedo. A veces tiene uno la impresión de estar viviendo un poco la experiencia dolorosa de la Torre de Babel, porque hablamos idiomas distintos empleando las mismas palabras. Todos usamos los mismos vocablos, las mismas frases hechas, los mismos tópicos. Pero, en realidad, no nos entendemos. Hablamos por lenguajes. Y no debido a la polivalencia interna de las palabras, ni a la riqueza intrínseca de los conceptos por ellas expresados -lo cual daría origen a un legítimo y enriquecedor pluralismo-, sino a las maneras divergentes e incluso opuestas de entender los mismos elementos básicos de la vida religiosa.

Todos, por ejemplo, hablamos de comunión y hasta hemos aprendido la palabra griega *koinonía*; todos afirmamos que la autoridad es un servicio y sabemos que en griego se dice *diakonía*; repetimos todos con la máxima naturalidad expresiones como radicalismo evangélico, opción por los pobres, renovación conciliar, sentido de responsabilidad, respeto a la persona, etc., y palabras como libertad, amor, carisma, testimonio, compromiso, diálogo, pobreza, etc. Pero no existe una coincidencia fundamental en su comprensión que haga posible un verdadero diálogo y una auténtica convivencia." (Alonso, 1988: 21)

A fin de complementar lo presentado por Alonso (1988) se puede citar un comentario de Uríbarri (2001) sobre las reflexiones que, con relación a la crisis de los símbolos, ha realizado el H. G. Arbuckle S.M:

"Arbuckle encuentra un gran desajuste entre nuestro patrimonio y capital simbólico y nuestras formas de vida. Solamente cuando los significados simbólicos más profundos de lo que la vida consagrada es, logran articularse a la vez en una serie de prácticas comunes, de ritos, de acciones conjuntas, se logra salir del caos. Entonces, por ejemplo, se aclara el sentido, el valor y los modos propios de la vida comunitaria, se articulan las prácticas comunes de piedad, se logra el entusiasmo con la misión corporativa de toda la congregación, se da una interpretación común del sentido de los votos y de las prácticas que implican, etc." (Uríbarri, 2001: 96)

Por lo ya expuesto, y desde el punto de vista de la actual capacidad significativa, textos como el siguiente, elaborado por Barreiro (1992), permiten ilustrar más un deseo y una creencia asumida por los religiosos/as, que una realidad operativa, reconocida por los seglares:

"Los religiosos son signo de la presencia y la dinámica del Reino a través de otros múltiples signos más subsidiarios: su trabajo, sus palabras o su silencio, a nivel personal o individual y comunitario. El lenguaje profético de la vida religiosa que mayores oportunidades tiene de ser escuchado y acogido por los hombres de hoy es el testimonio de una vida sencilla, fraterna y sobre todo, informada por una alegría irradiante y contagiosa: los pequeños gestos enteramente gratuitos, aparentemente «ineficaces», y por eso mismo límpidos y transparentes.

En múltiples contextos y casos concretos, tales gestos serán los únicos capaces de sembrar en el corazón del hombre moderno -escéptico, desilusionado a veces nihilista; en el fondo, solitario- una semilla de esperanza, con la certeza de que la fuerza secreta de dicha semilla llegará a romper la corteza de un mundo interior cerrado en sí mismo y sin apertura a los otros ni al gran Otro" (Barreiro, 1992: 427)

La Vida religiosa tiene el reto de superar el solipsismo de sus símbolos, dado que los "*elementos identitarios*" no deberían servir únicamente para alimentar el propio circuito cultural, sino para que otros interlocutores sociales los interpreten. Deberían facilitar el que pueda darse esa correlación

entre la intención original de los emisores y el efecto causado en los receptores. De esta manera se contribuiría a la consecución del deseo planteado por Barreiro (1992).

"El peligro de la renovación (de la vida religiosa) reside en que las congregaciones reflejen la cultura pero no logren desafiarla.

La revitalización de la vida religiosa no estriba en diferenciarse de la cultura en cuyo suelo crece, sino en que los religiosos conserven los valores culturales necesarios para salvarla. Y dicha revitalización tampoco reside en la separación simbólica del mundo, sino en que los religiosos sean auténticos administradores de lo mejor que hay en él." (Chittister, 1998:26)

Otro de los retos que debería afrontar la vida religiosa es la realización de una profilaxis en el discurso usado por los religiosos/as, evitando la proliferación de terminología polivalente o mal utilizada, así como de vacuos clichés que condicionan la comunicación *ad intra* de los institutos y la hacen incomprensible *ad extra*.

(d) Procesos de cambio organizacional, sin coordinación técnica.

Según lo comentado en la sección 2.1.5.- *Cambio de paradigma de la vida religiosa*, el proyecto renovador planteado por el Concilio, pretendía generar una mutación de la autocomprensión en la Vida religiosa.

Sin embargo, a pesar de los buenos deseos y del convencimiento de que el cambio era necesario, no había claridad sobre los modos y las implicaciones

que tendría este proceso. Desde una perspectiva contemporánea, Chittister (1998) comenta sobre la envergadura de las transformaciones esperadas:

"Hay pocos ejemplos de cambio social tan profundos, tan globales o tan determinantes como la reestructuración que ha tenido lugar desde 1965 en la Iglesia católica en general y en las órdenes religiosas católicas en particular. La clausura del Concilio Vaticano II marcó el comienzo de más de veinticinco años de experimentación y adaptación social de antiquísimos grupos de religiosos (especialmente mujeres), tanto monásticos como de vida apostólica, lamentablemente fuera de sintonía durante cientos de años.

Hay datos históricos y académicos más que suficientes para justificar la pregunta de si una reestructuración tan importante en instituciones tan establecidas -o en cualquier institución- es siquiera posible. La sociología y la psicología social son cementerios de famosas instituciones que no pudieron superar períodos de cambio social. Pero además de las consideraciones organizativas, hay al menos el mismo grado de duda teológica sobre si la vida religiosa es viable, necesaria o al menos deseable en este nuevo mundo de la «*vocación laica*» y del «*sacerdocio del pueblo*», en el que tanto se insiste últimamente". (Chittister, 1998:20)

En este sentido, otra de las causas que se podrían señalar como fundamento de la actual crisis en la vida religiosa, está relacionada con la forma en que se implementaron los procesos de cambio en los institutos. Estos no contaron con la asesoría especializada que se requería para orientar transformaciones de suma complejidad.

Sería oportuno apuntar que, en otros momentos de la historia de la Iglesia, los institutos religiosos, convocaban asambleas generales, colegialmente llegaban a acuerdos, las autoridades correspondientes los promulgaban y esperaban, so pena de sanción por lo contrario, su cabal cumplimiento, mediante la incorporación de dicha resolución a la espiritualidad y el modo

de proceder del instituto, así como al de cada uno de los religiosos/ as que lo conformaban.

Este era un proceso que podría calificarse como legalista, y en el que, de fondo, está latente el pensamiento jerárquico paternalista que ha permeado e influido en la conformación de la cultura católica occidental; el "orden y mando" de manera vertical descendente.

Si bien es cierto que este modo de proceder impositivo tuvo, en otros momentos históricos, cierta efectividad, los horizontes a los que apuntaba el Concilio Vaticano II demandaban otros métodos para llevar adelante los cambios.

Así como la constitución dogmática *Lumen gentium* presentó el nuevo paradigma, el documento que expuso las orientaciones para iniciar las transformaciones de la vida religiosa, fue el decreto *Perfectae caritatis*. En él se plasmaron los criterios que debían tomarse en cuenta para la tarea de adaptación, según la consideración de los Padres conciliares.

Se puede afirmar, de manera general, que al iniciar los procesos de renovación adaptada, los institutos religiosos no contemplaron el apoyo de especialistas en cambio organizacional, sino que siguieron los métodos tradicionales de la Iglesia.

Los procesos llevados a cabo en las familias religiosas, en los que por impericia se cometieron graves dislates, trajeron como consecuencia el que se evidenciara, con mayor virulencia, el malestar y las dolencias institucionales que venían desarrollándose lenta y soterradamente antes del Concilio.

No faltaron confrontaciones, debidas a la resistencia al cambio de los grupos conservadores y por los excesos de los sectores progresistas. En este sentido, O'Murchu (2001), comenta la complejidad de los procesos de cambio en los institutos religiosos:

"Obviamente cuanto más grande y complejo es un sistema, más difícil será la tarea...(del cambio)... porque el mismo sistema ofrece mayores resistencias... Y si esas estructuras han sido validadas por una larga experiencia histórica y apoyadas por poderosas ideologías de tipo religioso y emocional, entonces la tarea de la reconstrucción puede ser casi imposible." (O'Murchu, 2001: 13)

Consciente de la necesidad de mayor orientación para la ingente tarea actualizadora, el Papa Pablo VI, en agosto de 1966, a menos de un año de haber promulgado el "*Perfectae caritatis*", publica el *motu proprio* "*Ecclesiae sanctae*".

Este documento presentó las normas para la ejecución del mencionado decreto del Concilio Vaticano II. En la presentación del *motu proprio*, el Pontífice expuso:

"El régimen de la Santa Iglesia pide ciertamente que después de celebrado el Concilio Ecuménico Vaticano II se promulguen nuevas normas y se establezcan nuevas ordenaciones de las cosas, que respondan a las necesidades introducidas por el mismo, y se

acomoden más y más a los nuevos fines y campos del apostolado, que por obra del mismo Concilio y de la Iglesia han aparecido en el mundo de este tiempo, que, muy transformado, necesita una luz radiante y desea un ardor sobrenatural de caridad.

Por lo cual, guiados por estos pensamientos, desde que llegó a su fin el Concilio Ecuménico, constituimos Comisiones de Estudios, que por su parte ordenasen la doctrina y la práctica, para determinar las normas concretas para la ejecución de los Decretos del Concilio, a los cuales se había dado ya una vacación de la ley" (Pablo VI ,1966; 43)

Impulsado por las mejores buenas intenciones, pero atrapado por las limitaciones que impone el peso de la tradición, el *Ecclesiae sanctae*, Parte I, titulado, "*Modo de Promover la Renovación y adaptación de la vida religiosa*", en el punto "I.- Quiénes han de promover la acomodación y la renovación", se presentan los que a consideración de los especialistas del Vaticano, debían orientar el proceso de cambio.

"1.- La parte principal en la renovación y acomodación de la vida religiosa pertenece a los mismos Institutos, principalmente por medio de los Capítulos generales. O «*Synaxis*» entre los Orientales. El oficio de los Capítulos no se limita sólo a dar leyes, sino que deben, además, promover más ampliamente la vitalidad espiritual apostólica.

2.- Es necesaria la cooperación de todos los Superiores y de todos los miembros del Instituto, para renovar la vida religiosa en sí mismos, para preparar el espíritu de los Capítulos, para realizar su labor para observar fielmente las normas dadas por los mismos.

3.- Para promover la renovación adecuada en cada Instituto, reúnanse en el espacio de dos o a los más tres años, un Capítulo general especial, ordinario o extraordinario.

Este Capítulo puede dividirse en dos períodos distintos, con un espacio intermedio que no pase generalmente de un año, si así lo decretase el Capítulo en votación secreta.

4.- El Consejo general, en la preparación de este Capítulo, provea convenientemente a una amplia y libre consulta de los miembros y ordene oportunamente el resultado de esta consulta, para ayudar y dirigir la labor del Capítulo. Esto puede hacerse, por ejemplo oyendo

a los Capítulos conventuales y provinciales, nombrando comisiones, proponiendo cuestionarios, etc.

5.- Para los monasterios «*estauropegiacios*», corresponderá al Patriarca dictar normas para realizar la consulta.

6.- Este Capítulo general tiene la facultad de cambiar algunas normas de las Constituciones o de los «*Typica*» entre los Orientales, a modo de experimento, con tal que se conserve el fin, la naturaleza y el carácter propio del Instituto. La Santa Sede permitirá de buen grado, según la oportunidad, prudentes experiencias contra el Derecho común.

Estas experiencias pueden prolongarse hasta el próximo Capítulo general ordinario, el cual tiene facultad de prorrogarlas, pero no más allá del otro Capítulo que sigue inmediatamente.

7.- Goza de la misma facultad el Consejo general durante el tiempo que corre entre estos Capítulos, en conformidad con las condiciones determinadas por los mismos y, entre los Orientales, en los Monasterios «*sui iuris*» el «*Hegumeno*», con la «*Synaxis*» menor.

8.- La aprobación definitiva de las Constituciones se reserva a la autoridad competente.

9.- Para revisar las Constituciones de las monjas cada uno de los Monasterios en forma capitular, o también cada una de las monjas, manifiestan su parecer, el cual, para conservar la unidad de la familia religiosa, según la índole de cada una, será recogido por la suprema autoridad de la Orden, si existe, o de lo contrario, por un Delegado de la Santa Sede, y entre los Orientales, por el Patriarca o por el Jerarca del lugar. También pueden obtenerse los votos y pareceres de las Asambleas de las Federaciones o de otras reuniones legítimamente convocadas. Los Obispos presten también la benévola ayuda de su solicitud pastoral.

10.- Si mientras tanto se juzgasen oportunas ciertas experiencias temporales acerca de las observancias en los conventos de clausura, pueden ser permitidas por los Superiores generales o por los Delegados de la Santa Sede, y entre los Orientales, por el Patriarca o el Jerarca del lugar. Sin embargo, debe tenerse en cuenta la mentalidad y manera de ser peculiar de las claustrales que tanto necesitan tener estabilidad y seguridad.

11.- Pertenece a las autoridades, de que se ha hablado más arriba, hacer que el texto de las Constituciones se revise con el consejo y

ayuda de los mismos Monasterios y se presente a la aprobación de la Santa Sede o del competente Jerarca." (Aparicio, 2001: 45)

Como se puede apreciar, una vez más predomina el modo de proceder tradicional, afincado en la modificación del derecho propio de los institutos. Tal como se comentó en la sección 2.1.3- *La Vida religiosa en la Iglesia católica*, las Constituciones son muy importantes para las familias religiosas, dado que constituyen una guía orientadora del modo de proceder de sus integrantes, en fidelidad al carisma original.

Sin embargo, el Concilio pedía algo más que la modificación de documentos, los cuales corrían el riesgo de quedarse en hermosas declaraciones de intención que no pasarían de ser letra muerta; por el contrario, se aspiraba a cambios profundos institucionales y personales, que permitieran una mayor coherencia entre la fe proclamada, el carisma adoptado, la misión encomendada, las acciones realizadas, y el contexto en el que viven los religiosos/as.

En el texto citado de *Ecclesiae sanctae* se puede apreciar un acentuado sentido jerárquico, en el que no aparece ningún tipo de sutil referencia a solicitar la asesoría de equipos multidisciplinarios, iniciar intervenciones organizacionales o cualquier otro elemento que pudiese indicar la intención de abrir el ámbito eclesial a disciplinas que no están relacionadas, directamente, con la teología o el derecho canónico.

El resultado fue que, parafraseando el evangelio de Marcos 2, 21⁴⁴, el remiendo nuevo rasgó el manto. La crisis aumentó, al agudizarse las tensiones entre los sectores conservadores y los progresistas. Tal fue el impacto dentro de las familias religiosas, que el Vaticano publicó, en junio de 1971, la exhortación apostólica *Evangelica testificatio*, sobre la renovación de la vida religiosa, según las enseñanzas del Concilio.

Este documento pretendía brindar orientaciones que permitieran ganar para la renovación a quienes se mantenían en una actitud reaccionaria, así como, detener los excesos y desviaciones que se estaban produciendo en ese momento. El Papa Pablo VI, en la introducción, titulada "*Testimonio evangélico en medio del pueblo de Dios*", N° 2, declaró:

"Con ello, nos proponemos dar una respuesta a la inquietud, a la incertidumbre y a la inestabilidad que se manifestaba en algunos, y alentar igualmente a aquellos que buscan la verdadera renovación de la vida religiosa. La audacia de algunas transformaciones arbitrarias, una exagerada desconfianza en el pasado, aun cuando ofrece un testimonio de la sabiduría y del vigor de las tradiciones eclesiales, una mentalidad demasiado preocupada por conformarse precipitadamente a las profundas transformaciones que agitan nuestro tiempo, han podido inducir a algunos a considerar caducas las formas específicas de la vida religiosa. ¿No se ha llegado incluso a hacer apelación al Concilio, contra todo derecho y razón, para ponerla en discusión, hasta en sus mismos principios?" (Pablo VI, 1971; 61)

Con el paso de los años, y a medida que han evolucionado los procesos de cambio, la Santa Sede ha publicado diversos documentos que han tratado de

⁴⁴ En el Evangelio citado se lee: "*Nadie le pone una pieza de paño sin estrenar a un manto pasado, porque el remiendo tira del manto -lo nuevo de lo viejo- y deja el roto peor*" (Mc 2, 22.)

dar respuesta a problemas concretos planteados por los institutos, tal como se puede leer en el cuadro N° 6.

Tal como se puede apreciar, el mayor productor de las directrices es la "*Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica*"⁴⁵.

Si bien se reconoce el inmenso y nada despreciable esfuerzo realizado por el Vaticano y por cada uno de los institutos, en lo que respecta a la redacción de documentos orientadores, sin embargo, el sentimiento de frustración se ha

⁴⁵ En la página web oficial del Vaticano se encuentra la siguiente reseña sobre la *Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica*.

"Fundada por Sixto V el 27 de mayo de 1586 con el título de *S. Congregatio super consultationibus regularium* y confirmada con la Constitución *Immensa* (22 de enero de 1588) fue unida en 1601 con la *Congregatio pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum*.

San Pio X con la Constitución *Sapienti consilio* (29 de junio de 1908) separó de nuevo las dos instituciones y, habiendo subordinado a los Obispos a la Consistorial, hizo autónoma la Congregación de Religiosos. Con la Constitución *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 agosto 1967 de Pablo VI, la Congregación de Religiosos fue denominada *Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares*.

La Constitución Apostólica *Pastor Bonus* del 28 de junio de 1988, de Juan Pablo II, cambió el título en *Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica*, CIVCSVA. Esta se ocupa de todo lo que se refiere a los Institutos de vida consagrada (Órdenes y Congregaciones religiosas, masculinas o femeninas, Institutos seculares), y a las Sociedades de vida apostólica en cuanto a régimen, disciplina, estudios, bienes, derechos, privilegios.

Es también competente para lo que concierne a la vida eremita, las vírgenes consagradas y las relativas asociaciones y las nuevas formas de vida consagrada.

Su competencia se extiende a todos los aspectos de la vida consagrada: vida cristiana, vida religiosa, vida clerical; es de carácter personal, no tiene límites territoriales; algunas determinadas cuestiones de sus miembros se remiten, sin embargo, a la competencia de otras Congregaciones. Dispensa también del derecho común a aquellos que le están sujetos.

Es competente, además, para las Asociaciones de fieles erigidas con el fin de convertirse en Institutos de vida consagrada o Sociedades de vida apostólica y para las Terceras Órdenes seculares." (Congregación para los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, 2000)

FECHA	NOMBRE	EMISOR	TIPO DE DOCUMENTO	CONTENIDO
6 / julio / 1966	<i>Ecclisiae Sanctae</i>	Pablo VI	Motu proprio	Normas para la ejecución del decreto del SS Concilio Vaticano II <i>Perfectae Caritatis</i> .
29 / enero / 1967		SCRIS ¹	Comunicado	Sustitución del Oficio Parvo por el Oficio Divino.
20 / abril / 1967		Cardenal Cicognani, Prefecto de la SCRIS.	Comunicado	Documento donde se suspende el voto del canon 504 del CIC que impide el que "hijos ilegítimos" puedan ser superiores mayores de una religión.
Año 1967		SCEC ²	Comunicado	Documento donde se confirma la vigencia de los decretos <i>Consilium inchois</i> , del 25 julio de 1941, y <i>Solenne habet</i> , del 12 de julio de 1957, relacionados con la readmisión de ex-religiosos y ex-seminaristas en los Seminarios.
17 / abril / 1967		SCRIS	Comunicado	Normas para decidir su clausura los monasterios que tenían obras externas.
diciembre / 1967		SCRIS	Comunicado	Normas prácticas para las religiosas de clausura de la Familia Franciscana.
15 / agosto / 1967	<i>Regimini Ecclesiae Sanctae Universae</i>	Pablo VI	Constitución Apostólica	Sobre la reforma de la Curia romana. En el Capítulo VII, donde se describe sobre la creación de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos seculares.
Año 1968		SCRIS	Comunicado	Praxis de la SCRIS para dispensar los votos perpétuos.

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

¹ SCRIS: Con la Constitución *Regimini Ecclesiae Universae* del 15 agosto 1967 de Pablo VI, la Congregación de Religiosos fue denominada *Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares* (SCRIS). La Constitución Apostólica *Pastor Bonus* del 28 de junio de 1988, de Juan Pablo II, cambió el título en *Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica* (CIVCSVA).

² SCEC: Sagrada Congregación para la Educación Católica (en seminarios e institutos de estudio).

FECHA	NOMBRE	EMISOR	TIPO DE DOCUMENTO	CONTENIDO
6/ septiembre/1968	Medellín.	II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.	Documentos finales	En el Capítulo XII hay consideraciones sobre la vida religiosa en América latina.
6 / enero / 1969	<i>Renovatioinis Causam</i>	SCRIS	Instrucción	Sobre la renovación adecuada de la formación para la vida religiosa.
24/febrero/ 1969		SCRIS	Instrucción	Sobre las relaciones entre los Ordinarios del lugar y los Institutos Misioneros en territorio de misión
31/ Mayo / 1969		SCRIS	Notificación	Sobre el Oficio divino en las Órdenes Mendicantes.
26 / Junio / 1969		Secretaría del Estado Vaticano	Carta	Sobre la importancia de la vida contemplativa en la Iglesia.
15 / agosto / 1969	<i>Ventis Scorsum</i>	SCRIS	Instrucción	Sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas.
22 / octubre / 1969		Secretaría del Estado Vaticano	Carta	Sobre las religiosas en un mundo en transformación.
27/noviembre/1969	<i>Clericalia Instituta</i>	SCRIS	Decreto	Sobre los cargos para los Hermanos Coadyutores en los Institutos Clericales.
27/noviembre/ 1969	<i>Cum Superiores</i>	SCRIS	Decreto	Sobre la facultad delegada a los Supremos Moderadores de Institutos Laicales para conceder la secularización de los profesos de votos temporales.
17 / mayo / 1969		SCEP ³	Carta	Sobre las vocaciones y la formación de los misioneros, dirigida a los ordinarios de las circunscripciones misioneras y a los superiores y superiores de los Institutos misioneros

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

³ SCEP: Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

FECHA	NOMBRE	EMISOR	TIPO DE DOCUMENTO	CONTENIDO
2 / enero / 1970		SCRIS	Carta	Sobre el valor de la instrucción sobre la vida contemplativa <i>Ventis Sersum</i> , que constituía el derecho para la clausura de las monjas.
2 / febrero / 1970		SCCDDs ⁴	Decreto	Sobre el <i>ordo</i> de la profesión religiosa.
31 / mayo / 1970		SCRIS	Decreto	Sobre el rito de consagración de vírgenes.
4 / junio / 1970	<i>Clausuram Papalem</i>	SCRIS	Carta	Sobre la dispensa papal en las Órdenes masculinas
5 / junio / 1970	<i>Ad instituida</i>	SCRIS	Decreto	Sobre las variaciones en le derecho canónico de los religiosos.
8 / junio / 1970		SCRIS	Carta	Sobre el hábito de las novicias.
15 / julio / 1970		SCCDDs	Carta	Indicaciones para adaptar el <i>Ordo Professum</i>
12 / octubre / 1970		SCRIS	Notificación	Sobre la autorización para que religiosos laicos y las religiosas bauticen.
8 / diciembre / 1970	<i>Dum Canonizarum</i>	SCRIS	Decreto	Sobre la confesión de los religiosos
Año 1970		SCRIS	Notificación	Informes para erigir una Congregación de derecho diocesano o pontificio.
13 / enero / 1971		SCDF ⁵	Notificación	Información para las curias diocesanas y religiosas ante la reducción del sacerdote al estado laical.
29 / junio / 1971	<i>Evangelica Testificatio</i>	Paulo VI	Exhortación Apostólica	Sobre la renovación de la vida religiosa, según las enseñanzas del Concilio.
2 / mayo / 1971		SCRIS	Carta	Los Religiosos y los medios de Comunicación Social.
15 / enero / 1972		SCRIS	Carta	Sobre la obligación de las misas para los religiosos.

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

⁴SCCDDs: Sagrada Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos.

⁵SCDF: Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, originalmente llamada Congregación de la Romana y Universal Inquisición.

2 / mayo / 1971		SCRIS	Carta	Los Religiosos y los medios de Comunicación Social.
15 / enero / 1972		SCRIS	Carta	Sobre la obligación de las misas para los religiosos.
2 / febrero / 1972	<i>Experimenta circa</i>	SCRIS	Decreto	Sobre las formas de gobierno.
4 / marzo / 1972		SCRIS	Carta	Sobre los valores de la religiosa enferma.
24 / marzo / 1972		SCRIS	Carta	Sobre las religiosas y los medios de comunicación social.
6 / agosto / 1972		SCCDDs	Notificación	Normas sobre la liturgia de las Horas para algunas comunidades religiosas.
7 / agosto / 1972		SCCDDs	Declaración	Sobre la concelebración.
14 / febrero / 1973		SCRIS	Carta	Sobre la libertad para componer la fórmula de la profesión.
25 / enero / 1974		SCRIS	Notificación	Directrices sobre el subsidio para los religiosos que salen del Instituto.
2 / febrero / 1974		SCRIS	Decreto	Sobre la dimisión de los religiosos exentos con votos perpetuos.
20 / febrero / 1974		SCRIS	Carta	Sobre el año santo de las contemplativas.
5 / abril / 1974		Asamblea de delegadas generales a la Pontificia Unión Misional.		Nuevos ministerios para las religiosas en Misión.
24 / octubre / 1974		SCRIS	Carta	Sobre la renovación litúrgica de las contemplativas.
8 / diciembre / 1975	<i>Evangelii Nuntianti</i>	Pablo VI	Exhortación Apostólica	Sobre la Evangelización en el Mundo contemporánea. En el N° 69, se toca el rol de los religiosos/as.
Año 1975		SCRIS	Notificación	Sobre las pequeñas comunidades.
Año 1975		SCRIS	Notificación	Sobre noviciados intercongregacionales.
Año 1975		SCRIS	Notificación	Sobre el problema del cierre de casas religiosas.

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

FECHA	NOMBRE	EMISOR	TIPO DE DOCUMENTO	CONTENIDO
Año 1976		SCRIS	Notificación	Sobre las federaciones de los monasterios de monjes.
Año 1977		SCRIS	Notificación	Sobre la profesión temporal sin intenciones de perseverar.
13 / octubre / 1977		SCRIS	Notificación	Normas para la dimisión de las religiosas de votos perpetuos.
Año 1977		SCRIS	Notificación	Sobre la consulta comunitaria.
Año 1977		SCRIS	Notificación	Sobre la consulta comunitaria.
Año 1977		SCRIS	Notificación	Sobre la incompatibilidad de los oficios en los Institutos de vida consagrada.
14 / mayo / 1978	<i>Mutuae relationes</i>	SCRIS y SCO*	Instrucción	Sobre la relación entre los Obispos y los religiosos en la Iglesia.
3 / junio / 1978		SCRIS y SCEP ⁷	Instrucción	A los religiosos y religiosas de África.
28 / enero / 1979	Puebla	III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.	Documentos finales	En la Tercera parte: La Evangelización en América latina. Comunión y Participación; en el Capítulo II, segundo punto, <i>La Vida consagrada</i> , se desarrolla el punto sobre las tendencias de la vida consagrada en América Latina.
16 / octubre / 1979	<i>Catechesi Tradendae</i>	Juan Pablo II	Exhortación Apostólica	En el punto N° 65 se desarrolla sobre el rol del religioso en la catequesis.
Año 1979		SCRIS	Notificación	Sobre el Vicario episcopal de religiosos y religiosas.

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

* SCO: *Sacra Congregatio pro Episcopis* (Sagrada Congregación para los Obispos)

⁷ SCEP: *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione seu de Propaganda Fide*. (Sagrada Congregación para la Evangelización de los Pueblos).

FECHA	NOMBRE	EMISOR	TIPO DE DOCUMENTO	CONTENIDO
12 / agosto / 1980		SCRIS	Instrucción	Sobre los Religiosos y la promoción humana.
12 / agosto / 1980		SCRIS	Instrucción	Sobre la Dimensión contemplativa de la Vida religiosa.
14 / 10 / 1980		SCDF*	Decreto	Sobre la dispensa del celibato sacerdotal.
22 / noviembre / 1981	<i>Familiaris Consortio</i>	Juan Pablo II	Exhortación Apostólica	En el punto N° 74 se desarrolla sobre el rol del religioso en el fortalecimiento de las familias.
25 / enero / 1983	Código de Derecho Canónico		Código	La Parte III, titulada: Los Institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica.
31 / mayo / 1983		SCRIS	Instrucción	Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la Vida Religiosa, aplicados a los Institutos dedicados a las obras de apostolado.
6 / junio / 1983		Secretaría del Estado Vaticano.	Notificación	Readmisión de ex seminaristas y de ex religiosos en los seminarios.
2 / febrero / 1984	<i>Iuris Canonici Codice</i>	SCRIS	Decreto	Sobre las leyes y normas contrarias al derecho común.
2 / febrero / 1984	<i>Prascriptis canonum</i>	SCRIS	Decreto	Sobre los votos religiosos en lugar de los vínculos.
25 / marzo / 1984	<i>Redemptionis Donum</i>	Juan Pablo II	Exhortación Apostólica	A los religiosos y religiosas sobre su consagración a la luz del misterio de la redención.
Año 1984		Aportación al Sínodo Episcopal de Mons. H. Hamer - SCRIS	Carta	El obispo y la vida religiosa.
Año 1985		SCRIS	Instrucción	Procedimiento canónico para separar del Instituto a un religioso.

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

* SCDF: Sacrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

FECHA	NOMBRE	EMISOR	TIPO DE DOCUMENTO	CONTENIDO
2/ enero / 1988		SCRIS	Carta	A los Moderadores supremos de los Institutos religiosos y de las Sociedades de vida apostólica.
2 / enero / 1988		SCRIS	Carta	A los Moderadores generales de los Institutos seculares.
28 / junio / 1988	<i>Pastor Bonus</i>	Juan Pablo II	Constitución Apostólica	Sobre los religiosos en la curia romana.
Año 1988		SCRIS	Notificación	Documentos e informes para erigir un Instituto de derecho diocesano y para el reconocimiento pontificio.
2 / febrero / 1990		SCRIS	Instrucción	Orientaciones sobre la formación en los Institutos religiosos.
6 / enero / 1992		SCRIS	Instrucción	Desarrollo de la pastoral de las vocaciones en las Iglesias particulares.
12 / octubre / 1992	Santo Domingo	IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.	Documentos finales	En la Segunda parte: Jesucristo, Evangelización viviente en su Iglesia; capítulo 1, "La Nueva Evangelización"; la sección 1.3.3 está dedicada a la Vida Consagrada.
2 / febrero / 1994	<i>Congregavit nos in unum</i>	SCRIS	Instrucción	La vida fraterna en comunidad.
25 / marzo / 1996	<i>Vita Consecrata</i>	Juan Pablo II	Exhortación Apostólica	La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo.
Año 1998		SCRIS	Instrucción	Sobre la colaboración entre Institutos para la formación de los religiosos.
13 / mayo / 1999	<i>Verbi Sponsa</i>	SCRIS	Instrucción	Sobre la clausura de las Monjas.
14 / junio / 2002	Camminar desde Cristo	SCRIS	Instrucción.	Sobre un renovado compromiso de la vida consagrada en el tercer milenio.

CUADRO N° 6 DOCUMENTOS QUE, DESDE EL CONCILIO VATICANO II, HAN ORIENTADO
LOS CAMBIOS EN LA VIDA RELIGIOSA.

patentizado, al no poder alcanzar las metas propuestas, tal como lo refiere

Alonso (1988):

"Las esperanzas abiertas por el Concilio, en lo que se llamó *primavera eclesial*, han cuajado ciertamente en frutos de renovación y de vida. Pero los resultados no han respondido a las expectativas y a las justas ilusiones. Y, en muchos casos, tampoco han respondido a los esfuerzos que las Instituciones religiosas han realizado. A lo largo de estos últimos lustros todas las Congregaciones -o, por lo menos, la inmensa mayoría- se han empeñado seriamente en un proceso de renovación y adaptación de sus respectivas estructuras, de su documentación jurídica y doctrinal, del texto de sus Constituciones, y en un estudio serio de las bases históricas de su propio Carisma fundacional.

El retorno a las fuentes -pedido e impulsado por el Concilio (cf. PC 2)- se ha conseguido, al menos, desde el punto de vista documental. Las nuevas Constituciones son -en general- ricas de contenido evangélico y teológico y están realmente impregnadas de sentido eclesial y del espíritu del propio Instituto. Son, en verdad, un proyecto evangélico de vida o, si se prefiere, una traducción actual del Evangelio en clave de Congregación, desde la original experiencia del Espíritu Santo vivida por el Fundador.

Sin embargo, todos estos cambios estructurales, legislativos y doctrinales se han quedado a medio camino. No han logrado, de hecho, llegar a la vida real, ni tocar a las personas por dentro, ni cambiar sus actitudes más profundas. Por eso, después de unos años de *ilusión* -se ha venido pasando a una postura interior y exterior de cierto desencanto y casi de resignada apatía." (Alonso, 1988: 17)

De manera recurrente en los documentos emanados de los capítulos y congregaciones generales, así como en las comunicaciones de las máximas autoridades a todos los miembros de sus institutos, se puede leer, por un lado, el reconocimiento de los logros alcanzados; y, por el otro, el llamado a no decaer en aspectos fundamentales de la vida cotidiana de un religioso/a.

Sin embargo, cuando se analizan con mayor detenimiento y detalle los institutos, se puede apreciar como las buenas intenciones y propósitos, aceptados racionalmente por los religiosos/as, se estrellan en el día a día, con hábitos, trabajos, horarios, modos de relación interpersonal, identidades culturales, etc. En este sentido, las siguientes preguntas, planteadas por el Alonso (1988), siguen siendo las mismas desde la publicación del decreto

Perfectae caritatis:

"¿Cómo pasar de la renovación «oficial», y predominantemente estructural y documental, a la auténtica renovación de las personas y de la vida? ¿Cómo lograr que los documentos doctrinales se conviertan en experiencia personal viva y vivificante, capaz de transformar a las personas desde sus mismas raíces? ¿Cómo asimilar vivencialmente los contenidos ya formulados, sin quedarse en una mera asimilación conceptual inoperante? ¿Cómo pasar de la letra al espíritu, y de los textos a la vivencia?" (Alonso, 1988: 18)

A pesar de los grandes esfuerzos que se han realizado, las conclusiones de los análisis más recientes que se han realizado sobre los institutos religiosos, apuntan a la necesidad de continuar profundizando en las transformaciones y afianzar los logros alcanzados. Sin embargo, surgen interrogantes sobre la viabilidad de continuar estos procesos, tal como lo comenta Uríbarri (2001):

"¿No llevamos ya una serie de décadas instalados en el cambio radical? ¿Quedan todavía energías para iniciar procesos dramáticos y radicales? ¿Cuántos cambios profundos, renovadores y transformadores puede vivir una persona, o una generación, a lo largo de la vida? ¿Puede una congregación religiosa transformarse radical y dramáticamente un par de veces en el transcurso de unos treinta o cuarenta años? ¿Permite la pirámide de edades de la mayoría de las congregaciones religiosas (...) el sueño de una conversión radical?"

Por otro lado, ¿cómo hay que juzgar, entonces, todo lo que supuso el Concilio? ¿No ha significado realmente un cambio drástico, profundo, radical; una vuelta renovadora a las fuentes, a las intuiciones primigenias de los fundadores, una verdadera conversión? Todas estas, y otras similares, son cuestiones que nos asaltan cuando salen estos temas, si es que aún nos queda humor para tomar el asunto en serio" (Uríbari, 2001: 36)

Aunque se reconoce la complejidad de los procesos a los que se quiere dar continuidad, dado que en ello los institutos religiosos se juegan su salud organizacional, y que, por tanto, existen sobradas razones para justificar la conformación de equipos multidisciplinarios que coordinen los cambios, la realidad es que este tipo de responsabilidades se le ha asignando a religiosos/as legos en materias tales como el Desarrollo Organizacional.

Aunque posean, en el mejor de los casos, sentido común y buena voluntad, no disponen de la pericia así como del conocimiento técnico necesario para trabajar problemas tales como la resistencia al cambio de paradigma, resolución de conflictos, reestructuraciones, y demás situaciones que, comúnmente, van asociadas a los procesos de cambio organizacional.

Existe resistencia a solicitarle asesoría a profesionales del D.O o disciplinas afines, por los prejuicios de grupos de religiosos/as ante los técnicos que puedan provenir del sector empresarial, por considerar que es inviable el que se pueda encontrar algún tipo de similitud entre los institutos y otras organizaciones con o sin fines de lucro, para lo cual se basan en un grueso arsenal de argumentos teológicos, eclesiológicos, espirituales, etc.

En descargo de los religiosos/as, también es importante resaltar que, este prejuicio pudiera confirmarse, si los profesionales de D.O, al invitárseles a participar en la intervención de un instituto, no asumen qué tipo de organización tienen por delante.

Abordar a los institutos religiosos como al común de las organizaciones con o sin fines de lucro, sin el conocimiento de su cultura organizacional, sus valores, modos de proceder, su historia, sus crisis y demás elementos constitutivos, pudiera ser un grave error que no solamente afectaría la salud organizacional del instituto, sino que estaría tocando la vida de hombres y mujeres que han optado por consagrar su existencia a Dios, a través de la inserción en una familia religiosa.

2.1.7.2.- Causas exógenas.

Una vez que se han expuesto las causas endógenas, toca el turno a las causas exógenas de la crisis, las cuales se entenderán como todo el conjunto de tendencias del ambiente cultural, de una época, que tienen un impacto determinante, y cuyos efectos inhiben, limitan o dificultan el desarrollo de la vida religiosa.

Para iniciar este aspecto, se retomará la idea de R. Hostie S.J, expuesta en la sección 2.1.4.- *Evolución histórica de la vida religiosa*, en la que se alude al hecho

que este tipo de existencia consagrada, si bien está sólidamente enraizada con la eclesiología del cristianismo, gana mayor sentido si se le aprecia, además, desde la perspectiva del *fenómeno cultural*, en el entendido que, los diversos tipos de Vida religiosa, han surgido en momentos de cambio epocal (con todas las consecuencias culturales que ello conlleva) a objeto de mantener, desde el seno de la Iglesia, un diálogo carismático con el mundo.

Uríbarri (2001) ofrece una visión esquemática de lo que ha sido este proceso:

"Los estudiosos no se han fijado solamente en las congregaciones, sino en los modelos de vida consagrada. Es bien sabido que a lo largo de la historia unos modelos se han ido sucediendo a otros. Cada forma nueva responde a un cambio social y cultural de gran envergadura. Supone una adaptación creativa e innovadora. Además, va acompañado de un florecer numérico espectacular. Así pasamos del antecedente de las vírgenes (s.II), a los padres y madres del desierto de donde surgirá el monacato (s. IV). La marcha al desierto se conforma como una nueva forma de martirio tras la institucionalización del cristianismo, convertido en religión oficial.

El monacato supone una respuesta a la nueva situación social: caída del imperio romano e irrupción del feudalismo. Cuando se da un cambio mayor en el seno de la sociedad y la cultura, con la aparición de las ciudades y el mercantilismo, la vida religiosa responde a la nueva situación con un nuevo modelo: las órdenes mendicantes (s.XII), que modifican notablemente el ideal monástico. El siglo XVI supone otro gran vuelco cultural: el paso de la Edad Media al Renacimiento con el humanismo, la imprenta, los descubrimientos. La vida religiosa responde a las nuevas necesidades y a la sensibilidad cultural emergente con las órdenes apostólicas.

El siguiente gran cambio en el seno de la sociedad y la cultura occidental, la Revolución Francesa, también va seguido del nacimiento de una nueva modalidad de vida religiosa: las congregaciones dedicadas a la enseñanza y la caridad, pero con una salvedad muy grave. Estas congregaciones, enormemente florecientes en número a lo largo del siglo XIX, se inscriben dentro de la misma

corriente con que el conjunto de la Iglesia hace frente a la Ilustración. Es decir, no se asume el reto de responder a la modernidad ilustrada con formas religiosas y espirituales que surjan de la aceptación de lo mejor que había en ella, adaptadas a la nueva sensibilidad cultural.

La nueva época cultural se encara desde un rechazo global y un enfrentamiento frontal. El anticlericalismo de los ilustrados no puso, ciertamente, las cosas fáciles a las gentes de Iglesia. Así, desde la Revolución Francesa el divorcio entre la cultura occidental y la Iglesia católica ha ido creciendo hasta el punto de inflexión que se dio con el Concilio Vaticano II." (Uríbarri; 2001: 38).

Los fundadores de las principales modalidades de institutos religiosos, y aquellos de sus seguidores que vivieron fiel y creativamente el carisma adoptado, contactaron con las tendencias culturales de cada época y rescatando lo mejor de ellas, mantuvieron, con el mundo, un diálogo fundamentado en una profunda experiencia de Dios, novedoso, atractivo, irreverente, libre, inconforme, así como hondamente misericordioso, adecuando modos y medios, a los retos apostólicos que emanaban de las circunstancias en las que transcurrió su existencia.

"Las principales modalidades de congregaciones religiosas (monásticas, mendicantes y apostólicas) han surgido históricamente como respuesta a períodos de significativo caos/corrupción dentro y fuera de la Iglesia. Personas como Benito, Domingo, Francisco de Asís, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Ignacio de Loyola y Mary Ward, que ardían de amor por el Señor y de celo por la Iglesia y que poseían una inmensa imaginación creativa, propiciaron enormes saltos en la teoría y en la práctica de la vida religiosa. Se propusieron conscientemente recordar a la Iglesia su tarea primaria de predicar y vivir el mensaje de Cristo en el mundo." (Arbuckle, 1998: 195)

Esta relación Vida religiosa - cambio epocal es importante tenerla en cuenta, como marco de referencia, debido a que, de acuerdo a lo planteado por

filósofos, entre los que se encuentran G. Vattimo, J. Lyotard, J. Baudrillard, J. Habermas y G. Lipovetsky; e intelectuales tales como A. Toffler y F. Fukuyama, el mundo occidental, aproximadamente desde la década del sesenta, siglo XX, se encuentra en un proceso de transición entre la Época Moderna y lo que se ha denominado, no sin polémica, Época Post-Moderna.

En la conferencia, "*El sentido actual de la vida religiosa*", Radcliffe (1999)⁴⁶, se plantea las siguientes interrogantes, a partir de las características que presenta el mundo contemporáneo:

"¿Adónde va la Humanidad? ¿Tiene nuestra historia sentido, una dirección? ¿O, por el contrario, no hacemos más que dar vueltas sobre nosotros mismos, errando por el desierto, sin acercarnos ni siquiera un poquito a la tierra prometida? Ni siquiera la Iglesia, que parecía orientarse hacia una renovación y una nueva vida con el Concilio Vaticano II, parece hoy saber adónde va." (Radcliffe, 1999; 234)

Si se desea dar algún tipo de respuesta a los planteamientos de Radcliffe, es necesario tener una visión panorámica del proceso que condujo a la humanidad occidental, a la situación en la que vive actualmente.

En este sentido, no es nada nuevo afirmar que la cultura occidental es una amalgama de culturas que se han ido fundiendo a lo largo de milenios, que tiene una poderosa base helenística y un fuerte influjo semita. Gracias a esto, la civilización occidental, como parte de su herencia cultural, ha aceptado,

⁴⁶ El presbítero Timothy Radcliffe O.P, fue Maestro General de la orden dominicana, y autor de diversos artículos sobre la vida religiosa.

casi de manera dogmática, el que los humanos tienden hacia un bien mayor, tal como lo expresa Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*:

"... y puesto que todo conocimiento y toda resolución de nuestro espíritu tienen necesariamente en cuenta un bien de cierta especie, expliquemos cuál es el bien que en nuestra opinión es objeto de la Política y, por consiguiente, el bien supremo que podemos proseguir en todos los actos de nuestra vida. La palabra que le designa es aceptada por todo el mundo; el vulgo, como las personas ilustradas, llaman a este bien supremo, Felicidad, y, según esta opinión común, vivir bien, obrar bien es sinónimo de ser dichoso." (Aristóteles, 1981: 60)

Sin embargo, y tal como él lo reconoce en el mismo texto, no hay un consenso para establecer en qué radica esta "*causa final*", tan codiciada por los seres humanos.

"Pero en lo que se dividen las opiniones es sobre la naturaleza y la esencia de la felicidad, y en este punto el vulgo está muy lejos de estar de acuerdo con los sabios. Unos colocan en las cosas visibles y que resaltan a los ojos, como el placer, la riqueza, los honores; mientras que otros los colocan en otra parte. Añadid a esto que la opinión de un mismo individuo varía muchas veces sobre este punto; enfermo, cree que la felicidad es la salud; pobre, que es la riqueza; o bien cuando uno tiene conciencia de su ignorancia, se limita a admirar a los que hablan de la felicidad en términos pomposos y trazan de ella una imagen superior a la que aquél se había formado." (Aristóteles, 1981: 61)

Como se puede apreciar, el tema sobre la felicidad no es uno más dentro de un abanico de temas genéricos, sino que forma parte de las interrogantes fundamentales de la existencia humana y, en ese sentido, ha sido recurrente a lo largo de la historia de la cultura occidental. No han sido pocos los abocados a la titánica tarea de resolver esta pregunta, y de ahí la variedad de respuestas que se le han dado.

Estas diversas formas de dar cuenta acerca de cómo el ser humano alcanza la felicidad ha sido inspiradora de los valores y mitos que han soportado y orientado a cada época de la cultura occidental. Así, en el caso de la Época Moderna, con todo el conjunto de tendencias culturales que la conformaron, -y a las que institucionalmente se le opuso la Iglesia católica a partir del Concilio de Trento- fue alimentada por la "*idea de Progreso*".

La Modernidad hundió sus raíces en el Renacimiento y cobró identidad a partir del siglo XVII, momento en que las ciencias experimentales comenzaron a tener un lugar preponderante en el pensamiento científico.

El filósofo, científico y matemático francés René Descartes (1596-1650) enunció, en sus "*Meditaciones Metafísicas*", de manera muy sutil, las aspiraciones a las que deben apuntar los individuos para alcanzar la felicidad.

Según este filósofo, los seres humanos buscan tener, y por eso están dispuestos a pasar afanes en su vida, una existencia grata e inocente, con honestas diversiones, poco trabajo y buena salud. De este razonamiento se podría deducir que una sociedad tendría mayores indicios de progreso, a medida que logre que la mayor parte de sus individuos disfrutaran de los bienes civilizatorios que puedan hacer realidad las aspiraciones mencionadas.

El individuo moderno, gracias a la idea de "*Progreso*", descubrió un sentido para el futuro e hipotecó su derecho a vivir a plenitud el aquí y el ahora, seducido por las promesas de felicidad que entrañaba este nuevo Prometeo que, de la mano del racionalismo y del empirismo, forjaba una "*razón instrumental*", más pragmática, menos especulativa y más apegada al conocimiento obtenido por la vía experimental.

En el siglo XVIII, el filósofo francés, dirigente político y matemático, Jean Antoine Condorcet (1743-1794) proclamaba la indetenible marcha de los hombres hacia un estado superior que sería fuente de la tan codiciada felicidad.

"Éste es el objeto de la obra que he emprendido, y cuyo resultado será el de demostrar, mediante hechos y el razonamiento, que la naturaleza no ha puesto límite alguno al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es realmente infinita: que los progresos de esta perfectibilidad, de ahora en adelante independientes de la voluntad de quienes desearían detenerlos, no tienen más límites que la duración del globo al que la naturaleza no ha arrojado. Indudablemente, esos progresos podrán seguir una marcha más o menos rápida, pero tienen que ser continuada y jamás retrógrada." (Condorcet, 1980: 82)

Con su característico cinismo, Voltaire (1694-1778), uno de los representantes más importantes de la Ilustración francesa, en clave de metamensaje, enaltece su tiempo, mediante la ridiculización satírica y corrosiva de los tiempos pasados:

"Mi muy querido Adán, mi glotón, mi buen padre, cuéntame en qué pasabas el tiempo en el Edén, ¿trabajabas tal vez para tus necios hijos?; ¿acaso acariciabas a doña Eva, mi madre?

Reconoced, pardiez, que tenáis los dos uñas bastantes largas, algo negras y sucias, los cabellos hirsutos y mal distribuidos, la tez más bien oscura, la piel gris y curtida. En donde no hay limpieza el amor más feliz deja de ser amor: es vil necesidad.

De su bella aventura bien pronto fatigados, debajo de una encina comen con elegancia una cena compuesta de agua, mijo y bellotas; se echan luego a dormir sobre la tierra dura: éste era el puro estado de naturaleza." (Voltaire, 1978: 170)

El individuo moderno desarrolló una voluntad emancipatoria contra todas las estructuras que supusieran un lastre para la consecución de la utopía de la edad dorada. De esta manera, los occidentales fueron testigos de la emancipación del sujeto, gracias a la Ilustración; la emancipación del ciudadano, con la Revolución francesa y las tendencias liberales-republicanas que se propagaron por Europa y América; la promesa de la emancipación de la clase obrera que se realizaba a través del enfoque marxista; y la emancipación de la mujer, con los movimientos feministas de siglo XIX.

Paul Hazard (1878-1944) comenta en su libro, *"Sobre la crisis de la conciencia europea"*, los contrastes que se daban entre las tendencias culturales de los siglos, a medida que se entronizaban y se fortalecían los valores y creencias fundamentales de la Modernidad:

"¿Qué contraste, qué brusco cambio; La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar los dogmas que regulan la vida firmemente: eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas: eso es lo que detestan

los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos; los primeros creen en el derecho divino, y los otros en el derecho natural; los primeros viven a gusto en una sociedad que se divide en clases desiguales; los segundos no sueñan más que con la igualdad (...) La mayoría de los franceses pensaban como Bossuet; de repente, los franceses piensan como Voltaire: es una revolución (...) Una civilización fundada sobre la idea del deber -los deberes para con Dios, los deberes para con el príncipe-, los "nuevos filósofos" intentaron sustituirla por una civilización fundada sobre la idea del derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y del ciudadano (...) ha llegado el tiempo de la heterodoxia; de los indisciplinados, de los rebeldes". (Hazard, 1975: 89)

En el siglo XIX, el filósofo positivista francés, Auguste Comte (1798-1857), en su *"Curso de la filosofía positiva"*, para dar cuenta del avance de la humanidad, y caracterizar su presente como el más adecuado para los seres humanos y del que no deberían apartarse, por las bondades que les suponía, propone la *Ley de los tres Estados*:

El *estado teológico, o ficticio*, explica los fenómenos naturales por la acción voluntaria de seres sobrenaturales.

El *estado metafísico*, reemplaza a los dioses por entidades abstractas. La explicación metafísica tiene para Comte una importancia histórica como crítica y negación de la explicación teológica precedente.

"El *estado positivo*. La explicación que se da de las cosas se caracteriza por quedarse en las cosas mismas, ateniéndose exclusivamente a la observación de los hechos. Ahora el hombre no se preocupa del porqué ocurren los fenómenos; se limita a saber cómo ocurren. No se siente tentado a explicar la naturaleza última de las cosas; su preocupación consiste en constatar hechos y descubrir en ellos esas regularidades que llamamos leyes. El método de investigación usado en este caso está guiado por el razonamiento." (Albornoz, 1985: 225)

La humanidad occidental entró arrogante y con aires triunfalistas al siglo XX, confiada en haber superado edades primitivas y estar muy cerca de los tiempos de la ansiada felicidad, de la cual no podría alejarse nunca más, pues el futuro sólo podía pronosticar mayores niveles de desarrollo tecnológico.

Pero no habían superado el tercer lustro del siglo XX, cuando estalló la Primera Guerra Mundial. Devastación, dolor y muerte cubrieron el viejo continente, asestando un duro golpe al orgullo civilizatorio. Tras la paz, vinieron la recesión económica, la inestabilidad política y el ascenso al poder de los nacionalismos de derecha que, en muy poco tiempo, colmaron el escenario político.

Tras un breve lapso de aparente tranquilidad, la humanidad se vio envuelta, nuevamente, entre 1939 y 1945, en una conflagración de escala mundial mucho más cruenta que la primera. El "*Progreso*", tan apreciado por la humanidad, luego de mostrar su terrible ambigüedad, selló el final del conflicto con el hongo atómico sobre Hiroshima y Nagasaki en agosto de 1945.

A partir de ese momento, la promesa del futuro, como edad de oro, se quebró y la esperanza dio paso a la incertidumbre, cuando la humanidad

cayó en la cuenta que había desarrollado el poder para ser artífice de su propia aniquilación.

La década del cincuenta, siglo XX, sirvió de antesala al colapso de la Modernidad, que ya algunos intelectuales, como el filósofo alemán E. Husserl (1859-1938), iniciador de la corriente filosófica denominada fenomenología, habían anunciado desde las primeras décadas del siglo pasado, tal como se puede apreciar, por ejemplo, en la conferencia del mencionado filósofo, "*La filosofía en la crisis de la Humanidad Europea*", pronunciada en la ciudad de Viena, en mayo de 1935.

En la década del sesenta, siglo XX, se dan una serie de manifestaciones que indicaban la profunda crisis de la Modernidad: el Mayo francés del 68, la "Primavera de Praga", el movimiento Hippie, las protestas de Martin Luther King, el fortalecimiento y divulgación de la filosofía existencial, los Beatles, y las revueltas pacifistas en las universidades norteamericanas. Todos estos acontecimientos, repercutieron a escala mundial, gracias al desarrollo de los medios de comunicación, especialmente la televisión, contribuyendo a modelar unos nuevos valores en la cultura occidental.

Aunque ya se han esbozado, de manera sintética se pudiera puntualizar los elementos más importantes que caracterizaron a la Modernidad, y que ciertamente, no han desaparecido del todo:

"-La cultura moderna se caracteriza por la centralidad del hombre; los valores de la personalización, de la dimensión social y de la convivencia; la absolutización de la razón, cuyas conquistas científicas, tecnológicas e informáticas han satisfecho muchas de las necesidades del hombre, a la vez que han buscado una autonomía frente a la naturaleza, a la que domina; frente a la historia, cuya construcción él asume; y aun frente Dios, del cual se desinteresa o lo relega a la conciencia personal, privilegiando al orden temporal exclusivamente." (CELAM, 1993: 135)

Si bien se reconoce que estos valores han permaneciendo latentes en occidente, no es menos cierto que la denominada Post-Modernidad tiene un rostro propio. Las últimas cuatro décadas del siglo XX encuentran a la humanidad con un altísimo grado de tecnificación, como nunca antes en su historia, pero sin resolver las profundas desigualdades, así como las consecuencias que de éstas se derivan. A pesar del indetenible desarrollo tecnológico, la cultura occidental se enfrenta a una severa crisis de sentido.

"Toda cultura necesita historias que encarnen una comprensión de lo que significa ser hombre, del modelo de vida. Necesitamos historias que nos digan quiénes somos y a dónde vamos. Cuando una sociedad vive una crisis de sentido, uno de los síntomas es que las historias que narra han cesado de dar sentido a nuestra experiencia, han dejado de ser adecuadas. Cuando una sociedad vive un momento de profundo cambio, necesita un nuevo tipo de historias capaces de dar sentido a la vida.

Quisiera demostrar que la crisis fundamental de sentido en nuestra sociedad se debe a que, desde hace muchos siglos, la historia que subyace en la cultura (occidental) ya no tiene significación. Se trata de una historia de progreso, de supervivencia del más apto, de triunfo del más fuerte héroe de esta historia: es el yo moderno. El está sólo y es libre. Es la historia implícita en nuestras novelas, en nuestras películas, en nuestra filosofía, economía y política; pero ha cesado de dar sentido a nuestra experiencia (...)

Somos pues una sociedad sedienta de una nueva historia que dé sentido a nuestra identidad. Creo que el sentido de la vida religiosa

consiste en contestar a esta pregunta: «¿Qué sentido tiene hoy la vida humana?»" (Radcliffe, 1999: 232)

Indudablemente, este contexto de cambio epocal impacta en la Vida religiosa y es importante entender que, cuando el Vaticano II abrió a la Iglesia a un diálogo con el mundo, éste se encontraba en los estertores de una época, cuyos "grandes relatos legitimadores", utilizando el término que propone J. Lyotard, se encontraban seriamente fracturados y en proceso de transición.

"Las crisis de la Iglesia, y, desde luego, de la vida consagrada, están ligadas a los procesos secularizadores, a aquellas situaciones en que la postmodernidad ha comportado una cierta *postcristiandad*. Uno de los elementos de la postmodernidad es lo que Lyotard ha dado en llamar la devaluación de los «grandes relatos legitimadores». Es sintomático lo que el propio Lyotard nos indica:

«Los metarrelatos (...) son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (...), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso (...), e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (...), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía relato crístico del amor mártir... Estos relatos no son mitos en el sentido de fábulas (...).

Es cierto que, igual que los mitos, su finalidad es legitimar las instituciones y las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. Pero, a diferencia de los mitos, estos relatos no buscan la referida legitimidad en un acto originario fundacional, sino en el futuro que se ha de producir, es decir, en una Idea que se ha de realizar.» (Lyotard, 1996: 29-30)

Obsérvese que lo que la crisis de los «grandes relatos», o, como dice Lyotard los llama «metarelatos», no se refiere a los fundamentos de las cosas, a lo que una filosofía clásica llamaría sus «causas eficientes», sino a sus finalidades, a lo que en la escolástica se denominara «causa final»." (Tello, 1998: 393)

Es en esa crisis generalizada de sentido que vive la humanidad donde se debe enmarcar la actual situación de la Vida religiosa. La Iglesia invirtió,

aproximadamente, cuatro siglos para disponerse a una apertura al mundo, a aprender, con ánimo y liberalidad, a ser moderna y evangelizar los valores insignia de la época de la razón, pero lo que se encontró fue la cultura postmoderna, con su fuerte carga de desencanto y hedonismo inmediateista, tal como los esboza Guerrero (2000) :

"La postmodernidad es un *estilo de vida* de desencanto frente a las utopías que alimentaron la modernidad (el progreso, el mito de la construcción de la historia, la utopía de un socialismo histórico...) llamados los grandes «*relatos*», o sea, la necesidad de cosmovisiones coherentes capaces de explicar la totalidad y dar respuestas últimas. Y como consecuencia de esa falta de fundamento último, es postmoderna la pérdida de sentido, la relativización de los valores y el desamparo total que se manifiesta en la crisis de las instituciones y en la ausencia de modelos significativos e inspiradores para la vida personal y social. Se vive una ética provisional (no de normas definitivas sino de consensos parciales). Se pierde casi inevitablemente la in-trascendencia de lo *particular*.

La postmodernidad valora lo subjetivo, lo experiencial. Vive una religiosidad sacral, difusa, nebulosa. Otro rasgo característico es el individualismo frente a lo institucional. La postmodernidad se fía sin mucha energía a lo que naturalmente nos queda, a los pequeños «*relatos*», a lo pragmático, a lo narrativo, coloquial, lo coyuntural, al presente, a lo estético («*no sólo de pan vive el hombre, sino de flores*»), a la armonía, a lo híbrido, a la razón simbólica. La postmodernidad recupera el sentido del cuerpo, de la sexualidad, de la felicidad y del placer, de la ecología, de lo holístico, de lo relacional, de lo femenino. La Postmodernidad sólo admite compromisos temporales, «*light*»." (Guerrero, 2000: 74)

El individuo post-moderno vive el *aquí* y el *ahora*, disfruta el estar bien, pues, aunque reconoce que en el mundo hay graves problemas, no se siente con la fuerza para enfrentarlos y se encierra en un universo personal. El "*yo estoy bien, entonces todo está bien*", pudiera ser considerada como la frase que le

identifica. El valor asignado al juicio estético es cada vez mayor, surgiendo un nuevo tipo de sensibilidad que pugna con la razón instrumental.

Si bien es cierto que en cada cambio epocal ha surgido un modelo de Vida religiosa que ha respondido a las exigencias del momento, los religiosos/as no pueden caer en la tentación de resignarse a vivir el presente de manera pasiva, y en actitud de espera mesiánica aguardar la aparición de un nuevo modelo que resuelva la crisis.

Chittister (1998), sin negar la importancia del futuro, reivindica el momento presente, formulándose una serie de cuestionamientos, cuyas respuestas se encuentran en un sano desarrollo de la *Fidelidad creativa*.

"No cabe duda de que la agotadora controversia de nuestros días sobre la vida religiosa no debe encontrarse sólo en qué forma adquirirá en los años venideros. Francamente, ¿a quién le importa? Que debamos vivir y pensar de tal manera que hagamos posible el futuro es una cosa; pero que debamos renunciar conscientemente a la estimulante naturaleza del presente para vivir en el lejano mañana es otra muy distinta. Prepararse para el futuro es una cosa; pero perder, olvidar o renunciar a la fuerza y a los objetivos del presente es otra muy distinta. Lo que los religiosos necesitan saber en este momento de la historia es si la vida religiosa tiene algún valor, si es buena, si merece la pena vivirla, si es santificadora y si es hermosa en el momento presente.

La pregunta sobre el valor actual de la vida religiosa es mucho más difícil que la pregunta acerca de si la vida religiosa pasada fue buena o si la vida religiosa futura es posible. La cuestión es si el presente tiene o no algún propósito. Y, si lo tiene, ¿cuál es? ¿Es posible revivificar la vida religiosa? ¿Debe hacerse? ¿Queda algún fuego en estas cenizas?" (Chittister, 1998: 58)

2.1.8.- De la Renovación adaptada a la Fidelidad creativa.

A medida que se ha profundizado la reflexión y discusión sobre los cambios en la Vida religiosa, se ha incrementado el uso de vocablos, para tratar de explicar cuál es la naturaleza de las transformaciones que están ocurriendo en los institutos.

Con el fin de ilustrar esta situación, Uribarri (2001) menciona algunos títulos, de los más significativos libros de reciente publicación, relacionados con la situación actual de la Vida religiosa. En este sentido, se puede apreciar el uso de palabras como: renovación, recreación, reactualización, refundación, reimaginación, revitalización, refundamentación, etc.

"Bastará con mencionar una serie de títulos para hacerse eco de esta situación. Sandra M. Schneiders, I.H.M, titula su libro: *New Wineskins. Re-imaginig Religious Life Today*. Así, pues, habríamos de re-imaginar lo que es la vida religiosa. Gerald A. Arbuckle, S.M, titula: *Out of Chaos. Refounding Religious Congregations*. Según Arbuckle, a quien han seguido bastantes,(...) habríamos de re-fundar las congregaciones religiosas. Para Mary Jo Leddy, se trata más bien de retejer la vida religiosa: *Reweaving Religious Life. Beyond the Liberal Model*. También se ha apostado por la necesidad de repensar la vida religiosa: W. Reiser, S.J, *Religious Life Today. Re-Thinking a Promise*; o de recrearla: P. Wittweg, S.C, *Pathways to recreating religious communities*; o de rehacerla: D. O'Murchu, M.S.C, *Rehacer la vida religiosa*; o, todavía más, de renovarla, refundarla y reformarla: A. Dilanni, S.M, *Religious Life as Adventure. Renewal, Refounding or Reform*. En todo caso, por doquier se acusa que nos encontramos en un momento de profunda transformación de la vida consagrada." (Uribarri, 2001:93)

Los términos que han tenido mayor consistencia –desde el final del Concilio Vaticano II hasta el presente son: *renovación adaptada, refundación y fidelidad*

creativa. Cada uno de ellos es el resultado de haber madurado la consideración sobre la tensión que se produce entre la fidelidad al patrimonio espiritual-cultural de los institutos y la adecuada respuesta que ellos deben darle a las exigencias del mundo contemporáneo.

En la constitución dogmática *Lumen gentium* se planteó un nuevo paradigma. Sin embargo, fue en el decreto *Perfectae caritatis*, dedicado por completo a la Vida religiosa, donde se delinearon los criterios que orientarían los cambios. En este documento se utilizó, por primera vez, el término "*renovación adaptada*".

Luego de un largo proceso de redacción, que incluyó la elaboración de cuatro esquemas previos, el texto definitivo fue aprobado el 28 de octubre de 1965, tras una deliberación que arrojó el resultado de 2.321 votos favorables contra 4 adversos.

Del conjunto de los decretos conciliares, *Perfectae caritatis* es uno de los más breves. Posee una estructura concisa, compuesta por párrafos compactos, la cual es sintetizada por Galot (1968) de la siguiente manera:

"El prólogo afirma el vínculo existente entre el Decreto y la Constitución dogmática de la Iglesia, describe el origen y desarrollo histórico de la vida religiosa, deduce brevemente los elementos esenciales de la misma e indica el objetivo del Decreto.

Luego viene, en tres proposiciones, el enunciado de los principios que deben regir la obra de renovación y adaptación: las normas doctrinales fundamentales (2), los criterios prácticos (3), los miembros responsables (4).

A continuación se aclara más la naturaleza de la vida consagrada, con las exigencias generales que de ello resultan (5), y la primacía que se debe conceder a la vida espiritual (6).

El Decreto considera entonces diversas formas de vida consagrada, para determinar en qué sentido se debe llevar a cabo el esfuerzo de renovación y adaptación en cada una de ellas: los institutos puramente contemplativos (7), los institutos apostólicos (8), la institución monástica (9), la vida religiosa de los legos (10), los institutos seculares (11).

Volviendo de nuevo a los elementos propios de la vida consagrada, precisa el ideal de la castidad (12), de la pobreza (13), de la obediencia (14), de la vida común (15), así como la manera de aplicarlos en las circunstancias actuales.

Finalmente, aborda una serie de cuestiones particulares: la clausura de las monjas (16), el hábito religioso (17), la formación de los miembros (18), la fundación de nuevos institutos (19), el mantenimiento, adaptación o abandono de las obras propias de cada instituto (20), los casos de languidez (21), la unión entre los institutos (22), las conferencias de superiores mayores y su colaboración en las conferencias episcopales (23), el esfuerzo dedicado a favorecer las vocaciones (24).

La conclusión afirma la estima en que tiene el Concilio la vida consagrada, y dirige una exhortación a todos, invocando la intercesión de la Virgen María «cuya vida es una regla de conducta para todos», según la expresión de San Ambrosio (25)." (Galot, 1968:23)

Perfectae Caritatis no pretendió ser una exposición exhaustiva sobre la Vida religiosa. Al contrario, se caracteriza por contenidos cortos, cuya doctrina se encierra en breves pero densas afirmaciones o alusiones. Como se puede apreciar en el Anexo N° 1, el Decreto abordó diversos aspectos nucleares de la Vida religiosa que, tal como lo indica su título, debían someterse a una adecuada "*renovación adaptada*".

A pesar de ser un documento oficial que tiene una función orientadora, el estilo de su redacción no es normativo, ni funge como una especie de código de universal aplicación:

"Las proposiciones no aparecen redactadas a la manera de reglas disciplinarias ni de artículos del Derecho Canónico; afortunadamente ese juridicismo se ha evitado. Se trata de principios esenciales de la vida consagrada, concebidos y enunciados en la perspectiva de una renovación interior y de una adaptación al mundo actual." (Galot, 1968: 17)

Es importante resaltar que, aunque en la versión castellana del Decreto se utilizaron los términos "*renovación*" y "*adaptación*" de manera separada, ese no fue el propósito de la redacción original. La versión latina utilizó la expresión "*accommodata renovatio*" (renovación adaptada) como una unidad, e indica que el objetivo principal es la renovación y que la adaptación debe comprenderse como un aspecto del mismo proceso.

"Estas dos palabras tienen que ir juntas. Porque juntas fueron pronunciadas en el Concilio y juntas fueron escritas. Tan juntas que, en el original latino, no son dos sustantivos, sino un sustantivo y un adjetivo que lo determina: *accommodata renovatio*. No es lícito -ni posible- separarlas. Son los dos tiempos de un mismo movimiento. Las dos vertientes de un mismo proceso. Un adverbio -«*simul*», que significa, «*a la vez*», «*al mismo tiempo*»- subraya todavía más en el texto conciliar esta unidad. Se completan entre sí. Y se condicionan mutuamente." (Alonso, 1988: 114)

En este contexto, cuando el documento utilizó el término "*renovación*", hace referencia al retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la primigenia inspiración del instituto. Esto permitiría restablecer los valores originales y esenciales de las familias religiosas.

"Supone y es una mirada hacia adentro. Un examen de conciencia. Una tarea de purificación. Para ver si se conserva intacto el espíritu genuino de los fundadores o si hay adherencias extrañas que es preciso eliminar." (Alonso, 1988: 115)

Por otra parte, el término "*adaptación*" tiene que ver con la necesidad de construir vías de encuentro con el mundo contemporáneo. Plantearse un estilo de vida, personal e institucional, acorde a las cambiantes condiciones de los tiempos. De esta manera, responder de forma adecuada a las exigencias apostólicas de la pluralidad de lugares y situaciones en las que se encuentran los religiosos/as.

"La adaptación supone y es una mirada hacia fuera. Una mirada a los tiempos actuales, a las necesidades y esperanzas del hombre de hoy. Dice relación, pues, a lo *mudable*.

La renovación nos hace entroncar con el «*pasado*», en todo aquello que sigue siendo válido. Por eso, no es ruptura, ni partir de cero. La adaptación, en cambio, nos abre al «*presente*», a lo «*nuevo*», o más exactamente a la «*manera nueva*» de presentar y de vivir lo permanentemente válido.

Podríamos, tal vez, decir que si la renovación es fidelidad a Dios, la adaptación, es fidelidad a los hombres; y ambas son igualmente necesarias y se exigen mutuamente." (Alonso, 1988: 115)

Para que cada instituto procediera a realizar su "*renovación adaptada*", los Padres conciliares establecieron cinco principios generales que sirvieron como ejes orientadores en los procesos particulares. En ellos está de fondo una llamada a permanecer fieles a Jesucristo y su doctrina; a la tradición de la Iglesia; al patrimonio espiritual y cultural de las familias religiosas; y a la Humanidad. En el decreto *Perfectae Caritatis* se establece:

- "a) Como quiera que la norma última de la vida religiosa es el seguimiento de Cristo tal como se propone en el Evangelio, ése ha de tenerse por todos los institutos como regla suprema.
- b) Cede en bien mismo de la Iglesia que los institutos tengan su carácter y función particular. Por lo tanto, reconózcanse y manténganse fielmente el espíritu y propósitos de los fundadores, así como de las sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio de cada instituto.
- c) Todos los institutos han de participar en la vida de la Iglesia y, de acuerdo con su propio carácter, hacer suyos y favorecer según sus fuerzas las empresas y propósitos de la misma; por ejemplo, en materia bíblica, litúrgica, dogmática, pastoral, ecuménica, misional y social.
- d) Los institutos promoverán entre sus miembros el conveniente conocimiento de la situación de los hombres y de los tiempos y de las necesidades de la Iglesia, de suerte que, juzgando sabiamente a la luz de la fe las circunstancias del mundo presente e inflamados de celo apostólico, puedan ayudar más eficazmente a los hombres.
- e) Ordenándose ante todo la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan con Dios por la profesión de los consejos evangélicos, hay que considerar seriamente que las mejores acomodaciones a las necesidades de nuestro tiempo no surtirán efecto si no están animadas de una renovación espiritual, a la que hay siempre que conceder el primer lugar en la promoción de las obras externas." (Pablo IV, 1965: 408)

Con estos criterios generales como telón de fondo, el Concilio invitó a todos los institutos a realizar una revisión profunda de sus modos de vida, para poder hacer corresponder las maneras de vivir, orar y trabajar, con las exigencias apostólicas que emanaban de las culturas y de las circunstancias socio-económicas. También pidió a los institutos examinar con atención sus formas de gobierno y el derecho propio que los regía, a fin de realizar las modificaciones necesarias.

"Se revisarán, por tanto, convenientemente las constituciones, «directorios», libros de costumbres, preces y ceremonias y otros códigos por el estilo, y, suprimidas las ordenaciones que resulten anticuadas, adáptense a los documentos de este sagrado Concilio."
(Pablo VI, 1956: 409)

A partir de *Perfectae Caritatis*, la "renovación" y "adaptación" fueron los términos genéricos que se usaron para designar los procesos de revisión y modificación que se realizaron en los institutos, especialmente en la década posterior al Concilio. Al leer literatura especializada y documentos vaticanos de ese tiempo, en los que se abordan consideraciones sobre aspectos específicos de la Vida religiosa, se puede notar el uso de los términos mencionados.

En 1971, el Papa Pablo VI publicó la exhortación apostólica *Evangelica testificatio*, cuyo objetivo fue complementar lo expuesto en *Perfectae Caritatis*, ratificando y ahondando el desarrollo de los criterios para la "renovación adaptada" y alertar sobre las decisiones extralimitadas que estaban dándose en los institutos.

Este proceso de purificación permitió a las familias religiosas reencontrarse y redimensionar su patrimonio. Se recuperaron verdaderos tesoros espirituales que se habían perdido con el paso del tiempo. Muchas expresiones simbólicas rescataron su potencia significativa, disminuida por la rutina y al uso inadecuado.

"Para quienes entran ahora en la vida religiosa, quizá la tarea consista en reconstruirla para las décadas venideras a partir de la más endeble de las tradiciones; pero, para la generación que llegó a la vida religiosa antes o durante el Vaticano II, la tarea consistió en dismantelar un sistema que, con el paso de los siglos, se había vuelto cada vez más opresivo. De repente, después de años de rutinas conventuales y de prácticas inmutables, la vida religiosa se convirtió en una especie de experimento social, en un ejercicio de reajuste institucional y de inserción en la sociedad.

La renovación de la vida religiosa asumió toda la apariencia de una excavación arqueológica. Se fueron poniendo al descubierto, uno tras otro, los diferentes estratos de su teología, su historia, sus formas institucionales, sus impulsos organizativos y sus efectos psicológicos, a fin de exponer a los ojos de todos sus trabajos, sus motivos y sus repercusiones sociales, emocionales y personales. Todos los elementos y los postulados, así como todas las características y minucias de la regla, por muy antiguos y sacrosantos que fueran, se pusieron en tela de juicio de manera nueva y de forma exhaustiva. Se trató de una limpieza general de inmensas proporciones, quizá una de las más completas de la historia social." (Chittister, 1998:55)

En la década de los ochenta, siglo XX, con un poco más de perspectiva histórica, comenzó la revisión de los cambios en los institutos religiosos. En mayo de 1983, la SCRIS publicó la instrucción *"Elementos esenciales de la doctrina de la Iglesia sobre la vida religiosa, aplicados a los Institutos dedicados a las obras de apostolado"*.

Este documento, tal como lo indicaba su título, era una síntesis clara de la doctrina de la Iglesia acerca de la vida religiosa. El motivo de su elaboración quedó expresado claramente en su introducción:

"La renovación de la vida religiosa durante los últimos veinte años ha sido en múltiples aspectos una experiencia de fe. Se ha hecho esfuerzos para explorar a fondo en la oración qué significa vivir la vida consagrada según el Evangelio, el carisma fundacional de un instituto religioso y los signos de los tiempos. Los institutos religiosos de vida apostólica han intentado, además, afrontar los cambios

exigidos por la rápida evolución de la sociedad a la cual son enviados y por el desarrollo de los medios de comunicación que condicionan sus posibilidades de evangelización.

Al mismo tiempo, estos institutos se han encontrado con cambios imprevistos en su misma situación interna, elevación del promedio de edad de sus miembros, disminución de vocaciones, merma consiguiente de sus efectivos, diversidades en los estilos de vida y en las obras y, con frecuencia, incertidumbre acerca de su identidad. El resultado ha sido una experiencia comprensiblemente compleja, con muchos aspectos positivos y algunos otros notablemente dudosos.

Ahora, pasado el período de experimentación extraordinaria ordenado por Ecclesiae sanctae II, muchos institutos religiosos dedicados a obras de apostolado están revisando sus experiencias. Con la aprobación de sus Constituciones revisadas y la entrada en vigor del nuevo Código de Derecho Canónico, se adentran en una nueva fase de su historia. En este momento de reiniciación, escúchanse una vez más la llamada pastoral del Papa Juan Pablo II a «*hacer una evaluación objetiva y humilde de los años de experimentación, de modo que puedan identificarse los elementos positivos, así como las desviaciones*».

Superiores religiosos y Capítulos han solicitado de esta sagrada Congregación directrices para valorar el pasado y preparar el futuro. También algunos Obispos, debido a su especial responsabilidad en la promoción de la vida religiosa, han pedido orientaciones. Por todo ello, la Sda. Congregación para los Religiosos e Institutos seculares, siguiendo las indicaciones del Santo Padre, ha preparado esta síntesis de principios y normas fundamentales. Su intento es presentar una síntesis clara de la doctrina de la Iglesia acerca de la vida religiosa, en un momento especialmente significativo y oportuno." (SCRIS, 2000)

A través de esta introducción se puede apreciar cómo, en los años ochenta, se dio por concluida la fase de experimentación, iniciada tras la promulgación de la *Perfectae Caritatis*. Mediante esta instrucción, se reconoció que, gracias al proceso de "*renovación adaptada*", los institutos habían logrado aspectos considerados como sanos y positivos, pero también se habían producido desviaciones.

En este sentido, la congregación vaticana, mediante esta síntesis, dejaba claro los puntos básicos, el "*deber ser*" esencial del religioso/a. Esto a fin de continuar profundizando los cambios y corregir el inmovilismo de los reaccionarios o las heterodoxias de los liberales.

Como los procesos llevados a cabo en los institutos no lograban satisfacer las expectativas que generó el Concilio, los especialistas en Vida religiosa comenzaron a preguntarse si la "*renovación*" y "*adaptación*" era lo más apropiado para indicar el alcance y la profundidad del reto planteado.

"Resulta patético leer una y otra vez, Capítulo General tras Capítulo General, las mismas exhortaciones a la creatividad en la oración, al testimonio de la pobreza, a la disponibilidad para la obediencia, a la revisión de los apostolados. Y de hecho la situación no mejora. Ciertamente, no se trata de desinterés ni mucho menos de mala voluntad. Parece una especie de fatalidad que a todos preocupa, pero de la que nadie sabe cómo liberarse eficazmente." (Álvarez, 1994: 262)

En este sentido, a partir de los inicios de la década del noventa se comenzó a hablar de "*refundación*". Según G. Uríbarri (2001), el término fue acuñado por G. Arbuckle S.M. Este concepto, una vez puesto en circulación, generó mucha polémica en la bibliografía especializada.

"Al igual que el término «*reforma*», la expresión «*refundación*» puede suscitar innecesarios temores. Una analogía ayudará a explicar lo que quiero decir. Cuando mi coche tiene una rueda pinchada, o la reparo, sustituyéndola por la de repuesto o compro una nueva para devolver al vehículo su función primaria de llevarme de A a B. Si opto por cualquiera de estas opciones, lo que hago es «*renovar*» el coche. Pero si lo que pretendo es «*refundar el coche*», necesitaría inventar una forma de transporte radicalmente distinta, por ejemplo, un «*hovercraft*», que no tiene ruedas y, por tanto, tampoco pinchazos.

Esto último requiere un salto cualitativo en el terreno de la creatividad, tanto del pensamiento como de la acción (...)

En otras palabras, no basta con renovar las estrategias pastorales existentes, porque lo que se requiere son modos *radicalmente* diferentes y aún inimaginados de relacionar la Buena Nueva con los desafíos pastorales del mundo, como, por ejemplo, el secularismo, materialismo, la destrucción medioambiental y la opresión social y política. Es decir, necesitamos enormes cambios pastorales creativos en el pensamiento, las estructuras y la acción." (Arbuckle, 1998: 39)

Por su parte, el P. P. Kolvenbach S.J, actual Prepósito General de la *Compañía de Jesús*, en el discurso inaugural del encuentro de Provinciales jesuitas, Loyola 2000, comenta sobre el significado del término "*refundación*", en relación con los insuficientes resultados de la "*renovación*" y "*adaptación*".

"Esta palabra quiere significar que la vida consagrada no está llamada a repetir o rehacer lo que el fundador hizo, sino a realizar lo que haría hoy en fidelidad al Espíritu para responder a las exigencias apostólicas de nuestro tiempo. Sin duda hay aquí algo más que un término de moda; es la confesión de una desazón -algo no marcha- y de un desfase entre el deseo de seguir a Cristo y la realidad vivida del patrimonio espiritual del fundador. Se tiene la impresión de que el proceso de renovación y adaptación a la cultura moderna no es suficiente y que se precisa más radicalidad, tanto en una fidelidad de vuelta a las fuentes como en la atención a los desafíos del momento presente, a las exigencias apostólicas de vivir aquí y ahora la experiencia de Ignacio (de Loyola), nuestro fundador."
(Kolvenbach, 2000:2)

La "*refundación*" parte del axioma "*lo nuevo pide novedad*". Según el H. G. Arbuckle S.M, éste es un concepto más comprometedor para los institutos. No sólo tiene una connotación de acción paliativa, sino que apunta hacia una profunda reorganización holística.

"A males profundos hay que aplicarles remedios radicales. Ante esa constatada carencia de significatividad que afecta a la identidad misma de la vida religiosa, ya no basta con maquillar el rostro de los

Institutos y de los religiosos/as; ya no sirven las pequeñas estrategias que intervienen sectorial o fragmentariamente. Hoy es preciso intervenir con una verdadera refundación de los institutos religiosos." (Álvarez, 1994: 262)

En 1997, la "*Unión de Superiores Generales*", dedicó su 54° Convención semestral a la discusión del tema de la "*refundación*" en los institutos religiosos. De esta manera se puede apreciar el interés que suscitó este tema. En esta asamblea se realizaron precisiones conceptuales y se compartieron experiencias concretas de procesos llevados a cabo en comunidades religiosas.

La "*refundación*", considerada por Arnaiz (1998) como necesaria, conveniente, posible y difícil, tiene su proceso. En este sentido, algunas de las orientaciones importantes a tener en cuenta, son las siguientes:

- "- El proyecto de una refundación nace de abajo.
- No es necesario que todos y cada uno lo asuman; es conveniente que los más posibles lo quieran llevar a cabo.
- Se puede convertir en un decreto pero tiene que ser ya una realidad en la vida de algunos religiosos/as o comunidades en ese momento.
- No hay duda que la mayor fuerza y energía se debe poner en los que la quieren y la desean y no en los que la dificultan y trata de impedirla, como a veces ocurre. Sin embargo a todos hay que escuchar y con todos hay que dialogar.
- Es una propuesta generadora de vida y que se presentará a los que quieren más vida y buscan más; y desde luego no hay que seguir los consejos de los que hicieron una opción por la muerte dulce del instituto.
- En la propuesta tiene que haber valores que inspiren y estructuras que den consistencia.

-Todo ello viene del Espíritu; la sicología o la sociología ayudan a su formulación pero la inspiración viene del Señor; de Él viene la iniciativa.

-Todo el proceso se debe llevar a cabo en constante diálogo con el Fundador y con la historia del Instituto y con hombres y mujeres muy sensibles al dinamismo cultural actual." (Arnaíz, 1998: 29)

El término "*refundación*", pese a lo atractivo que pueda ser para algunos, resulta confuso para otros. A la propuesta entusiasta de asumir este proceso surgen interrogantes tales como: ¿Será posible fundar lo fundado? ¿No es mejor hablar de una "*refundamentación*"? ¿Será una etiqueta más sin contenido propio? ¿Será una teoría más, sin posibilidad de aplicaciones prácticas? ¿Será un lema más?

A estas manifestaciones de recelo, le sale al paso Guerrero (1991)⁴⁷. Este comenta sobre el desconocimiento que existe sobre el tema de la "*refundación*":

"« *Refundar*» es un término cargado de malentendidos y que corre el riesgo de volverse un slogan de moda sin profundidad. Y sería una lástima que así fuera. Es un término que necesita clarificación. Muchos rechazos se evitarían si se entendiera correctamente su alcance y su sentido. Desde luego no se trata simplemente de «*remozar*» ni de «*refrescar las instituciones de nuestros fundadores*». Ni se trata de meras reformas estructurales, aunque éstas sean también necesarias. No sólo reformas, sino «*reingeniería*»." (Guerrero, 1999:28)

⁴⁷ El presbítero José María Guerrero S.J., es teólogo de la Conferencia Latinoamericana de Religiosos (CLAR) y profesor de Teología en la Universidad católica de Chile.

Dada la polémica con el concepto y a fin de evitar estériles disquisiciones sobre su validez o no, desde el año 2000, algunos especialistas han optado por usar el término "*fidelidad creativa*". El cual, está tomado del título correspondiente al punto N° 37, de la exhortación apostólica "*Vita Consecrata*" de Juan Pablo II, publicada en marzo de 1996.

"Fidelidad Creativa"

Se invita pues a los Institutos 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. Esta invitación es sobre todo una llamada a perseverar en el camino de santidad a través de las dificultades materiales y espirituales que marcan la vida cotidiana. Pero es también llamada a buscar la competencia en el propio trabajo y a cultivar una fidelidad dinámica a la propia misión, adaptando sus formas, cuando es necesario, a las nuevas situaciones y a las diversas necesidades, en plena docilidad a la inspiración divina y al discernimiento eclesial. Debe permanecer viva, pues, la convicción de que la garantía de toda renovación que pretenda ser fiel a la inspiración originaria está en la búsqueda de la conformación cada vez más plena con el Señor." (Juan Pablo II, 1996: 72)

Por ser un termino reciente (aunque se está utilizando cada vez con mayor frecuencia) ciertamente no es mucho lo que se podría comentar sobre la "*fidelidad creativa*". Los especialistas no se han abocado a la tarea de reflexionar sobre la validez de su uso.

En todo caso, "*fidelidad creativa*" no es una invitación a la imitación de personajes y tiempos pretéritos. Eso sería estéril, inútil e imposible. Se trata de preguntarse: ¿Qué haría el fundador, con su experiencia de Dios, para afrontar determinadas circunstancias contemporáneas? Ciertamente es un

ejercicio de imaginación, pero si se asume con recta intención conjuga en sí dinámicas centrípetas y centrífugas.

Por un lado, representa una invitación a compenetrarse con el carisma del instituto, acentuando, fundamentalmente la introyección de los valores evangélicos y el encuentro profundo con Jesucristo. Pero también es una invitación a salir al encuentro con el Mundo, para asumirlo a plenitud. Esto permitirá, con la audacia necesaria, dar respuestas significativas a las demandas contemporáneas.

Como se puede apreciar, el término "*fidelidad creativa*" recoge muchas de las consideraciones constitutivas del concepto "*refundación*", pero le aporta una connotación de dinamismo. No se le debe entender como un momento intenso de introspección retrospectiva o una etapa de cambios. La "*fidelidad creativa*" es un talante existencial que debe estar presente en el ámbito institucional y personal.

Así, por ejemplo, en el caso particular de la *Compañía de Jesús*, el término "*Fidelidad creativa*", en opinión del P. P. Kolvenbach S.J, sería una manera de describir el núcleo de la espiritualidad ignaciana y talante necesario para su transformación.

"Para traducir al lenguaje ignaciano la pasión por Dios y por su reino que nos impulsa a reproducir con valor la audacia, la creatividad y la santidad de nuestros fundadores y fundadoras como respuesta a los signos de los tiempos que surgen en el mundo de hoy

(VC 37), deberemos probablemente dejar a un lado la palabra «refundación», dado el carácter dinámico de la espiritualidad ignaciana. La experiencia de Ignacio no es para nosotros la de un fundador que construye su casa sobre bases estables y permanentes, sino la de un animador, un inspirador que nos pone en camino, en uno de los caminos posibles hacia Dios.

Si refundar quiere decir «*dar fundamento, volver a dar fundamento*» a la vida consagrada, es preciso reconocer que para Ignacio este fundamento no era una regla o una doctrina, un organigrama o una organización, sino una fuente de agua viva que brota sin cesar, y que en el discernimiento espiritual se rejuvenece y se renueva para mayor servicio de Dios y de su reino de amor (...)

San Ignacio no conoció la expresión «*fidelidad creativa*», pero la tensión apostólica que esta palabra significa define la identidad del cuerpo apostólico de la Compañía desde su comienzo hasta nuestros días." (Kolvenbach, 2000: 2)

El reto está planteado. Si las nuevas generaciones de religiosos/as, han asumido que el modo de existencia consagrada tiene sentido y es válido desear un futuro para ella, entonces es necesario conocer y comprender las sendas recorridas. La vida se construye solventando las contingencias del presente, de cara a un futuro posible y deseable; sin embargo, el pasado brinda la experiencia y ayuda a construir un horizonte de comprensión. En este sentido, el patrimonio espiritual de los institutos está disponible para aportar su riqueza. Con relación a esto, Chittister (1998) opina:

"Si no entendemos la herencia de la renovación, sus ideales y sus circunstancias, así como su teología y sus aberraciones sociales, será completamente imposible que comprendamos por qué hacemos lo que hacemos en el presente. O lo que debemos hacer a continuación.

No podemos configurar deliberadamente una espiritualidad contemporánea, así como un estilo de vida humano o un ministerio eficaz, si no sabemos por qué actuamos como lo hacemos. La forma que le damos al presente depende de la comprensión que tenemos de

él. Cualquier otra posibilidad no será, en el mejor de los casos, más que buena voluntad desorientada." (Chittister, 1998:19)

él. Cualquier otra posibilidad no será, en el mejor de los casos, más que buena voluntad desorientada." (Chittister, 1998:19)

2.2.- La Compañía de Jesús.

2.2.1- Origen y Misión de la Compañía de Jesús.

La *Compañía de Jesús* es una Orden⁴⁸ religiosa, apostólica, sacerdotal, ligada al Romano Pontífice de la Iglesia católica, por vínculo especial del voto acerca de las misiones.

La tradición le atribuye a Ignacio de Loyola la responsabilidad primordial de su fundación. Sin embargo, la *renovación adaptada*, propuesta por el Concilio, permitió que se matizara esta concepción al promover y profundizar en el estudio de las fuentes históricas de la Orden. En la actualidad, sin menoscabo del rol de San Ignacio, no se entiende el nacimiento de la *Compañía de Jesús* como el esfuerzo aislado de un hombre santo. Más bien, se la comprende como el resultado de la experiencia mística -fruto de los *Ejercicios Espirituales*-, el discernimiento personal y la deliberación comunitaria de unos jóvenes "*amigos en el Señor*", aglutinados por su deseo de servir a Dios y a la Iglesia.

⁴⁸ "La palabra ORDEN o RELIGION, han pasado a la legislación de la Compañía aunque San Ignacio nunca quiso llamarla de esa forma sino más bien Congregación o Instituto, por respeto a las Ordenes antiguas que tanto respetaba y veneraba. En términos jurídicos es una asociación de hombres aprobada por la legítima autoridad de la Iglesia, en la que sus socios, según las leyes propias de la misma, emiten votos públicos (...) Forma pues, parte integrante de la Iglesia y sin su legítima aprobación no podría tener existencia válida." (Sangrán, 1977:31)

La *Compañía de Jesús* fue aprobada por el papa Paulo III, mediante la bula *Regimini militantis Ecclesiae* en 1540; confirmada, diez años más tarde, por el Papa Julio III, en la bula *Exposcit debitum* (ver Anexo N° 2), conocida como la *Fórmula del Instituto*. La Orden fue suprimida por Clemente XIV en 1773 y restituida por Pío VII en 1814.

Desde su origen tuvo un cariz internacional. Los padres fundadores provenían de diversas regiones de Europa: Ignacio de Loyola (España), Pedro Fabro (Francia), Francisco Xavier (España), Diego Laínez (España), Alfonso Salmerón (España), Simón Rodrigues (Portugal), Nicolás Bobadilla (España), Claudio Jayo (Francia), Pascasio Broët (Francia) y Juan Coduri (Francia).

Esta circunstancia, aunada a la formación universitaria, al sentido católico de su Fe y al contexto histórico de la época en que les tocó vivir, les permitió asumir la Vida religiosa de manera muy distinta a como lo hacían, hasta entonces, las órdenes monacales y mendicantes.

La *Compañía de Jesús* nació en un momento de gran fecundidad en la historia cultural de occidente. El Renacimiento había supuesto una fractura del paradigma que tenía el europeo para comprender su relación con el cosmos, con Dios y consigo mismo. La cristiandad vivía una profunda renovación espiritual. El erasmismo, con su fuerte carga de cinismo, permeaba el pensamiento teológico y la reforma protestante se distanciaba virulentamente

del Papado. En la Congregación General XXXIV, Decreto 15, punto N° 1, se comenta lo siguiente:

“Nuestro padre Ignacio supo descubrir el giro cultural de su época: el paso de la Edad Media al Renacimiento. Reconoció los valores de la cultura emergente, incluida su preocupación por la persona y su crecimiento espiritual, y orientó la Compañía de Jesús hacia el futuro. Acertó a conjugar los valores evangélicos y los tradicionales valores culturales con esta nueva cultura.” (Compañía de Jesús, 1995: 321)

Gracias a la espiritualidad que brota de la experiencia de los *Ejercicios Espirituales*, los primeros jesuitas se sintieron invitados a proclamar la doctrina cristiana católica por todo el mundo. En este sentido, la *Fórmula del Instituto* estableció como misión originaria para los miembros de la Orden:

“(…) atender principalmente a la defensa y propagación de la Fe y al provecho de las almas en la vida y doctrina cristiana por medio de predicaciones públicas, lecciones, y todo otro ministerio de la palabra de Dios, de ejercicios espirituales, y de la educación en el Cristianismo de los niños e ignorantes, y de la consolación espiritual de los fieles cristianos, oyendo sus confesiones, y administrándoles los demás sacramentos, y también manifiéstase preparado para reconciliar a los desavenidos, socorrer misericordiosamente y servir a los que se encuentran en las cárceles o en los hospitales, y a ejercitar todas las demás obras de caridad, según que parecerá conveniente para la gloria de Dios y el bien común (...)” (Julio III, 1550: 28)

Desde el inicio, los padres fundadores, "*primi patres*", supieron imprimirle a la *Compañía de Jesús* un profundo sentido apostólico. En ese mismo documento, se le pide al jesuita estar dispuesto a ir donde se le mande, discurrir y hacer vida en cualquier parte del orbe, sin subterfugio ni excusa

alguna, para el provecho de las almas y la propagación de la Fe. Con relación a este sentido apostólico, Sangrán (1977)⁴⁹ comenta:

"Es verdad que el ideal apostólico es común a todas las órdenes religiosas en una u otra forma, aun las contemplativas, pero la gran innovación de San Ignacio no fue el mero proponer este ideal para la Compañía de forma universal, sino la fuerza lógica con que lo propuso deducida de un nuevo concepto de vida religiosa. Por primera vez se subordina la vida monástica al apostolado, creando así una Orden que pretende ser activa y contemplativa a la vez, incluyéndose". (Sangrán, 1977: 34)

La *Compañía de Jesús*, a lo largo de sus más de cuatrocientos sesenta años de historia, ha tratado de mantenerse fiel a este propósito. Consecuencia de esta determinación es el grande y complejo cuerpo apostólico, conformado por más de veinte mil hombres, entre sacerdotes, hermanos y escolares.

La Orden posee una inmensa pluralidad de trabajos. En primer lugar se encuentran las ocupaciones propias de la condición sacerdotal de la mayoría de los jesuitas, incorporando el dar los *Ejercicios Espirituales* elaborados por Ignacio de Loyola. Resaltan diversos apostolados, tales como el educativo e intelectual en colegios y universidades. Centros de espiritualidad y de investigación científica, así como teológica. También se encuentra el apostolado social, mediante, por ejemplo, las comunidades de inserción y los Centros de Investigación y Acción Social (C.I.A.S). Los jesuitas también están presente en el apostolado parroquial, la organización popular, los

⁴⁹ El presbítero Joaquín Sangrán Medina S.J. es un historiador de la Compañía de Jesús, autor del libro "*Cómo es desde dentro La Compañía de Jesús*".

medios de comunicación social, el servicio de refugiados, misiones, hospitales y centros de salud.

"¿Qué hacemos? Desde hace algunos años, los jesuitas pensamos que no podemos definirnos por las labores que realizamos y la razón es esta: entre nosotros hay toda clase de trabajos según nuestras habilidades, capacidades o inclinaciones. No obstante, la diversidad de trabajos con los que nos hemos comprometido, en conjunto entendemos que nuestra misión es el trabajo por la Fe y la promoción de la Justicia." (Provincia del Perú, 2002)

En el Proemio de las *Normas Complementarias*, sección I, punto N° 4 se establece cómo debe entenderse la misión actual del instituto:

"(...) la misión de la Compañía consiste en que, como servidores de la misión universal de Cristo en la Iglesia y en el mundo de hoy, trabajemos por hacer efectiva la íntegra salvación de Jesucristo, que se inicia en esta vida y obtendrá su plenitud en la eterna. Por eso, la misión actual de la Compañía ha sido definida como **servicio de la fe**, del que la **promoción de la justicia** constituye una exigencia absoluta.

El servicio de la fe y promoción de la justicia constituyen la misión, única e idéntica, de la Compañía; por eso, ni en nuestros objetivos ni en nuestra actividad ni en nuestra vida pueden separarse el uno de la otra, ni pueden ser considerados como un ministerio entre otros; deben ser más bien el factor integrador de todos nuestros ministerios.

Esta misión incluye, además, como dimensiones integrantes de la evangelización, la proclamación inculturada del Evangelio y el diálogo con los miembros de otras religiones. Por lo tanto, en nuestra misión actual, la fe que busca la justicia es, inseparablemente, la fe que dialoga con otras tradiciones y evangeliza las culturas." (Compañía de Jesús, 1995: 260)

2.2.2.- Derecho propio y estructura organizativa de la Compañía de Jesús.

En el Proemio de las *Constituciones*, Ignacio de Loyola estableció que el modo de proceder de los jesuitas debía regirse por la "*interior ley de la caridad*", que brota de la vivencia profunda del mensaje evangélico. Sin embargo, él y

sus sucesores, reconocieron la necesidad de redactar un *corpus* jurídico-legislativo que le permitiera a la *Compañía de Jesús* ser fiel al carisma original.

En este sentido, el Proemio de las *Normas Complementarias*, sección III, capítulo N° 1, establece:

"Por «*Instituto de la Compañía*» se entiende tanto nuestra forma de vivir y actuar como los documentos escritos en los que se propone esta forma auténtica y legítimamente. Algunos de estos documentos son verdaderas normas, otros inspiran o iluminan nuestra espiritualidad o nuestro modo de proceder o reflejan las sanas tradiciones de la Compañía." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 262)

Componen este *corpus* jurídico-legislativo varios documentos. La *Fórmula del Instituto* posee el primer rango de dignidad y autoridad. Ésta, desde su promulgación, pasó a formar parte del Derecho Pontificio. También se establece en el mismo Proemio, punto N° 10:

"Son asimismo partes del Instituto:

- 1° Las «*Constituciones*» y el «*Examen General*» con sus respectivas Declaraciones, que escribió nuestro Santo Padre Ignacio por facultad apostólica concedida a la Compañía. Fueron reconocidas y confirmadas por la Congregación General I.
- 2° Las leyes por las Congregaciones Generales y las Reglas aprobadas por ellas o con su autoridad.
- 3° Las Reglas generales, las Reglas particulares de los oficios, las Ordenaciones e Instrucciones dadas por los Padres Generales, según su potestad, ya sea para toda la Compañía o para un territorio limitado." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 263)

Tanto el decreto *Perfectae Caritatis* como en el *motu proprio Ecclesiae Sanctae*, el Papa Pablo VI solicitó una renovación real y substancial del derecho

propio de los institutos. Esta labor se inició, en la *Compañía de Jesús*, a partir de la Congregación General XXXI.

La Congregación General XXXIII, le encargó al *Prepósito General*, con especial énfasis, la acomodación del Derecho propio a las normas del nuevo derecho universal de la Iglesia para los institutos religiosos (*Código de Derecho Canónico*, publicado en 1983, para la Iglesia latina; y el *Código de los Cánones de las Iglesias Orientales*, publicado en 1990, para las Iglesias orientales católicas).

La conclusión de estos estudios fue expuesta en el Prólogo del texto, titulado, *Constituciones de la Compañía de Jesús y Normas Complementarias*, donde se establece:

"1° Parecía, en primer lugar, que habría que intentar mantener en el lugar central que actualmente ocupan en nuestra legislación las «*Constituciones*» de San Ignacio, como declaración original de la *Fórmula del Instituto* de la Compañía de Jesús aprobadas por los Sumos Pontífices Paulo III (1540) y Julio III (1550), expresión privilegiada de la experiencia espiritual y apostólica fundante de los primeros compañeros y, como tal, principal inspiración y norma de toda nuestra vida actual.

Habría, por tanto, que purificarlas de elementos obsoletos o ya formalmente derogados, y habría que establecer qué puntos de ellas deberían ser modificados o declarados autoritativamente con el paso del tiempo.

Parecía, además, que esto debería hacerse mediante notas añadidas, con la autoridad de la Congregación General, al pie del texto original ignaciano, que se, mantendría sin cambio alguno. Se tenía así la esperanza de que las «*Constituciones*» pudieran recuperar su primaria y original fuerza inspirativa y normativa para la vida de la Compañía y no quedaran como un documento meramente espiritual y doctrinal, ligado a tiempos pasados y, consiguientemente, arcaico.

2º Otros elementos añadidos posteriormente con fuerza de ley por las Congregaciones Generales, que pudiera parecer que deberían mantenerse para la renovación acomodada de nuestra vida y apostolado como expresiones genuinas y actuales del espíritu de las «*Constituciones*», deberían reformularse, omitiendo aspectos superfluos u obsoletos, ordenados según las diversas partes de las «*Constituciones*» y con permanente referencia a ellas, como «*Normas Complementarias*» aprobadas por la Congregación General y sólo modificables por ella." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 16)

De acuerdo a lo planteado, las *Normas Complementarias* constituyen el resultado de la revisión y actualización del cuerpo normativo interno de la Orden, en las que sistematizaron y codificaron resoluciones establecidas en las cuatro últimas *Congregaciones Generales*, así como otros aspectos que tenían fuerza de Ley.

Las *Constituciones* de la *Compañía de Jesús*, anotadas por la Congregación General XXXIV, y las *Normas Complementarias* fueron publicadas en 1995. Estos textos, desde un punto de vista legal, tienen el mismo rango jerárquico y constituyen una referencia fundamental para orientar el modo de proceder contemporáneo de los jesuitas. Con relación a su introyección y objetivo, comenta Kolvenbach (1995):

"Con grandísima satisfacción, por tanto, carísimos hermanos, os ofrezco nuestras *Constituciones* renovadas con sus *Normas Complementarias*, para que sean meditadas en la oración personal y comunitaria y observadas con el espíritu con que han sido redactadas, de modo que, con la ayuda de Dios, sean para nosotros, según el deseo del Maestro Ignacio, «*un camino hacia Él*», en el decidido cumplimiento de nuestra misión en la Iglesia como «*Servidores de la Misión de Cristo*» bajo el Romano Pontífice, para su mayor Gloria y alabanza y para bien, salvación y consolación de los prójimos a los

que, en cualquier parte del mundo, somos enviados." (Kolvenbach, 1995: 17)

Los Padres fundadores, debido a los múltiples trabajos y a la movilidad apostólica que decidieron adoptar, en virtud del modo de proceder con el que deseaban concretar su consagración a Dios, se concibieron como una "*Communitas ad dispersionem*" (Comunidad en dispersión).

En este sentido, para que no se diluyera el sentido de unidad y dada la dificultad para tener frecuentes asambleas deliberativas que decidieran sobre el funcionamiento regular de la Orden, consideraron conveniente elegir a uno de ellos para que asumiera rol de superior o prepósito. Éste tendría la responsabilidad de gobernar y ser garante de la unidad, así como de conservar el cuerpo apostólico aunque estuviese repartido en diversas partes del mundo.

La concepción del tipo de estructura organizativa de la *Compañía de Jesús* hunde sus raíces en los resultados de las deliberaciones de 1539, realizadas por los *primi patres*. Años más tarde, Ignacio de Loyola, en calidad de primer Prepósito general y creador de las *Constituciones*, delineó el ejercicio del gobierno de la Orden, en la Novena Parte de ellas, titulada, "*De lo que toca a la cabeza y gobierno que de ella descende*."

"La Novena Parte de las *Constituciones* se ocupa, como de modo expresivo lo indica su título, del Prepósito General de la Compañía, como cabeza de la misma, y del gobierno que de él descende.

Tratando del gobierno de la Compañía, el General es la figura dominante de la escena; todo se centra en él, todo se deriva de él, y todo converge hacia él, en función del servicio que debe prestar a la Compañía. " (Valero, 1993: 305)

La estructura actual de la *Compañía de Jesús* se encuentra establecida en la Novena Parte de las *Normas Complementarias*, titulada "*Del Gobierno de la Compañía*". En ella, aunque se conserva lo fundamental de la creación ignaciana, se hacen las adaptaciones que responden a las necesidades contemporáneas (Gráfico N° 5)

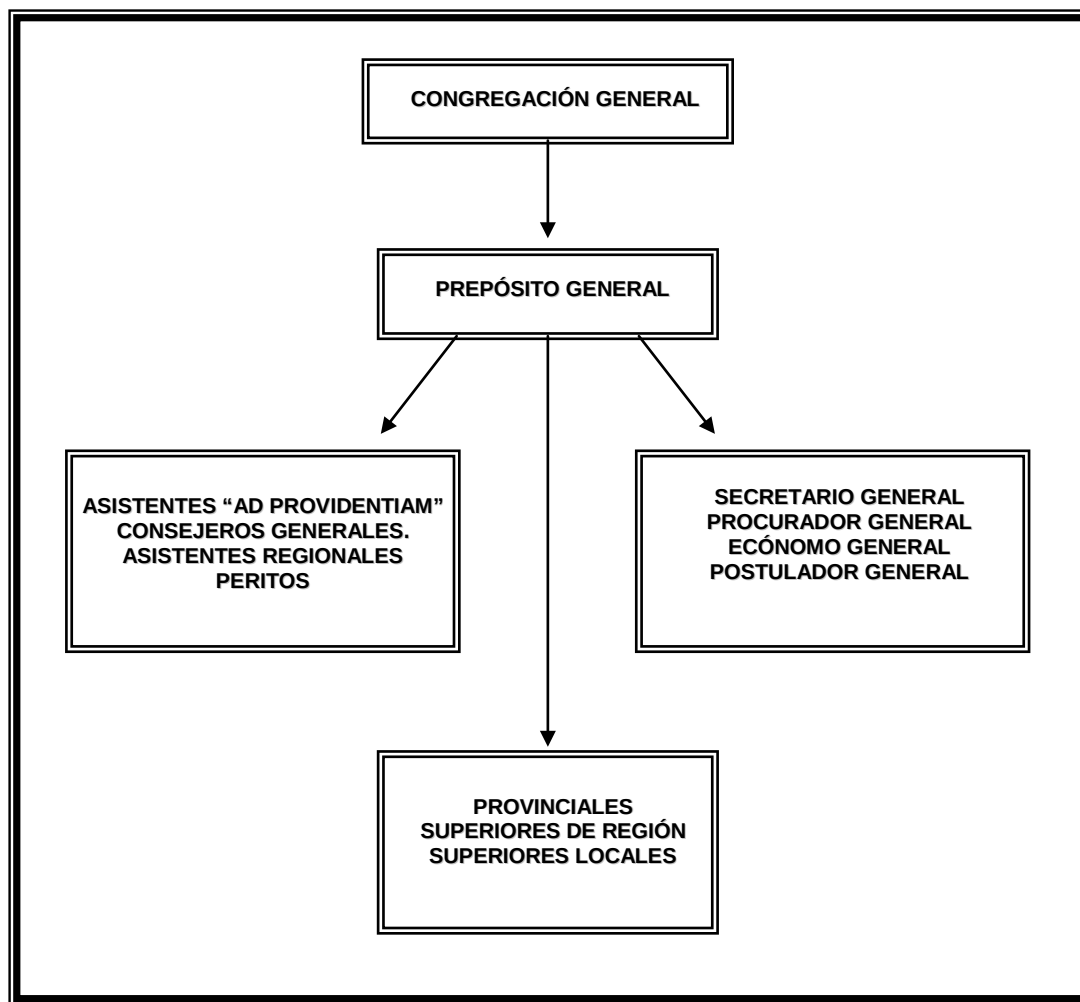
Las *Congregaciones Generales* constituyen, desde el origen de la *Compañía de Jesús*, la instancia organizacional de mayor jerarquía. Convocadas por el *Prepósito General* o por un Vicario (en ausencia del primero por causas extraordinarias), tienen la función de deliberar y legislar sobre asuntos de interés para la Orden, así como, elegir a un nuevo *Prepósito General*.

"La mayoría de las órdenes religiosas celebran "capítulo general" periódicamente con una frecuencia que oscila entre los seis y los nueve años. La Congregación General de la Compañía se sale de este esquema en cuanto que sólo se reúne para la elección de un nuevo Superior General, ya que su mandato es vitalicio, o, por excepción, cuando la convoca un General para asuntos de especial importancia." (Padberg, 2000:7)

A ellas asisten representantes de cada una de las provincias jesuíticas. Desde la fundación de la Compañía hasta la época contemporánea, se han realizado treinta y cuatro de esta clase de asambleas (cuadro N° 7).

Las últimas cuatro Congregaciones Generales del siglo XX detentan una importancia fundamental para la vida de la *Compañía de Jesús*, luego del Concilio Vaticano II.

GRÁFICO N° 5. ESTRUCTURA DE GOBIERNO EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS.



"Las cuatro Congregaciones Generales que tuvieron lugar entre 1965 y 1995 han abierto una historia que va más allá de cuanto hubieran imaginado todas las otras. También han suministrado ejemplos insólitos de intensidad, autoexamen y discernimiento. Su importancia

histórica a largo plazo sólo podrá medirse más tarde, pero han tenido ya un gran influjo durante la última generación.

A lo largo de su trabajo, las Cuatro Congregaciones demostraron solicitud por la historia y legado de la Compañía de Jesús y una resuelta voluntad de que dicho legado pudiera seguir inspirando a sus miembros." (Padberg, 2000:13)

Luego de la *Congregación General*, la autoridad de mayor jerarquía es el *Prepósito General*. Como lo dispusieron los primeros padres, este jesuita, una vez elegido, tendrá la responsabilidad de gobernar la Orden, mientras dure su capacidad vital; sin embargo, puede renunciar a su cargo, si una causa grave le inhabilita definitivamente para sus tareas.

El *Prepósito General* es garante de la conservación del buen ser del Instituto. Sus responsabilidades están estipuladas en las *Constituciones* y las *Normas Complementarias*, entre las que se podría señalarlas siguientes, a modo ilustrativo:

- Admitir a probación a los que deseen ingresar a la *Compañía de Jesús*.
- Autorizar la profesión del que ingresa definitivamente a la *Compañía de Jesús*.
- Dar licencia o despedir a las persona que no puedan, deban o quieran permanecer en la Orden.
- Comprar o enajenar los bienes de la *Compañía de Jesús*, según lo regulado en el derecho propio.
- Establecer reglas generales.

CUADRO N° 7 LISTADO DE PREPÓSITOS GENERALES Y CONGREGACIONES GENERALES

PREPÓSITOS GENERALES		CONGREGACIONES GENERALES	
1° Ignacio de Loyola	19-04-1541//31-07-1556		
2° Diego Laínez	02-07-1558//19-01-1565	I	19-06-1558//10-09-1558
3° Francisco de Borja	02-07-1565//01-10-1572	II	21-06-1565//03-09-1565
4° Everardo Mercuriano	23-04-1573//01-08-1580	III	12-04-1573//16-06-1565
5° Claudio Aquaviva	19-02-1581//31-01-1615	IV	07-02-1581//22-04-1581
		V	03-11-1593//18-01-1594
		VI	21-02-1608//29-03-1608
6° Muzio Vitelleschi	15-11-1615//09-02-1645	VII	05-11-1615//26-01-1616
7° Vincenzo Carafa	07-01-1646//08-06-1649	VIII	21-11-1645//14-04-1646
8° Francesco Piccolomini	21-12-1649//17-06-1651	IX	13-12-1649//23-02-1650
9° Luigi Gottifredi	21-01-1651//12-03-1652	X	07-01-1652//20-03-1652
10° Goswin Nickel	17-03-1652//31-07-1664		
11° Giovanni Paolo Oliva	Vicario General 07-06-1661 31-07-1664//26-11-1681	XI	07-05-1661//27-07-1661
12° Charle de Noyelle	05-07-1682//12-12-1686	XII	22-06-1682//06-09-1682
13° Tirso González	06-07-1687//27-10-1705	XIII	22-06-1687//07-09-1687
		XIV	19-11-1696//16-01-1697
14° Michelangelo Tamburini	31-01-1706//28-02-1730	XV	20-01-1706//03-04-1706
15° Frantisek Retz	30-11-1730//19-11-1750	XVI	19-11-1730//13-02-1731
16° Ignacio Visconti	04-07-1751//04-05-1755	XVII	22-06-1751//05-09-1751
17° Luigi Centurione	30-11-1755//02-10-1757	XVIII	18-11-1755//28-01-1756
18° Lorenzo Ricci	21-05-1758//16-08-1773	XIX	09-05-1758//18-06-1758
19° Tadeusz Brzozowski	07-08-1814//05-02-1820		
20° Luigi Fortis	18-10-1820//27-01-1829	XX	09-10-1820//10-12-1820
21° Jan Roothaan	09-07-1829//08-05-1853	XXI	30-06-1829//17-08-1829
22° Pieter Beckx,	02-07-1853//04-03-1887	XXII	22-06-1853//31-08-1853
23° Anton Anderledy	Vicario General 24-09-1883 04-03-1887//18-01-1892	XXIII	16-09-1883//23-10-1883
24° Luis Martín	02-10-1892//18-04-1906	XXIV	24-09-1892//05-12-1892
25° Franz Wernz	08-09-1906//19-08-1914	XXV	01-09-1906//18-10-1906
26° Wlodmir Ledochowski	11-02-1915//13-12-1942	XXVI	02-02-1915//18-03-1915
		XXVII	08-09-1923//21-12-1923
		XXVIII	12-03-1938//08-05-1938
27° John Baptist Janssens	15-09-1946//05-10-1964	XXIX	06-09-1946//23-10-1946
		XXX	06-09-1957//11-11-1957
28° Pedro Arrupe	22-05-1965//03-09-1983	XXXI	07-05-1965//15-07-1965
			08-09-1966//17-11-1966
		XXXII	02-12-1974//07-03-1975
30° Peter-Hans Kolvenbach	13-09-1983	XXXIII	01-09-1983//25-10-1983
		XXXIV	05-01-1995//22-03-1995

- Recibir y cumplir los mandatos de las *Congregaciones Generales*.
- Designar *Provinciales, Superiores de región y Superiores locales*.
- Autorizar la recepción de dignidades eclesiásticas.

- Considerar y autorizar las dispensas, según fuere el caso.
- Convocar las *Congregaciones Generales*.

Tal como está planteado en las *Constituciones*, el gobierno de la *Compañía de Jesús* es vertical y centralista pero en modo alguno absoluto. Se desea que el superior ejerza un "gobierno paternal " con sus súbditos, que los acompañe y anime en su misión, corrigiéndolos, si fuese necesario, por algún comportamiento desviado del modo de proceder propio de un jesuita.

Desde Ignacio de Loyola, hasta el actual, P. Peter-Hans Kolvenbach S.J, la Compañía de Jesús ha tenido treinta prepositos generales (cuadro N° 7). Todos ellos han residido en Roma, donde se encuentra ubicada la Curia generalicia, compuesta, fundamentalmente, por el Consejo General, los Oficiales mayores y los Secretarios de sectores. En las *Normas Complementarias* se establece:

"380 N° 1.- El Consejo del Preposito General constará de unos doce miembros.

N°2.- A él pertenecen: los Asistentes *ad providentiam*, los Asistentes Regionales y otros Consejeros Generales a los que el Preposito encomiende un sector o aspecto de la vida de la Compañía universal. Una misma persona puede desempeñar varias funciones. El Secretario de la Compañía lo es del Consejo, pero no en Consejero general.

N°3.- En la Congregación General, el Preposito General nombra al menos tantos Consejeros Generales cuantos sean necesarios para cubrir los cargos de Asistente Regional, a partir de tres nombres propuestos por los electores de cada Asistencia y pertenecientes normalmente a la Asistencia en cuestión.

Fuera de este proceso, puede nombrar otros Consejeros Generales que atiendan a sectores importantes de la vida de la Compañía, con el voto deliberativo de los Asistentes *ad providentiam* y oídos los otros Consejeros Generales. Los anteriores Consejeros Generales pueden ser nombrados de nuevo por el Prepósito General." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 408)

Los *Asistentes ad providentiam* son cuatro jesuitas elegidos por la *Congregación General*. Ellos tienen la responsabilidad, en nombre de la Compañía, de velar por la salud corporal y espiritual del *Prepósito General*. Está dentro de sus atribuciones el deliberar sobre si se debe o no amonestar al *Prepósito* por alguna cosa relativa a su persona o a su gobierno, tarea que le corresponde al que cumple el rol de "*Admonitor*".

Las observaciones que le realicen los *Asistentes ad providentiam* al *Prepósito General* no son vinculantes y él no está obligado a obedecerles. Sin embargo, si la conducta amonestada no se enmienda -y se la considera grave- o da muestras claras de incapacidad para el gobierno de la Compañía, pueden pedirle la renuncia.

Los *Asistentes regionales* son elegidos por el *Prepósito General* para ayudarlo en el gobierno, aunque no tienen jurisdicción en las *Asistencias* que representan. Al ser expertos en cada región, fungen como consejeros.

Los *Consejeros Generales*, también son elegidos por el *Prepósito General*, en virtud de su conocimiento en aspectos particulares de la vida de la *Compañía*

de Jesús, para conformar, junto con los Asistentes ad providentam y los Asistentes regionales, el Consejo General.

Con relación a los *Consejeros peritos*, las *Normas Complementarias* establecen:

"384. N°1 El Prepósito General tenga los *Consejeros peritos* que sean necesarios para estudiar los aspectos principales de la vida y actividad apostólica de toda la Compañía, o de alguna parte importante de ella, y para que con sus consejos especializados le ayuden e estos asuntos. Generalmente, no permanecerán en su cargo más de ocho años aproximadamente.

N°2 Por lo general, los departamentos ya existentes en la Curia, o los que se juzgue oportuno establecer para gestionar estos asuntos, serán dirigidos por algunos de estos *Consejeros peritos*, en calidad de Secretarios ejecutivos sectoriales." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 410)

A parte del *Consejo General*, en la Curia también trabajan los *Oficiales mayores*. Nombrados por el *Prepósito general*, tienen la función de asistirle en asuntos ordinarios del gobierno.

El *Secretario de la Compañía* tiene la responsabilidad de asistir al General en tareas tales como manejo de correspondencia y la agenda, organizar las reuniones, etc.

El *Procurador general* debe gestionar asuntos de la *Compañía de Jesús* relacionados con la Santa Sede. El *Ecónomo general* se encarga de velar por la correcta administración y manejo financiero de los bienes pertenecientes a la Orden. Por su parte, el *Postulador general*, en nombre del *Prepósito General*, actúa en las causas de canonización de los Siervos de Dios de la Compañía.

Finalmente, en la Curia general se encuentran los *Secretarios de sectores*. Tienen la responsabilidad de atender y coordinar el trabajo relacionado con temas de interés para la Compañía. Algunos de los secretariados que funcionan en la actualidad son: Justicia social, Educación, Comunicación, Servicio de Refugiados, Espiritualidad ignaciana y Apostolado de la oración.

Una vez que Ignacio de Loyola delineó el elenco de responsabilidades que deberían acompañar y asistir al *Prepósito General* en sus labores de gobierno, cierra la Parte Novena de las *Constituciones* con la siguiente declaración:

"[811] I. De lo que está dicho del General se podrá entender lo que conviene a los Prepósitos Provinciales y locales y Rectores de Colegios, cuanto a las partes, autoridad y oficio, y ayudas que deben tener, como podrá decirse expresamente en las reglas que a los tales Prepósitos particulares tocan." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 248)

Para una mejor organización de la Compañía, los jesuitas están repartidos geográficamente en grandes divisiones continentales conocidas como *Asistencias*. Estas están conformadas por diversas *Provincias* y *Regiones independientes* (las cuales pueden también llamarse "*Misiones*"). De acuerdo con lo planteado en la declaración [811], lo dicho del *Prepósito General* debía servir de modelo, *mutatis mutandis*, para organizar el gobierno de una *Provincia*.

Tal como se puede apreciar en el gráfico N° 4, existen 10 *Asistencias*, 84 *Provincias* y 5 *Regiones Independientes*. Según el Código de Derecho Canónico (1984) una *Provincia* se define de esta manera:

"[621] Se llama *Provincia* al conjunto de varias casas erigido canónicamente por la autoridad legítima que forma parte inmediata de un instituto, bajo un mismo Superior."
(Código de Derecho Canónico, 1984: 325)

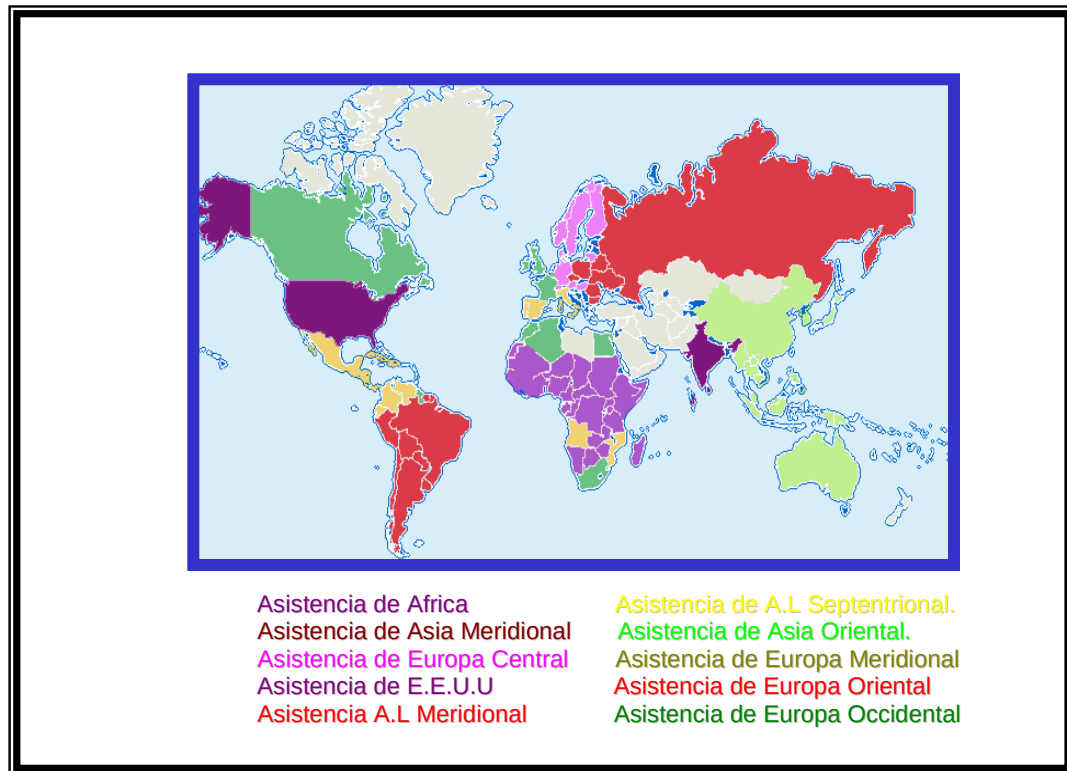


GRÁFICO N° 4. ASISTENCIAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

El término "*Provincia*", hace referencia a la jurisdicción que tiene una autoridad religiosa, legítimamente establecida, según el derecho propio de su

instituto. Por lo general, está relacionada con el gobierno de las obras y residencias que están ubicadas en un territorio determinado. Sin embargo, Echeverría (1984) aclara un matiz en el canon citado:

"Definición también importante de lo que es una provincia religiosa. No se menciona la territorialidad, teniendo en cuenta el hecho, cada vez más frecuente, de la presencia de casas de diferentes provincias en una misma ciudad. Se exigirá un mínimo de tres casas erigidas canónicamente con los requisitos de los cánones 608 - 610." (Echeverría, 1984: 325)

En el caso de la *Compañía de Jesús* la mayoría de las *Provincias* coinciden con un país, tal como se puede apreciar en la cuadro N° 8. Al frente de cada una de ellas hay un *Superior Provincial*, nombrado por el *Prepósito General*. También existen jurisdicciones que, sea por su extensión, complejidad apostólica o presencia de jesuitas, se las denomina *Regiones (Misiones)*, las cuales pueden depender de una *Provincia* o, si están bajo el gobierno directo del *Prepósito General*, se les llama *Regiones independientes*.

Según las *Normas Complementarias*, las funciones de los *Superiores Mayores* son las siguientes:

"391. N°1.- Es obligación de los Superiores mayores fomentar en las Provincias o Regiones a ellos confiadas la vida religiosa, la formación, los ministerios apostólicos, la observancia de las Constituciones y otras normas de nuestro Instituto, y velar por la administración de los bienes temporales empleando las ayudas convenientes, buscando siempre y en todas las cosas el mayor servicio de la Iglesia de Cristo.

ASISTENCIAS	PROVINCIAS
Asistencia de Asia Meridional	Andhra, Bombay, Calcuta, Darjeeling, Dumka-Raiganj, Goa, Gujerat, Hazaribag, Jamshedpur, Karnataka, Kerala, Madhya-Pradesh, Patna, Puna, Ranchi y Sri Lanka.
Asistencia de Asia Oriental	Australia, China, Indonesia, Japón y las Filipinas: 2 Regiones independientes: Corea y Vietnam, y 5 Regiones dependientes: Macao-Hong-Kong, Taiwan, Malasia-Singapur, Micronesia, Tailandia y Myanmar.
Asistencia de Europa Central	Las Provincias de Europa Central fueron fundadas en tiempo de San Ignacio. Las llamadas Provincias alemanas (Alemania Septentrional y Alemania Superior) comenzaron en 1556 y 1558, respectivamente; Austria en 1563, Lituania-Latvia en 1608, Silesia en 1754 y Baviera en 1770. Los jesuitas, después de la extinción de la Compañía, volvieron a aquellas zonas en 1814. Además de esas Provincias, hoy existen también las de Suiza, Hungría, Holanda y las Provincias bálticas de Lituania y Letonia.
Asistencia de Europa Meridional	La Compañía de Jesús tiene sus más antiguas raíces en el País Vasco y su primer crecimiento en las tierras de España y Portugal. La Asistencia de Europa Meridional está compuesta por los estados de España, Portugal e Italia. Los nombres de las Provincias son: Aragón, Bélica, Castilla, Italia, Loyola, Portugal, Tarraconense y Toledo.
Asistencia de Europa Oriental	Bohemia, Croacia, Polonia Superior, Polonia Meridional, Rumanía, Rusia, Eslovaquia y Eslovenia.

CUADRO N° 8 ASISTENCIAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

ASISTENCIAS	PROVINCIAS
Asistencia de Europa Occidental	Incluye las dos Provincias canadienses: Canadá Francés (francófona) y Canadá Superior (anglófona), Francia, Bélgica Meridional (francófona), Bélgica Septentrional (flamenca), Británica, Irlanda, Malta y Próximo Oriente (Egipto, Siria y Líbano). Marruecos, Argelia y en las Islas de la Reunión y Mauricio
Asistencia de América Latina Septentrional	México, Centroamérica (Guatemala, Honduras, El Salvador, Costa Rica, Nicaragua y Panamá), las Antillas (República Dominicana, Cuba, Miami-USA y Puerto Rico), Colombia, Venezuela y Ecuador.
Asistencia de los Estados Unidos de América	California, Chicago, Detroit, Maryland, Missouri, Nueva Inglaterra, Jamaica, Nueva Orleans, Nueva York (Micronesia, Nigeria-Ghana) Oregon, Wisconsin
Asistencia de América Latina Meridional	Argentina, Bahía (Amazonía), Bolivia, Brasil Centro-Oriental, Brasil Meridional (Mato Grosso), Brasil Septentrional, Chile, Paraguay, Perú, Uruguay
Asistencia de África	África Occidental, África Central, África Oriental, Madagascar, Zambia y Zimbabwe, la Región de África del Sur, dependiente de la Provincia Británica; y la Misión de Nigeria-Ghana, dependiente de la Provincia de Nueva York

CUADRO N° 8 ASISTENCIAS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.

Nº 2.- Su potestad, aunque sea comunicada por el General y deba ser ejercida bajo su dirección y subordinación, es ordinaria, por ser concedida por el derecho, tanto universal como propio de la Compañía, en virtud del cargo.

Nº 3.- Es deber muy propio de los Superiores mayores la visita de las casas y obras de la Provincia o Región. Deben ayudar a los Rectores y Superiores en el desempeño de su cargo, dándoles confianza y amplias facultades, según los casos." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1996: 413)

Para el gobierno, estos *Superiores Mayores* cuentan con un equipo de *Consultores*, nombrados por el *Padre General*. También les asisten el *Ecónomo provincial* y los coordinadores de las áreas apostólicas y comisiones que abordan aspectos de interés para la *Provincia* o *Región*.

Finalmente, en la base de la estructura jerárquica se encuentran los *Superiores locales* de comunidades y de obras. Estos son responsables directos del buen funcionamiento de una comunidad jesuita o de un trabajo concreto asignado por el *Provincial*, como por ejemplo colegios o universidades, centros de reflexión y acción social, medios de comunicación, etc.

El *Proyecto de Provincia* realiza una clasificación que sirve para ilustrar los elementos organizativos generales que componen una provincia:

"a) Obra: Plataforma estable de trabajo apostólico al servicio de sus destinatarios (una parroquia, un servicio, una casa de ejercicios, una cooperativa, una universidad...

b) Centro: Plataforma estable de apoyo a obras, equipos, grupos... Se especializa en alguna dimensión de la realidad y del apostolado, y desde ella indaga, propone hipótesis, evalúa y, al modo de insumos, contribuye a diversas obras y trabajos de la Compañía, de la Iglesia y de la sociedad.

c) Equipo: Grupo de trabajo encargado de alguna tarea específica (equipo de ejercicios, equipo de reflexión teológica...)

d) Comunidad: Grupo estable de vida. Célula básica de nuestra vida religiosa y grupo de referencia primario para sus integrantes. Puede tener a su cargo una obra o centro o constituir un equipo, o puede estar compuesta por miembros asignados a diversos trabajos apostólicos. Pero, en todo caso, está basada en el discernimiento comunitario bajo la dirección del superior local..." (Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús, 1994: 30)

c) Equipo: Grupo de trabajo encargado de alguna tarea específica (equipo de ejercicios, equipo de reflexión teológica...)

d) Comunidad: Grupo estable de vida. Célula básica de nuestra vida religiosa y grupo de referencia primario para sus integrantes. Puede tener a su cargo una obra o centro o constituir un equipo, o puede estar compuesta por miembros asignados a diversos trabajos apostólicos. Pero, en todo caso, está basada en el discernimiento comunitario bajo la dirección del superior local..." Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús, 1994: 30)

2.3.- La Compañía de Jesús en Venezuela: hitos históricos.

La presencia de la *Compañía de Jesús* en Venezuela se ha dado en dos períodos. El primero de ellos transcurre entre los siglos XVII y XVIII; el otro, se inicia a principios del siglo XX, con el regreso de la Orden para asumir la dirección del Seminario de Caracas.

Los primeros registros del trabajo apostólico de los jesuitas datan de 1614, fecha en la que los padres Bernabé Rojas S.J. y Vicente Imperial S.J. ingresaron a Venezuela, procedentes del Nuevo Reino, para realizar un recorrido misionero.

El trabajo estable de los jesuitas se inicia en 1628, cuando se funda el Colegio San Francisco Javier, en la ciudad de Mérida. Esta fue la primera institución de la Orden en Venezuela. En años siguientes se establecieron residencias y obras en otras regiones.

"Las ciudades que ostentan presencia institucional de la Compañía son sucesivamente: (...) Caracas, con Residencia y Casa de Ejercicios desde 1729 y Colegio desde 1760; Maracaibo, con Residencia y Colegio en 1746; y Coro en 1753." (Provincia de Venezuela, 2001)

En esta etapa es importante señalar el trabajo misionero en la Orinoquia venezolana. Los jesuitas fundaron poblados, realizaron estudios geográficos, etnológicos, lingüísticos y de historia natural. El cúmulo de información, por ellos recolectada, constituye un aporte invaluable a la historia venezolana del siglo XVII y XVIII.

"Durante un siglo los jesuitas trataron sin éxito de asentar su trabajo en el Alto Orinoco como avanzada de los llanos del Meta y Casanare adonde entraban por los lados de Colombia. Será el P. Gumilla (1686-1750) quien, ya entrado el siglo XVIII, logre avanzar por el Orinoco y establecer bases más estables en medio de mil peligros y penalidades.

La actual ciudad de Cabruta en la confluencia del Apure y el Orinoco fue fundada por el P. Bernardo Rotella S.J. (en 1740), quien murió en ella ocho años después.

Más tarde sobresale el P. Felipe Salvador Gilij (1721-1789), que dedicó 19 años de su vida a las misiones... (en la Orinoquia) A él debemos la primera clasificación de las lenguas del Orinoco. Sus aportes a la geografía, etnología e historia natural (de este río) son notables.

El P. Gumilla, en su obra «*El Orinoco Ilustrado*», nos cuenta cómo hacia 1723 realizó la primera plantación de café en Venezuela, en las riberas del Orinoco (61 años antes que el P. Mohedano en la Floresta de Chacao) Asimismo se estableció la cría del ganado vacuno y el cultivo de otras plantas para poder mantener la población indígena agrupada en poblados.

Otro hombre sobresaliente fue el P. Manuel Román que dedicó 30 años de su vida a las misiones del Orinoco, donde murió en 1764. Dio a conocer como segura la existencia del brazo Casiquiare, enlace fluvial entre las cuencas del Orinoco y del Amazonas. Contribuyó a la defensa de nuestras fronteras y de los indígenas contra las incursiones de los portugueses desde el Brasil." (Provincia de Venezuela, 1983:13)

En 1769, el rey Carlos III decretó la expulsión de la *Compañía de Jesús* de sus dominios. Como consecuencia de esta decisión, se abandonaron todas las

obras en las que trabajaban los jesuitas. Ese mismo año, cuarenta y cuatro "*hijos de San Ignacio*" salían de Venezuela, rumbo al destierro. De esta manera se cerraba una página de la historia de los jesuitas en el país.

La segunda etapa se inició siglo y medio más tarde. Gracias a las gestiones del Delegado de la Santa Sede en Venezuela, Mons. Carlos Pietropaoli, apoyadas por el Prepósito General, W. Ledochowski S.J., la Orden regresó al país en octubre de 1916, para asumir la dirección del Seminario Metropolitano de la Arquidiócesis de Caracas. La presencia de los jesuitas en este centro de formación (el cual, a partir de 1927 tuvo el rango de Interdiocesano) se extendió hasta 1953.

Los primeros en llegar fueron el P. Evaristo Ipiñázar S.J., catedrático de la Universidad de Comillas, quien fungiría como Rector; y el P. Miguel Montoya S.J., antiguo profesor del Colegio Máximo de Oña. Posteriormente se incorporó el H. José Usabiaga S.J., procedente de Panamá.

Meses más tarde, arribaron los siguientes padres, para consolidar el claustro profesoral del Seminario: Juan Díez Venero S.J., Rafael Carmona S.J., Nicéforo Páramo S.J., Ponciano López Davalillo S.J., José Vicente Arámburu S.J., Felix Landa S.J., Miguel Arteaga S.J. y Martín Odriozola S.J..

Una vez familiarizados con las necesidades de la Caracas de principios del siglo XX, evaluaron, con los criterios pastorales vigentes, su capacidad operativa y fijaron las líneas de acción que juzgaron pertinentes, estableciendo la manera de canalizar los recursos humanos y materiales disponibles.

En este sentido, Aguirre (1941), reseña cuales eran, según esos jesuitas, los problemas fundamentales del catolicismo venezolano y las labores que emprendieron para contribuir, activa y eficazmente, con su solución.

"(...) la exactitud de las clases y la rígida disciplina del Seminario no bastaban para contener los ímpetus apostólicos de aquella primera generación de jesuitas llegados a Caracas, de los que un buen grupo se sentía en la plenitud de sus fuerzas y todos ellos llenos de optimismo sobre la posibilidad de un apostolado eficazísimo en su nueva patria adoptiva.

Muy pronto advirtieron que eran tres los problemas fundamentales del catolicismo venezolano:

- *La escasez de clero:* y en su formación y aumento estaban ya trabajando en el Seminario.
- *La desorganización de la familia:* y para combatirla creó el P. Ipiñazar la *Sociedad Santificadora del Hogar*.
- *La ignorancia religiosa,* dentro de un ambiente nada hostil al clero y a la religión, y ésta fue la ocasión de la famosa campaña catequística que iniciaron los profesores del Seminario, que bien puede calificarse de auténtica *ofensiva*⁵⁰." (Aguirre, 1941:174)

⁵⁰ Sirva para ilustrar el tipo de trabajo que realizaban estos jesuitas, la descripción que realizó el P. López Davalillo S.J. de una jornada dominical, en enero de 1918:

"Como el domingo estamos libres de clases, hemos aceptado, y, a la verdad, con mucho gusto, la invitación que el señor Arzobispo y algunos párrocos nos han hecho de tomar a nuestra cuenta los catecismos de los niños, sobre todo en los barrios extremos y pobres, donde el protestantismo está haciendo mucha propaganda. Ya desde el principio de curso tomé a mi cargo dos catecismos en dos barrios de la ciudad diametralmente opuestos. El Padre Rector (P. Ipiñazar S.J.) instaló también el suyo en otro barrio extremo; después la emprendió, además, con otro y creo que ahora piensa lanzarse a uno tercero, recorriendo dos por la mañana y otro más lejano por la tarde.

Este reducido equipo trazó los primeros énfasis apostólicos que orientarían la labor de la *Compañía de Jesús* en Venezuela. Estos se mantendrían vigentes durante varias décadas, incorporando, progresivamente, otros apostolados tales como el educativo (en colegios y universidades) el parroquial y el social.

La presencia de los jesuitas dio pie, a varias familias caraqueñas, para que solicitaran, ante las autoridades eclesiásticas, la apertura de un colegio dirigido por estos religiosos. Los miembros de la Orden contaban con la fama de ser buenos preceptores, respaldada por la extensa labor educativa que había desarrollado desde sus orígenes y en distintas partes del mundo.

"Pronto se inició la actividad educadora para la vida civil en la que tanto había destacado en otros países la Compañía de Jesús. Con muy modestos comienzos se fundaron los colegios de primaria y secundaria." (Provincia de Venezuela, 1983:13)

En 1921, el Consejo de Ministros del gobierno gomecista autorizó la fundación de un colegio, al considerar que no existía inconvenientes para que los padres jesuitas establecieran una obra de este tipo en Caracas. A partir de la apertura del *Colegio San Ignacio* (1923) surgen otros colegios en el resto del país. *Colegio San José* de Mérida (1927), el *Colegio Gonzaga* de

El P. Arámburu S.J. suele ir a un pueblo que dista media hora de tren, llamado Antímano; allí tiene por la mañana la misa con explicación del Evangelio, y por la tarde, el catecismo con los niños. El P. Carmona S.J., que vino más tarde, lo instaló en la parroquia Sta. Rosalía, a donde suele ir todos los días a decir misa y a confesar. El P. Montoya S.J. tiene también la misa de cinco con explicación del Evangelio en la parroquia de Alta Gracia, donde confiesa, y el P. Díez S.J. en Catedral. Fuera, pues, del P. Páramo S.J., que suele decir los domingos la misa del Seminario, todos tenemos, explicación del Evangelio..." (Provincia de Castilla, 1925: 261)

Maracaibo (1945), el *Colegio Javier* de Barquisimeto (1953), el *Instituto Técnico Jesús Obrero* en Catia (1962) y el *Colegio Loyola-Gumilla* de Puerto Ordaz (1967).

El trabajo en colegios forma parte de los apostolados tradicionales de la *Compañía de Jesús*. Ignacio de Loyola, en su búsqueda de contextos que produjeran el mayor bien universal, entendía que este tipo de instituciones y las universidades servían como cajas de resonancia de lo allí enseñado.

Los jesuitas intentaban dar a sus alumnos sentido de la existencia, experiencia profunda de Dios, así como una sólida formación intelectual y moral, reforzando la conciencia social, con la idea de desterrar los egoísmos mezquinos y unipersonales. Se pretendía sentar las bases para la formación de personas virtuosas, "*personas de bien*", según la denominación de uso coloquial, que, al estar insertas en la sociedad, irradiarían lo aprendido.

Un comentario publicado en EDASI (1956) muestra la visión que tenían los jesuitas de sus colegios para ese momento:

"La obra de la educación católica de la juventud en Colegios, ha polarizado los mejores esfuerzos de los jesuitas en Venezuela, en esta segunda hora de su historia.

La razón es obvia. Fueron llamados por la Jerarquía y las familias católicas, precisamente para eso, después de su establecimiento en el Seminario. De hecho, además, podría decirse que esta actividad se identifica con la de «cultivar y defender la Fe en las nuevas generaciones. Y como consecuencia, se podría añadir que coincide con la de defender la integridad y estabilidad de la familia y aun de la fomentar vocaciones al

Sacerdocio»⁵¹. Por eso es fácil que también en el futuro tenga que seguir siendo el principal empeño de los Jesuitas.

En el campo de la educación el panorama es torturante. La educación católica en manos de religiosos apenas cubre un 10% de la población escolar. Del resto un 5% está en manos de educadores privados no religiosos, (hay una proporción inquietante de colegios dirigidos por exiliados españoles), el 85% queda en los planteles oficiales. Un millón de niños en edad escolar, queda fuera de toda escuela por escasez de planteles y de maestros.

Mientras estos nubarrones de tormenta, que reflejan esas estadísticas, oscurezcan el azul de la ideología ortodoxa en nuestras fronteras, estará justificada esta inversión del capital apostólico." (EDASI, 1956:33)

Respaldados por la vasta experiencia de la Orden en el apostolado universitario, fundan la *Universidad Católica Andrés Bello* (U.C.A.B), a petición del Episcopado Venezolano. Esto se realizó en 1953 y fue su primer Rector el P. Carlos Guillermo Plaza S.J.. Nueve años más tarde, 1962, se crea la extensión en San Cristóbal. En 1983 adquiriría su autonomía, bajo la responsabilidad de la Diócesis de San Cristóbal.

En el discurso inaugural de la U.C.A.B, el P. Plaza S.J., expuso lo que pudiera considerarse como el ideario con el que la *Compañía de Jesús* asumía el reto del apostolado universitario en Venezuela. De ese texto se extrajeron algunos párrafos en los que se manifiesta la trascendencia que tuvo, para el país, la fundación de este tipo de institución privada de orientación católica:

⁵¹ El texto en cursiva no corresponde al texto original. Se realizó para evidenciar cómo se mantienen latentes, en el año 1956, los énfasis apostólicos, fijados por los primeros jesuitas en el año 1916.

"La inauguración de una Universidad Católica en Venezuela señala una nueva era en los anales de la Educación: significa que a la iniciativa privada -esa fecunda fuente del progreso nacional- se le abre un nuevo cauce por donde corra y se despliegue; significa que a la Iglesia Católica se le reconoce su derecho a enseñar, no sólo en las primeras etapas de la educación, sino también en aquellas donde culmina la formación del ser humano; significa que Venezuela aprecia y estimula la educación católica, ya que ha sido unánime la expectativa, franca y entusiasta la actitud de los venezolanos, al difundirse la buena nueva de la fundación de la Universidad Católica de Venezuela (...)

(...) Al impregnar la educación del sentido cristiano de la vida, la Universidad se convierte en resonante concha acústica que recoge una de las vibraciones más hondas y más finas del pueblo venezolano. Se hace ella puro eco medular (...)

(...)La Universidad se propone: capacitar a sus alumnos para el ejercicio de las diversas profesiones, en un sentido técnico, social y patriótico(...)

Capacitarlos, sí, para que dentro de la sociedad, ocupen el puesto que les corresponde, de acuerdo con su auténtica vocación profesional.

Concebimos la profesión como algo noble y levantado; como una misión que se debe cumplir en el seno de la colectividad. De ahí que, en la formación de los profesionales procuraremos despertar en ellos la conciencia de su dignidad, acentuando el sentido de responsabilidad. Sin ética profesional, sentida y vivida, imposible ejercer cabalmente una carrera.

Las profesiones se enfocarán con un sentido de realidad nacional, teniendo en cuenta lo que Venezuela necesita, espera, o reclama." (Plaza, 1953).

Otro aporte importante al sistema educativo nacional fue la creación de *Fe y Alegría*. Surgió en 1955, gracias a la iniciativa del P. J. Velaz S.J. . Aunque no se le puede considerar como una obra de la *Compañía de Jesús*, sí existe una importante vinculación, tal como lo refiere González Callizo (1980).

"Por voluntad del P. D. Baldor S.J., entonces Vice-provincial de Venezuela, *Fe y Alegría* no nació como obra estricta de la Compañía. Eran los años amargos de la *Cooperativa Javier* y tenía miedo de nuevas responsabilidades financieras.

Así nació como entidad meramente civil, sin bienes eclesiásticos.

Pero, según sus estatutos, el Provincial de la Compañía de Jesús nombra al Director General y propone a la Junta Directiva una lista de dos candidatos para cada uno de la mitad de los puestos a renovar de los miembros de la Junta Directiva. El Director General tiene las más amplias facultades de disposición y administración que no estén atribuidos a otros órganos de la Asociación." (González Callizo, 1980: 67)

Fe y Alegría tenía como objetivo masificar la educación popular, llegando a lugares donde no existían escuelas públicas, y por ende, la población infantil no podría tener acceso a una instrucción adecuada y avalada por el Estado venezolano.

"La generosidad de un hombre de pueblo -Abraham Reyes- quien puso a la orden su propia casa de barrio, y el entusiasmo juvenil de un grupo de estudiantes de la U.C.A.B, pudo arrancar una obra llamada a aunar muchos esfuerzos religiosos en torno al reto de la educación popular católica, «*allá donde termina el asfalto*»." (Provincia de Venezuela, 1983:14)

En 1956, a un año de la fundación de *Fe y Alegría*, la revista EDASI, realiza un balance de esa organización, reseñando, de manera breve, los logros alcanzados.

"Hace aproximadamente un año salimos a la calle con este propósito: Llevar «*Fe y Alegría*» a tantos muchachos que no la tienen.

Como instrumentos para poder realizarlo pensamos en fundar una cadena de Escuelas Primarias, de Dispensarios Infantiles y de Centros Recreativos, y para que los muchachos atendidos por nosotros pudieran abrirse paso holgadamente en la vida, planeamos coronar

nuestra obra con una institución de formación técnica obrera, que les abriera mejores perspectivas.

Haciendo ahora un balance del primer año de trabajo, ¿cuál es el saldo positivo que podemos presentar?

Hace un año no teníamos ni un sólo alumno en nuestras proyectadas escuelas, y en cambio en este momento asisten a nuestras clases 500 niños que reciben su instrucción diariamente, mañana y tarde(...)

(...) *Fe y Alegría* está contribuyendo de un modo silencioso, pero sumamente eficaz, a llevar a muchos de nuestros niños y jóvenes hacia una vida en la que haya más fe y alegría, pues éstas nacerán en su mismo interior, como consecuencias naturales por haber sido arrancados de un abismo de ignorancia y de miseria." (EDASI, 1956:84)

Desde su regreso a Venezuela, la *Compañía de Jesús* inició un activo trabajo, asumiendo y fundando Iglesias en zonas populares, por ser las más desasistidas pastoralmente. La incursión en este apostolado y su evolución se puede apreciar en los Cuadros N° 9, 10 y 11. La labor parroquial se asentó en las siguientes ciudades: Caracas, Maracaibo, Maturín, Cumaná, Matanzas y San Félix.

En 1933, el Obispo de Coro, Mons. L. Castillo, fundó un Seminario menor en su diócesis y le solicitó, al P. E. Ipiñazar S.J., Vice-provincial de Venezuela, considerar el que la *Compañía de Jesús* asumiera la rectoría de este nuevo centro de formación sacerdotal.

En consonancia con la opción que habían hecho los jesuitas, de contribuir con el incremento y formación del clero criollo, aceptó la propuesta, responsabilizando, para ese trabajo, al P. M. Arteaga S.J..

NOMBRE	1° RESPONSABLE S.J.	AÑO	OBSERVACIONES
Iglesia de <i>Pagúta</i>	p. M. Odrizola S.J.	1918	Entregada al Arzobispado de Caracas
Iglesia de <i>San Francisco</i> , en el centro de Caracas	p. L. Zumalabe S.J.	1922	Actualmente es administrada por la Compañía de Jesús.
Monte Piedad	p. M. Odrizola S.J.	1923	Entregada al Arzobispado de Caracas
* <i>Cristo Rey</i> , en la Cañada	p. M. Odrizola S.J.	1926	Entregada a los pp. Franciscanos.
* <i>San Francisco Xavier</i> , en Lídice	p. T. Fernandez S.J.	1942	Entregada al Arzobispado de Caracas
* <i>Jesús Obrero</i> , en los Flores de Catia-Caracas	p. J. Martínez S.J.	1953	Actualmente es administrada por la Compañía de Jesús.
La Epifanía del Señor, en la UCV	p. L. Jimenez S.J.	1965	Actualmente es administrada por la Compañía de Jesús.

CUADRO N° 9 IGLESIAS Y PARROQUIAS DE CARACAS

NOMBRE	1° RESPONSABLE S.J.	AÑO	OBSERVACIONES
Iglesia San Felipe Nori	p. J. Malavecheverría	1924	Entregada al Arzobispado de Maracaibo
Iglesia de <i>"Fátima"</i> , en el barrio 18 de Octubre.	p. Cantabrana S.J.	1947	Entregada a los pp. Mercedarios.
Iglesia de <i>Santa Mónica</i> en el campo petrolero <i>La Concepción y la Paz</i>	p. E. Laquidain S.J.	1950	Entregada a los pp. Carmelitas españoles en 1955.
Iglesia de <i>Santa Rosa de Tierra y Agua</i> .	p. E. Laquidain S.J.	1958	Entregada a los pp. Agustinos en 1959.
Parroquia <i>Ntra. Sra. de Guadalupe</i> .	p. V. Salcedo S.J.	1962	
Parroquia <i>Jesús Nazareno</i> en el barrio <i>el Manzanillo</i>	p. V. Salcedo S.J.	1964	Se dividió de la Parroquia Ntra. Sra. de Guadalupe. Actualmente es administrada por la Compañía de Jesús.

CUADRO N° 10 IGLESIAS Y PARROQUIAS DE MARACAIBO

NOMBRE	1º RESPONSABLE S.J	AÑO	OBSERVACIONES
Parroquia "San Luis Gonzaga" en Cumaná, Edo. Sucre.	P. V. Salcedo S.J	1965	Actualmente es administrada por la Compañía de Jesús.
Parroquia "San Luis de Matanzas", Edo. Bolívar.	P. Palacios de Borao S.J	1957	Entregada a la diócesis.
Parroquia "S. José Obrero" en Maturín, Edo. Monagas.	P. J. Joaristi S.J	1966	
Parroquia "San Fernando del Carrizal", en Pto. Ordaz, Edo. Bolívar	P. Palacios de Borao S.J	1958	Entregada al diócesis.
Capilla "Nuestra Señora del Pilar" en Pto Ordaz, Edo. Bolívar.		1958	Entregada al diócesis.

CUADRO Nº 11 IGLESIAS Y PARROQUIAS DE OTRAS CIUDADES DE VENEZUELA

NOMBRE	1º RESPONSABLE S.J	AÑO	OBSERVACIONES
Iglesia "Nra. Sra. de Guadalupe" en Cardón Shell, edo. Falcón		1947	Entregada a la diócesis de Coro en 1959
Iglesia "Inmaculado Corazón de María" en Carirubana, edo. Falcón.	p. V. Salcedo S.J	1950	Entregada a la diócesis de Coro en 1962
Iglesia "Santo Cristo" en Las Piedras, edo. Falcón	p. Gastaminza S.J	1942	Entregada a la diócesis de Coro en 1962
Iglesia "Nra. Sra. de la Candelaria", Punta Cardón, edo. Falcón.	p. Andrés S.J	1957	Entregada a la diócesis de Coro en 1962
Iglesia "Nra. Sra. de Coromoto" Punto Fijo, edo. Falcón.	p. Andrés S.J	1951	
Iglesia "Sagrado Corazón de Jesús" Punto Fijo, edo. Falcón.	p. Andrés S.J	1964	

CUADRO Nº 12 IGLESIAS Y PARROQUIAS EN PARAGUANÁ

La presencia de la Orden, en el Seminario menor San José de Coro, duró veinte años. En 1953, motivados por la fundación de la U.C.A.B, se le regresó la dirección de ese instituto a la diócesis, tal como se había hecho con el Seminario Interdiocesano de Caracas.

A parte de la labor docente en Coro, la presencia de la *Compañía de Jesús*, en el Estado Falcón, se profundizó cuando se establecieron comunidades en la Península de Paraguaná. Mons. Castillo había tramitado ante el Papa Pío XI y el Prepósito General, P. Ledochowski, el que la Orden asumiera un trabajo misionero en dicha región. A partir de 1936, comenzó la atención pastoral de una veintena de comunidades. En el Cuadro N° 12, se mencionan las parroquias y comunidades en las que se residenciaron los jesuitas, las cuales funcionaron como epicentros de su trabajo.

Aguirre (1941) describe el trabajo de la *Compañía de Jesús* en Paraguaná. Se puede apreciar, una vez más, el énfasis que se tuvo en la labor educativa y en la consolidación de familias cristianas.

"Los padres comenzaron por crear en 1936 una modesta residencia en Pueblo Nuevo, capital y centro geográfico de toda la península. (...) En (él) reside el superior de la Residencia, con cargo de Párroco, y atiende al casco y a los barrios circunvecinos (...).

(Los padres) con la ayuda de motocicletas o de un carro, visitan los pueblos de la península y sus caseríos. Las primeras visitas tienen carácter de Misión Catequística. El trabajo consiste en enseñar lo elemental de nuestra Religión, en administrar los sacramentos del Bautismo, Penitencia y Eucaristía, visitando los enfermos y el mayor número posible de casas y ranchos y preparar los matrimonios para la

siguiente visita. Estas se realizan los domingos, según un calendario preestablecido y con ocasión de las fiestas patronales y las grandes festividades litúrgicas del año (...).

La ignorancia religiosa y el ambiente de indolencia y libertinaje en que han vivido los pobres habitantes de la península explican que a la llegada de los Padres fueran escasísimas las familias bien constituidas (...) La labor fundamental de los Padres ha sido, pues la instrucción catequística y la santificación de hogares." (Aguirre, 1941:227)

La preocupación por lo social también ha estado presente en todas las actividades de la *Compañía de Jesús* en Venezuela. En este sentido, las parroquias y obras educativas, fundadas por jesuitas, tenían, de acuerdo a los criterios existentes para ese momento, el compromiso de contribuir con la construcción de una sociedad intelectualmente más capacitada, cívica y éticamente cristiana.

Sin embargo, en lo relacionado a la creación de obras propias de corte eminentemente social, no fue particularmente prolífica en Venezuela. Desde un enfoque muy lato, se pudiera afirmar que la primera obra creada con acento social fue la *Sociedad Santificadora del Hogar*. En EDASI (1956) se comenta lo siguiente:

"Su fin era la legitimación de uniones ilegítimas y el ayudar a sufragar los gastos de parejas pobres que pretenden contraer matrimonio. Arregla unos 205 matrimonios por año, solamente en Caracas. Funciona también en Maracaibo" (EDASI, 1956:19)

Fue considerada, según los criterios del momento, como una de las obras de pastoral social más importantes de la Arquidiócesis de Caracas. Funcionó hasta los inicios de la década del sesenta.

Otra de las obras sociales que nació por la iniciativa de un jesuita fue el *Hogar Virgen de los Dolores*. Fundado en enero de 1945 por el P. J. Barrena S.J., tuvo como objetivo atender la niñez abandonada, objeto de agresiones y en situación de riesgo.

La razón de ser del *Hogar Virgen de los Dolores* estuvo en correlación con los énfasis apostólicos adoptados en 1916, en lo que respecta a la educación de los niños. El siguiente comentario de EDASI (1956), refleja el talante asistencialista con que se asumía una obra de este estilo, en la Iglesia pre-Conciliar.

"Tal vez no pueda definirse con más concisión y propiedad el fin de esta Obra, que con aquella respuesta de un muchacho del Hogar. Preguntado por el Director qué fuera de él, si no le hubiera recogido, contestó con toda naturalidad:

-¿Yo?... ¡Pues, un bandido y un asesino!

El *Hogar Virgen de los Dolores* para los niños abandonados, eso hace: recoge esos pobres despojos de la sociedad, para devolvérselos seres útiles a sí mismos, y a la sociedad que los abandonó." (EDASI, 1956:22)

Para abordar el apostolado social de los jesuitas en Venezuela, es mucho más fructífero considerar el trabajo individual de los miembros de la Orden que se abocaron a este sector. Ellos tuvieron un rol determinante como formadores, acompañantes y animadores de seglares que incursionaron en actividades políticas, obrero-sindicales y organización comunitaria.

Sin lugar a dudas, la figura emblemática del apostolado social de la *Compañía de Jesús* en Venezuela fue el P. Manuel Aguirre Elorriaga S.J.. Las obras que surgieron por su iniciativa o inspiración han tenido mucha repercusión en el pensamiento social católico del país.

"(Desde 1937) se desempeñó como profesor del Seminario Interdiocesano de Caracas. Estuvo también cerca, como formador y orientador, de sus antiguos alumnos del colegio *San Ignacio* y otros jóvenes católicos quienes desde 1936 se habían asociado militantemente en la *Unión Nacional de Estudiantes* (U.N.E). Su labor formativa, tanto con los seminaristas y sacerdotes como con los estudiantes universitarios y, después, con los obreros, logró constituir el núcleo más significativo del catolicismo social en Venezuela, por su motivación (una nueva y más justa Venezuela), por sus contenidos (la doctrina Social de la Iglesia), por su metodología (esquemas claros, ejercicios de oratoria y periodismo, etc) y por su orientación (compromiso social y político, presencia en el mundo científico cultural). Este núcleo tuvo variadas expresiones eclesiales, promocionales, sindicales y políticas de importancia en la Venezuela contemporánea." (Lazcano, 1988: 81)

Entre las expresiones señaladas se encuentra la Revista *SIC*. Su título proviene del anagrama del *Seminario Interdiocesano de Caracas*. Esta publicación, de edición mensual, abordaba noticias del mundo católico, doctrina social de la Iglesia, teología, crítica literaria y cinematográfica. Las secciones y artículos eran redactados por los miembros de la comunidad del Seminario, pero también se incluían escritos pertenecientes a revistas internacionales de gran prestigio. A poco tiempo de su publicación, *SIC* se convertiría en una de las publicaciones referenciales entre los intelectuales del país.

En la *Presentación* de SIC, Aguirre (1938) planteó los objetivos y línea editorial que seguiría durante su labor como Director de SIC:

"Ofrezco a tu examen, lector benévolo, el primer ejemplar de una revista que tu y yo y todos los venezolanos hemos anhelado largo tiempo. Una revista de orientación católica, palestra de discusión de temas actuales, compendio de criterios en cuestiones debatidas, síntesis de principios morales para la acción social y privada. Una hoja viva, palpitante de realismo y actualidad, como reclama la trascendencia de la hora crucial que vivimos, de la que ha de surgir ineludiblemente -buena o mala- una nueva Venezuela.

Buena, noble y grande la queremos nosotros, fiel a su raigambre ibérica y leal, sobre todo, al pensamiento de los Héroes que labraron su Independencia, y libre, por consecuencia, de extranjerizos influjos y de servidumbres internacionalistas, que son en suma las que quieren imponer los renegados de la patria, los que viven de las pensiones de la Tercera Internacional, los que con palabras sonoras y promesas falaces tratan de hipnotizar al pueblo ingenuo y generoso (...)

SIC se lanza consciente a una lucha decisiva. Los que la impulsaron a volar desde el Ávila a los Andes, al Llano heroico y a las vírgenes riberas del Orinoco, sintieron que en este momento de crisis patria el silencio es cobardía; y la inacción, pecado. Que la juventud eclesiástica que se forma en virtud y ciencias en las alturas de la Sabana de Blanco (el Seminario Interdiocesano de Caracas), (...) no podía quedar indiferente ante la convulsión ideológica y social que sufre la nación; y de nuestra modestia hemos querido aportar-profesores, alumnos y ex-alumnos- a la siembra y discusión de ideas este manojito mensual de pensamientos: diáfanos y claros como las aguas del manantial avileño que brota a nuestra vera." (Aguirre, 1938:5)

Otra de las expresiones es el *Círculo Obrero*. Aunque de suyo no fue una obra de la *Compañía de Jesús*, sí fue una manifestación del trabajo apostólico realizado por el P. M. Aguirre S.J.. Fundado en julio de 1945, contó con la colaboración del P. L. Brentano S.J., quien tenía la experiencia de crear estructuras de este estilo en Brasil.

En EDASI (1956) se comenta sobre los orígenes del *Círculo Obrero*, organización que derivó en una serie de agrupaciones sindicales, cooperativas e instituciones asistenciales dirigidas al proletariado venezolano.

"El P. Aguirre comenzó por organizar una tanda de Ejercicios Espirituales en la Semana Santa de (1945) a un grupo de cien obreros en el Monasterio Benedictino de San José del Ávila, sembrando en ellos la ilusión de formar una organización obrera católica. Los meses siguientes trabajó en cinco barrios de la ciudad, cultivando células de obreros selectos. El 5 de julio, en una Asamblea de 60 obreros, se aprobaron los Estatutos del *Círculo Obrero* de Caracas, y en el mismo mes, en la fiesta de la Virgen del Carmen, se dio solemnemente por constituido el *Círculo*, con un acto en el Teatro Nacional.

El *Círculo Obrero* de Caracas tiene, como los sindicatos, como fin característico: el mejoramiento económico, cultural, social y moral de sus miembros. Solamente que el sindicato es una organización profesional (de una profesión o de una empresa); y el *Círculo Obrero* es una organización interprofesional, que abarca trabajadores de toda profesión y cualquiera empresa." (EDASI, 1956:27)

Frutos significativos del *Círculo Obrero* fueron la creación, en 1958, de la *Confederación de Sindicatos Autónomos (CODESA)*, y el *Instituto de Estudios Sociales (INES)*, en 1961. Con relación a *CODESA*, es oportuno resaltar que en el mundo sindical, controlado por tendencias de izquierda, ésta representaba la presencia del pensamiento inspirado en la Doctrina Social de la Iglesia.

El P. M. Aguirre S.J. tuvo una intensa participación en diversas organizaciones de la línea social (la Escuela de Católica de Servicio Social (1945), Juventud Obrera Católica (1946), Acción Social Católica (1956),

Comisión Nacional de Justicia y Paz (1967), entre otras. Fue mentor intelectual de algunos de dirigentes políticos de tendencia demócrata cristiana más resaltantes, fundadores de COPEI. Lazcano (1988) comenta sobre la labor a la que dedicó la última etapa de su vida.

"En la última década de su vida se dedicó a la formación de jóvenes estudiantes, sobre todo universitarios, con los Cursillos de Capacitación Social FRAGUA, que fundó en diciembre de 1960 y que se expandieron no sólo por todo el país sino también por Colombia, Centroamérica y la República Dominicana. (...) junto con el grupo de jesuitas (...), fundó el *Centro Gumilla*, con la revista *SIC* como su órgano de expresión." (Lazcano, 1988: 82)

Los Centro de Investigación y Acción Social (C.I.A.S) eran unas organizaciones que se habían creado en diversas Provincias de la *Compañía de Jesús*. Al C.I.A.S de Venezuela se le puso el nombre de *Centro Gumilla*.

Estos Centros tuvieron como referencia de origen el llamado de atención que, sobre la necesidad de abordar con urgencia la cuestión social, realizó el Prepósito General P. Juan Bautista Janssens S.J.. Dicho anuncio se llevó a cabo en la carta *De rei socialis* de 1949, por mandato de la Congregación General XXIX.

"En América latina los Superiores, agobiados con la escasez de personal y la preocupación de las obras tradicionales, apenas dedicaron a la cuestión social algún que otro súbdito. Estos dedicaron su tiempo a la cuestión social, sobre todo, sindical, luchando solidariamente con un ambiente receloso, donde se calificaba a cualquier trabajador social de comunista. Así nacieron la U.T.C colombiana, nuestra CODESA y los Cursillos de Capacitación Social.

A los 10 años se ve precisado el P. Janssens S.J. a nombrar un Visitador Social para América latina, el P. Manuel Foyaca S.J.. Y

gracias a sus esfuerzos nacieron los Centros de Investigación y Acción Social (C.I.A.S)." (Aguirre, 1968:14)

El P. Janssens S.J. fue un gran promotor de la creación de C.I.A.S. Sin embargo, el apoyo que les brindó en sus inicios se fue debilitando a medida que transcurrieron los últimos años de su gobierno. A pesar de eso, el impulso original le permitió, a un grupo importante de jóvenes jesuitas, estudiar carreras pertenecientes al ámbito de las ciencias sociales. Con esto se pretendía conformar equipos cualificados que asumieran la dirección de los C.I.A.S.

El P. P. Arrupe S.J., una vez nombrado Prepósito General, trabajó activamente en la revitalización de los Centros. Para llevar adelante este proceso en América latina, se convocó a una asamblea con todos los directores de los C.I.A.S existentes en la región. Esta se llevó a cabo, en julio de 1966, en la ciudad de Lima. La reunión tuvo como objetivo evaluar el funcionamiento y redactar los Estatutos que orientaron las acciones de los C.I.A.S.

"El objetivo fundamental del C.I.A.S es (consecuentemente con el objetivo fundamental del Apostolado Social) la transformación de la mentalidad y las estructuras sociales en un sentido de justicia social, preferentemente en el sector de la promoción popular, a fin de hacer posibles *«una mayor dedicación, participación y responsabilidad en todos los niveles de la vida humana»*"

Programa del C.I.A.S. - En fidelidad al magisterio actual de la Iglesia, siguiendo las directivas del Episcopado y confrontando la doctrina social con la situación histórica estudiada a través de disciplinas científicas:

- Contribuir a la elaboración doctrinal de una estructuración cristianamente inspirada de la sociedad latinoamericana.
- Elaborar, enseñar y difundir modelos de desarrollo y progreso social en colaboración con otros organismos y grupos, incluso internacionales.
- Formar, estimular y orientar a personas que sean consideradas como eficaces agentes de cambio social.
- Asesorar a la Compañía y, si lo solicitaren, también al Clero y a los movimientos e instituciones (públicas y privadas) en su acción social; y, por suplencia, promover obras y movimientos" (Aguirre, 1968:14)

En sintonía con la preocupación sobre los graves problemas sociales que se vivían el Continente, se fundó el *Centro Gumilla*. Esto se llevó a cabo el 1 de enero de 1968, para contribuir activamente, desde una perspectiva católica, en la búsqueda de soluciones a las distorsiones económico-sociales existentes en el país.

Aguirre (1958) presenta los objetivos que se planteaba el *Centro Gumilla* al momento de su fundación.

"Nuestra primera labor será la difusión de la Doctrina Social de a Iglesia por medio de Cursos sociales para universitarios, estudiantes, profesionales y líderes obreros; y por medio de cátedras en las universidades y centros de educación secundaria (...)

Y, sobre todo, la labor investigadora. Precisamente en estos momentos, además de colaborar en varios otros centros de investigación y en la *Comisión Justicia y Paz* de Venezuela, el C.I.A.S. caraqueño está empeñado, por encargo del P. General Arrupe S.J., en un estudio sociológico que permitirá una planificación mejor y más racional de las actividades y obras de la Compañía de Jesús en Venezuela dentro de la pastoral de conjunto a nivel diocesano, nacional y aun internacional." (Aguirre, 1968:14)

Hasta este punto se ha presentado un esbozo del elenco de obras y labores apostólicas que se habían desarrollados en el país, al momento de decretarse la erección de la *Provincia de Venezuela*.

La jurisdicción de la Orden en territorio venezolano ha evolucionado de la siguiente manera: 1916, *Misión* dependiente de la Provincia colombiana; 1932, *Viceprovincia dependiente* de la Provincia de Castilla; 1958, *Viceprovincia independiente*; 1971, *Provincia independiente en pleno iure*.

El día 8 de diciembre de 1970, el P. P. Arrupe S.J., en su condición de Prepósito General de la *Compañía de Jesús*, luego del proceso deliberativo regular, promulgó el decreto de elevación:

"Desde 1916, año en el que después de la restauración de la Compañía, llegaron de nuevo los Nuestros a la ciudad de Caracas para emprender su apostolado, ha ido creciendo constantemente con la ayuda de Dios la Viceprovincia Venezolana, tanto en número de miembros como en obras y en la importancia de sus empresas.

Porque aquel grupo pequeño, dependiente de la Provincia Colombiana, que ese año se encargó de la dirección del Seminario Mayor de Caracas, progresa en tal forma poco a poco con nuevos miembros y con nuevas obras educativas y pastorales, que, elevada en 1958 a Viceprovincia independiente separada de la Provincia de Castilla, ha llegado a la madurez requerida para poder ser elevada a la categoría de Provincia.

Consta de 320 miembros, tiene su propia Casa de Formación suficientemente alimentada de vocaciones nativas, sostiene obras y se emplea en ministerios dignos de todo precio, como son -pasando por alto muchos de ellos-: la Universidad Católica Andrés Bello en Caracas, cinco colegios, tres casas de Ejercicios, dos revistas (*SIC* y *COMUNICACIÓN*), doce parroquias, el complejo escolar para educación escolar *Fe y Alegría* en el que se educan 30.000 alumnos, y otras obras parecidas que demuestran la fecundidad apostólica de la

Viceprovincia Venezolana en el pasado y la perspectiva de una mayor prosperidad para el futuro.

Por eso, después de plena consideración e implorada la luz divina, accediendo a los deseos del Prepósito y de los miembros de la misma Viceprovincia Venezolana, y oídos los pareceres del Asistente Regional y de los Asistentes Generales, con la autoridad que las Letras Apostólicas y las Constituciones de la Compañía confieren al Prepósito General, decretamos en el Señor la erección en Provincia de la Viceprovincia Venezolana y la elevamos con este decreto nuestro con todos los derechos y deberes que competen a las restantes Provinciales de la Compañía de Jesús nuestro Instituto, con el mismo nombre y con los mismos límites que hasta ahora ha tenido, asignándola también en adelante al número de Provincias y Viceprovincias de la Asistencia de América Latina Septentrional.

Este nuestro Decreto se promulgue en todas las Casa de la nueva Provincia el día 1° de enero de 1971, solemnidad de la Maternidad de María y del Santísimo Nombre de Jesús, Titular de nuestra Compañía, y entre el mismo día en pleno vigor." (Arrupe; 1970: 4)

En concordancia con lo establecido por el Derecho Canónico y el Derecho propio de la *Compañía de Jesús*, se puede definir la *Provincia de Venezuela*, como el conjunto de obras y residencias localizadas en el territorio venezolano que se encuentran bajo la jurisdicción del *Superior Provincial*, legítimamente designado por el *Prepósito General*, en conformidad con lo pautado por el Instituto.

En su primera comunicación a todos los jesuitas del país, como Provincial de Venezuela, el P. J. Francés S.J. manifestó el compromiso que suponía pasar de Viceprovincia a Provincia:

"La nueva Provincia de Venezuela no nace infante sino adulta. Algunos se preguntan qué diferencia hay entre el ser Provincia con respecto a la Viceprovincia. ¿Es algo puramente jurídico, formal,

anodino? ¿Es únicamente una mayor representación en la futura Congregación Provincial, en la Congregación General?

Yo diría que es algo más: es un reconocimiento al pasado. Y es una consideración del presente; pero también es una petición de esperanza en el futuro. Y para todos nosotros es un compromiso. Tenemos que sacar el ejemplo de una tradición, reconocer unos valores que nos han hecho lo que somos. Hemos de tener una auténtica y valiente sinceridad para reconocer lo que somos en el aspecto positivo -sin que por eso nos dejemos llevar por optimismos triunfalistas-, y en el aspecto negativo -sin que por eso nos digan destructivos. Debemos considerar sinceramente lo que somos, de cara al futuro. "
(Francés, 1971: 2)

La nueva Provincia de Venezuela tenía que descubrir la mejor manera de concretar, en el país, la misión de la *Compañía de Jesús* para la época post-conciliar. A tal fin, ella se ha visto en la necesidad de pasar por la experiencia de los *Momentos de Planificación Provincial*.

Estos se pueden definir como aquellos lapsos históricos en los que una Provincia jesuita, de manera particular y sistemática, se ha volcado sobre sí, mediante una investigación con metodologías diseñadas o adaptadas para recoger, sintetizar y valorar información ad intra y ad extra de la institución.

Esos datos recabados son los que le permiten desarrollar un diagnóstico organizacional, evaluar la forma de responder, desde el modo de proceder propio de la *Compañía de Jesús*, a las exigencias del contexto en el que le toca actuar, y establecer las opciones fundamentales y sus correspondientes líneas de acción apostólicas.

La *Provincia de Venezuela*, ha tenido tres *Momentos de Planificación Provincial*, desde la década del sesenta hasta el presente.

El primero de ellos es el denominado *Investigatione sociologica* o *Survey General de la Compañía de Jesús*, aplicado a la *Vice-Provincia de Venezuela*.

El *Survey General* fue promovido por el P. P. Arrupe S.J., en su calidad de General de la Orden, en carta a toda la *Compañía de Jesús*, el 9 de diciembre de 1965. La intención era disponer de abundante información sobre el estado de la Compañía, a fin de tomar las decisiones pertinentes que facilitaran la operacionalización del Decreto 2, "*Renovación de nuestras leyes*", de la Congregación General XXXI.

"El objeto de este *Survey General* no es emprender una investigación científica nueva y exhaustiva. Se trata esencialmente de recoger, sintetizar y valorar los datos, informaciones y estudios disponibles, a fin de llegar a la redacción de relaciones finales que serán presentadas a las autoridades provinciales y centrales de la Compañía y al analizar las coyunturas, tendencias y necesidades de la vida moderna, (...) para centrar nuestro trabajo allí donde más eficaz pueda resultar." (Woodrow, 1985: 113).

En la *Provincia de Venezuela*, el *Survey* se llevó a cabo durante el gobierno de los padres Víctor Iriarte S.J. y Jesús Francés S.J.. La obra responsable de su ejecución fue el *Centro Gumilla*, por ser el C.I.A.S de Venezuela y contar con el equipo de jesuitas que se había formado en ciencias sociales.

El resultado fue el primer abordaje sistémico de la *Provincia de Venezuela*, plasmado a través de 16 tomos en los que se analiza y se presenta el

diagnóstico de diversos campos de acción apostólicos, entre los que se encuentran la educación popular, la educación católica, los medios de comunicación, las cooperativas, demografía, familia y la economía nacional. La síntesis final del *Survey* se publicó, en diciembre de 1969, con el título de “*Los Jesuitas en la Venezuela de Hoy*”.

El segundo *Momento de Planificación Provincial* se llevó a cabo durante los provincialatos de los padres Luis Ugalde S.J. e Ignacio Huarte S.J.. Tuvo su inicio en el año 1981. Corresponde a la manera de asumir localmente los planteamientos de las II y III Conferencias generales del Episcopado Latinoamericano, realizadas en las ciudades de Medellín (Colombia) y Puebla (México); así como lo establecido por la *Congregación General XXXII*⁵² y la *Congregación General XXXIII*.

En julio de 1984 se publicó el *Proyecto de Provincia*. Constituyó el primer documento que, luego de una reflexión corporativa a nivel provincial, estableció cuales serían las opciones fundamentales y sus correspondientes líneas de acción para la planificación apostólica de la *Provincia de Venezuela*.

El tercer *Momento de Planificación Provincial* su desarrollo durante los provincialatos de los padres Alejandro Goñi S.J. y Arturo Sosa S.J.. Tuvo su

⁵² Esta Congregación General XXXII es producto de los resultados arrojados por el *Survey General de la Compañía de Jesús*, y tuvo como centro de discusión establecer cual era la Misión de este Cuerpo Apostólico en el mundo contemporáneo, estableciendo que la manera de interpretar hoy la Formula del Instituto es a través del “Servicio de la Fe y la Promoción de la Justicia”.

inicio en el año 1993 y en un principio se concibió como la actualización del *Proyecto de Provincia*, al cumplirse los diez años de su publicación; sin embargo, derivó en la manera de asimilar y operacionalizar localmente los decretos de la Congregación General XXXIV, celebrada en 1995; así como las *Normas Complementarias*⁵³, recién publicadas para entonces.

Luego de un largo proceso, en el que la comisión responsable de su elaboración concibió y aplicó una metodología denominada *Deliberación Apostólica*, fundamentada en los Ejercicios Espirituales y la pedagogía ignaciana, se publicó, en abril del 2000, el “*Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela 2000-2020*” (P.A.P.V).

“Con el *Plan Apostólico* la *Provincia de Venezuela* encara el desafío de participar activamente en el diseño de la Venezuela del siglo XXI, formando parte del Pueblo de Dios, desde el carisma Fe-Justicia de la *Compañía de Jesús*” (Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús, 2000: 8).

“El *Plan Apostólico* se propone el 2020 como horizonte. Establece las opciones fundamentales y líneas de acción prioritarias de acción para orientar las transformaciones necesarias y ganar en coherencia con la misión que se nos ha encomendado” (Provincia de Venezuela de la Compañía de Jesús, 2000:10).

En la actualidad, la Provincia de Venezuela se encuentra en la fase de operacionalización del P.A.P.V. *Para coordinar este proceso*, el P. Arturo Sosa

⁵³ Las *Normas Complementarias* son el resultado de la revisión y actualización del cuerpo normativo interno de la *Compañía de Jesús* y se publican junto con las *Constituciones*, pues, desde un punto de vista legal, tienen el mismo rango jerárquico.

S.J., en su condición *Provincial* , designó, desde el 5 de octubre de 1999, un *Equipo Animador del P.A.P.V.*

En talante de refundación, el P.A.P.V. se propuso ampliar el paradigma eclesiológico con el que venían operando los jesuitas en Venezuela. Esto se dio como consecuencia de los procesos de adaptación a las realidades *ad intra* y *ad extra* de la Orden. En tal sentido, propone la siguiente consideración con relación a la conformación de la *Provincia de Venezuela*:

"(La Provincia de Venezuela está formada por) los jesuitas, laicos, laicas y religiosos/as que eligen su participación en (*ella*) como su camino de seguimiento de Jesús." (Provincia de Venezuela, 2000:13)

La *Provincia de Venezuela* asume la misión de la *Compañía de Jesús* -servicio de la Fe y promoción de la Justicia- realizando las concreciones *ad hoc*, de acuerdo a los retos apostólicos que surgen del contexto nacional en la que está inserta. Por ese motivo, tal como se puede apreciar en el Anexo N° 3, las opciones fundamentales de la *Provincia* son las siguientes:

"Primera opción: promover que los pobres, a partir de sus identidades y culturas, se constituyan en verdaderos sujetos sociales, y sean así protagonistas en la sociedad y en la Iglesia." (Provincia de Venezuela, 2000:21)

"Segunda opción: contribuir al fortalecimiento de la una sociedad civil fundada en comunidades de solidaridad, para fortalecer lo público y favorecer la creación de una «cultura de la vida»." (Provincia de Venezuela, 2000:22)

"Tercera opción: promover la experiencia del Dios de Jesús desde la espiritualidad ignaciana como nuestra colaboración específica a la Iglesia en su tarea de evangelizar las culturas y refundar la fe de sus miembros." (Provincia de Venezuela, 2000:22)

"Cuarta opción: promover la formación y participación eclesial de los laicos, preferencialmente de los jóvenes, para que sean protagonistas de la nueva evangelización y la promoción humana" (Provincia de Venezuela, 2000:23)

Con el fin de operacionalizar estas opciones, la *Provincia de Venezuela* cuenta con una estructura organizacional, detallada en el Anexo N° 4, respetando el espíritu de las *Constituciones y las Normas Complementarias*. Esta estructura permite darle viabilidad a las obras apostólicas, las cuales son descritas de la siguiente manera:

"Las obras apostólicas son una especie de pool o conjunto de recursos disponibles para los distintos programas y proyectos necesarios para alcanzar los objetivos de la misión de la *Provincia*, establecidos en el Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela (P.A.P.V) y coordinados por las instancias de dirección provincial." (Provincia de Venezuela, 2000, 28)

En el caso de Venezuela, el conjunto de obras apostólicas está conformado por aquellas existentes al momento de la elevación a Provincia y las que surgieron posteriormente, tal como se puede apreciar en el Anexo N° 5, como concreciones locales de los procesos de renovación adaptada que emanaron del Concilio Vaticano II.

2.4.-La Planificación Apostólica en las Provincias de la Compañía de Jesús.

2.4.1.- De la Congregación General XXXI a la Planificación Apostólica.

Tal como se comentó en la sección 2.2.2.- *Derecho propio y estructura organizativa de la Compañía de Jesús*, la Congregación General XXXI tuvo la responsabilidad de acusar recibo de la *renovación adaptada*, propuesta por el Vaticano II, y encomendarle, al nuevo Preposición General, la tarea de llevar adelante ese proceso de cambio.

Tal intención se refleja en los siguientes puntos de la Parte I, Decreto 1, *Misión de la Compañía de Jesús en nuestros días*:

" 1. Vida y Misión de la Compañía en estos tiempos nuevos.

Hallándose hoy el género humano en un nuevo período de su historia la *Compañía de Jesús*, con el mismo espíritu con que se renueva toda la Iglesia, reconoce, sí, las dificultades que del cambio en los modos de vivir se originan para su fin y para su manera de vida. Pero, a la vez, se da cuenta de las oportunidades que la nueva coyuntura del género humano le ofrece y de las que proceden de la renovación de la Iglesia iniciada por el Concilio. Trata pues de volver a un conocimiento más íntimo de su propia naturaleza y misión; de manera que, con entera fidelidad a su vocación, se renueve, y acomode su vida y sus actividades a las exigencias de la Iglesia y a las necesidades de nuestros contemporáneos. (Congregación General XXXI, 1966:23)

7. Hay que renovar y readaptar la Compañía.

Para que la Compañía, en esta nueva edad pueda cumplir mejor su misión bajo el Romano Pontífice, la Congregación General XXXI ha trabajado en la medida de sus fuerzas por impulsar su renovación, de manera que se aparte de nuestro cuerpo cuanto pudiera oprimir su vida u obstaculizarla en el logro pleno de su fin, quedando así liberado su dinamismo interno para todo servicio de Dios y aun robusteciendo en todo su vigor." (Congregación General XXXI, 1966:25)

La Congregación General XXXI tuvo dos etapas que se realizaron entre la tercera y cuarta sesión del Concilio. La primera se efectuó entre el 7 de mayo y el 15 julio de 1965, lapso en que se eligió al P. P. Arrupe S.J.. como Prepósito General. La segunda etapa se desarrolló entre el 8 de septiembre y el 17 de noviembre de 1966, a casi un año de haberse clausurado el Vaticano II. Durante el tiempo intermedio los participantes, al regresar a sus provincias, prosiguieron el trabajando que se les había encomendado, solicitando la asesoría de expertos.

En los documentos de esta Congregación General se puede apreciar la intensidad con que se asumió lo planteado por el Concilio. En este sentido, las tendencias renovadoras de la *Compañía de Jesús* vieron la oportunidad para revitalizar al cuerpo apostólico, conscientes de su responsabilidad y posibilidades ante una realidad tan compleja como la que había en la década de los años 60 y, desde entonces, se preveía para el futuro.

"El número de postulados, la variedad de los temas tratados, el número de decretos aprobados, el contexto espiritual de los decretos jurídicos, así como el hecho de que ésta fue la primera congregación celebrada en dos sesiones, todo esto contribuyó al carácter insólito del encuentro.

Pero lo que más lo distinguió fue el ambiente de reforma y renovación despertada por el Vaticano II. El Concilio (...permitió) reflexionar sobre la herencia y carisma fundamentales de la Compañía(...) para adaptarlos a las necesidades contemporáneas como jamás se había hecho." (Padberg, 2000: 15)

Tal como lo indicó el decreto *Perfectae Caritatis*, la Congregación General XXXI promovió el proceso de revisión profunda del Instituto, señalándolo con especial énfasis en el Decreto 2, *Renovación de nuestras leyes*; Decreto 4, *Conservación y renovación del Instituto*; y el Decreto 21, *Selección de Ministerios*.

Para llevar a cabo este proceso, el P. P. Arrupe S.J. había solicitado preparar una investigación sociológica general (*Survey General*), tal como se comentó en la sección 2.3.- *La Compañía de Jesús en Venezuela: hitos históricos*.

Tal anuncio se realizó en carta a todos los Provinciales y Superiores de Región, fechada el 9 de diciembre de 1965, donde el Prepósito General señaló lo siguiente:

"Cum apostolatus noster hodiernis temporibus adaptandus sit, oportet ut circumstantias, motus et indigentias diversas vitae modernae analysi subiciamus et ita activitates ipsius apostolatus melius ordinemus ut maiorem inde fructum capere possimus.

Notum est quanto cum successu sociologia religiosa iam inde ad aliquibus annis in variis mundi plagis elementa vitae hodiernae valde complexae examinet et magnum adiutorium praebeat ut planificatio apostolatus ex certiore et magis obiectiva rerum cognitione fiat. Ideo visum est perutile fore investigationem sociologicam in tota Societate per Provincias et regiones instituere ut gubernium et apostolatus tum Provinciarum tum totius Societatis hodiernis necessitatibus melius aptetur (...)

Haec investigatio sociologica novum onus Provinciis, labore iam oneratis, imponet et sacrificium ab illis exigit, sed si investigatio bene instituat, efficacior organizatio nostrorum laborum maiores fructus in apostolatu nostro producet et sacrificium nunc susceptum ample remuneraabit (...)

Ut animum maiorem sibi sentiant Nostri ad hoc non facile opus aggrediendum, Tecum communico Summem Pontificem paterne de hoc intentu audivisse, eiusque fructus sollicite expectare, ad alios forsitan etiam Ecclesiae coetus extendendos." ⁵⁴ (Arrupe, 1965: 656)

Este *Survey General* se llevó a cabo en todas las provincias de la *Compañía de Jesús*, apoyándose en los C.I.A.S., dado que estaban conformados, en su mayoría, por una buena parte de los jesuitas que se habían formado en ciencias sociales, durante el generalato del P. Janssens S.J..

"El resultado de este Survey determinará por parte del P. General y de los Provinciales una planificación más adecuada de la Compañía: se cerrarán algunas casas y se abrirán otras: se dará más importancia a unas obras que otras, se orientará la formación de los jóvenes en un modo más al día..." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1969: 42)

El Survey tuvo cuatro líneas de desarrollo: la sociedad de hoy, las exigencias que esta sociedad presenta a la Iglesia, qué cosa da efectivamente la Iglesia y qué papel corresponde en todo esto a la *Compañía de Jesús*.

⁵⁴ "Siendo así que nuestro apostolado tiene que ser adaptado a los tiempos actuales, conviene que sometamos a las circunstancias, movimientos y diversas necesidades de la vida moderna a un análisis, para así ordenar mejor las actividades del apostolado, a objeto de poder obtener un mayor fruto.

Es conocido el éxito con que la sociología religiosa, desde hace unos años, examina los complejos elementos de la vida moderna en diversas partes del mundo y, de esta manera, proporciona una gran ayuda para que la planificación del apostolado se haga con un conocimiento más cierto y objetivo de las cosas. Por tanto, esta visto que será sumamente útil establecer la investigación sociológica en toda la *Compañía de Jesús* por Provincias y Regiones, a fin de que el Gobierno y el apostolado, tanto las Provincias como en toda la *Compañía de Jesús*, se adapte mejor a los necesidades actuales.

Esta Investigación sociológica impone un nuevo peso a las Provincias, ya tan cargada de trabajo, y exige de ellas sacrificios, pero si la investigación se lleva a cabo bien, una organización más eficaz de nuestro trabajo producirá mayores frutos en nuestro apostolado y compensará ampliamente el sacrificio asumido(...)

Para que los nuestros sientan un mayor aliento para emprender este difícil encargo, te comunico que el Sumo Pontífice ha escuchado paternalmente acerca de esta empresa y espera, solícitamente, los frutos, tal vez para extenderla a otro instituto de la Iglesia." (Traducción libre del autor de la Investigación)

La información recabada sirvió de insumo principal para las deliberaciones que se realizaron en la Congregación General XXXII.

El Survey, contó con un equipo internacional de jesuitas que tuvo la responsabilidad de coordinar la elaboración de las directrices generales y su ejecución en cada una de las asistencias:

"Para lograr una penetración capilar, este equipo de sociólogos, encargados de la encuesta, es numerosísimo y bien distribuido geográficamente. En Roma, en los entresuelos de la Curia, está el centro nervioso de todos los ganglios esparcidos por el mundo. El P. Varga, uno de los cuatro Asistentes Generales de la Compañía, húngaro, es Director General del Survey. Como primer ayudante tiene al P. Emilo Pin, francés, profesor de Sociología en la Universidad Gregoriana. En las oficinas del Centro están permanentemente el Secretario, P. Ozanán de Andrade, brasileño, y un Asistente técnico, el canadiense P. Tanguay.

Para ellos el mundo está subdividido en siete áreas de coordinación: Europa, Africa, mundo islámico, América del Norte, América latina, India, Asia y Australia. Los coordinadores, continentales, nacionales y provinciales, son más de un centenar. Para Africa estos coordinadores son Padres que residen en el Tchad, en la Costa de Marfil, en el Congo, en Rodesia, en Mozambique, en Zambia, en Etiopía y en Madagascar. Los coordinadores de Asia andan distribuidos por la India, Manila, Singapore, Hong Kong, Bangkok, Tokyo, Yacarta, Formosa... Para América latina podremos encontrarlos en México, Colombia, Venezuela, Brasil, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Perú y Uruguay." (Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, 1969: 42)

La Congregación General XXXII se llevó a cabo entre el 2 de diciembre de 1974 y el 7 de marzo de 1975. Su objetivo principal fue la revisión a fondo de aspectos nucleares del Instituto. Ella tuvo como hilo conductor tres preguntas, sugeridas por el Papa Paulo VI a los congregados: *¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Adónde vamos?.*

Las respuestas dadas a tales interrogantes les permitió tomar decisiones concretas sobre el sentido y la misión de la *Compañía de Jesús* en el mundo contemporáneo.

"El Vaticano II desató la imaginación para descubrir maneras de servir a la Iglesia y al mundo. La *Compañía de Jesús* tomó parte en este fenómeno, una oportunidad entusiasmante, perturbadora, pero provechosa para el futuro. Junto con (la Congregación General XXXI), esta congregación dio a los jesuitas individual y colectivamente la oportunidad de recuperar el impulso e imaginación de la Compañía primitiva y del servicio que prestó a la Iglesia y al mundo. El estar abiertos al futuro de una forma que recordaba por primera vez después de mucho tiempo los años fundacionales los hizo paradójicamente «radicalmente conservadores»." (Padberg, 2000: 18)

La Congregación General XXXII, sirvió de marco general referencial para orientar las reformas corporativas, pero cada provincia debía emprender la tarea de profundizar la introspección y realizar los cambios pertinentes, desde sus especificidades, necesidades y posibilidades.

"130.- La Congregación General XXXII, habiendo mantenido unas prioridades apostólicas exigentes, recomendó no contentarse con una simple encuesta sino poner en marcha un mecanismo preciso de discernimiento dentro de la más pura tradición ignaciana para revisar todos los ministerios a la luz de las prioridades apostólicas decididas (Decreto 4, nn 70-77). " (Kolvenbach, 1990:21)

Ante tal responsabilidad se suscitaron una serie de interrogantes que gozan de total vigencia. Algunas de ellas serían las siguientes: ¿Cómo darle concreción a los deseos de cambio? ¿Cómo solventar las diversas manifestaciones de resistencia al cambio que se podrían presentar? ¿Qué procesos habrían de llevarse a cabo? ¿Cómo sería el modo y el orden de los

procesos? ¿Quiénes serían responsables de conducirlo? ¿Cuáles serían los recursos disponibles para apuntalar los cambios? ¿Los procesos, serían para mejorar lo que estaban realizando en la provincia, porque es lo que se debía hacer, o es una manera de justificar lo que se hace? ¿Cuánto tiempo debería durar? ¿Quiénes serían los destinatarios? ¿Cómo se podría evaluar el cumplimiento de los objetivos? ¿Cuál sería el grado de flexibilidad de las resoluciones?

Aunque en las provincias se han utilizado diversas vías para darle solución a este estilo de inquietudes, en la mayoría de los casos se ha utilizado el término *Planificación apostólica*⁵⁵ para designar a esos procesos. En los siguientes textos se presentan, en sentido lato, tres formas de concebir este término, desde la perspectiva de *Compañía de Jesús*:

"O «Planejamento Apostólico» é um bom instrumento para regregar nossas forças em sectores e obras segundo critérios apostólicos que estão bem definidos, e desta maneira fazer sentir a cada jesuíta que sua actividade está inserida no corpo apostólico da Província. O progresso no sentido de corpo que realiza sua missão, de acordo com diretrizes e prioridades que me parecem bem estabelecidas, será fonte de revitalização religiosa e dinamização apostólica que se pretende com esse «Planejamento»⁵⁶. (Kolvenbach, 1986:3)

⁵⁵ Aunque ciertamente existen matices que las diferencian, a los fines de esta investigación se utilizará indistintamente, como sinónimos, los términos *Planificación Apostólica* y *Planificación Provincial*.

⁵⁶ "La «Planificación Apostólica» es un buen instrumento para reagrupar nuestra fuerza en sectores y obras, siguiendo criterios apostólicos que están bien definidos y, de esta manera, hacer sentir a cada jesuita que su actividad está inserta en el cuerpo apostólico de la Provincia. El progreso en el sentido de cuerpo que realiza su misión, de acuerdo a las directrices y prioridades, que me parecen estar bien establecidas, será fuente de revitalización religiosa y dinamismo apostólico que se pretende con esta Planificación." (Traducción libre del autor de la Investigación)

"La manera como una Provincia, empujada por el Señor y arrastrada por el mundo, conforma su misión, auto-imagen y conducta en relación con la sociedad y con la Iglesia. La Compañía fija por medio de sus Congregaciones Generales su estrategia general para la realización de su misión y la vida comunitaria." (Grimm, 2000:53)

"La *planificación*, en sus términos más elementales, consiste en decir con anticipación qué hacer, cómo hacerlo, cuándo hacerlo y quiénes deberán hacerlo. Se trata, entonces, de proyectar el futuro y de establecer los medios más efectivos para alcanzar las metas que nos hemos propuesto.

La planificación no se opone a la necesaria flexibilidad ante situaciones imprevistas: todo buen plan debe tener la suficiente capacidad de acomodación para tomar rumbos diferentes a los inicialmente previstos cuando las circunstancias así lo exigían. Imposible preverlo todo, especialmente en una sociedad tan cambiante como la actual. Por eso el Plan de Provincia contempla la necesidad de revisiones periódicas (y una revisión más especial cada año) en las cuales se harán los ajustes que se vean convenientes" (Jesuitas de Colombia, 1987:167)

La *Planificación apostólica* le permite a los jesuitas reapropiarse de la provincia, con un sentido de cuerpo apostólico, en clave de Fidelidad creativa. Dota de significado los trabajos, obras y comunidades en consonancia con la indiferencia propuesta por San Ignacio en el *Principio y Fundamento* de los Ejercicios Espirituales. Con esto se abre la posibilidad de explorar propuestas creativas e innovadoras, acordes con los signos de los tiempos.

" (La *Planificación apostólica*) y su implementación son esenciales para las comunidades religiosas en orden a hacer la mejor utilización posible de los recursos. La planificación debería fomentar una atmósfera en el grupo que permitiera a las personas refundadoras surgir y actuar. Sin embargo, si la planificación no se ve como algo al servicio de la creatividad apostólica, se convierte en un fin en sí misma, en un modo supuestamente mágico de salir del caos.

Dado que existe una indudable preocupación para el orden, la estabilidad y la coherencia, los planes se vuelven tan atractivos que nos aferramos a ellos tenazmente, a fin de evitar sorpresas creativas desagradables e imprevistas. Entonces es cuando las personas creativas y refundadoras se ven marginadas, porque, por definición, asumen riesgos tendentes a producir sorpresas apostólicas que rompen con el orden establecido." (Arbuckle,1998:221)

El P. C. Brahm S.J., provincial de Chile, da cuenta, desde su perspectiva, de la necesidad e importancia de la *Planificación apostólica*:

"No hay duda que la realidad demográfica de la Compañía, la complejidad de los problemas, las innumerables solicitudes y necesidades de la Iglesia, la diversificación casi increíble de apostolados, la multiplicación de instituciones con sus respectivos Jefes de obra, las nuevas opciones de la Compañía y de la Iglesia, en especial en América Latina, la colaboración internacional y misional, etc., hacen muy necesaria una planificación apostólica.

Esta planificación debe ser fruto de un discernimiento comunitario serio, que tome en cuenta los aportes de las ciencias sociales en la recopilación de información, en el diagnóstico de nuestro quehacer apostólico, y en la forma de abordar y solucionar muchos problemas(...)

No se trata de cuestionarlo todo y comenzar de cero. Probablemente muchos de los apostolados e instituciones seguirán vigentes, porque responden a lo que el Señor nos pide. Pero aún en ese caso el discernimiento nos ayudará como Provincia a reasumirlos y valorarlos. Quizá haya que hacer cambios de enfoque, de acentuación o dosificar los recursos. Quizá revisar actitudes y metodologías de trabajo. Si se hace el diagnóstico de una obra apostólica se pretende proporcionar la información correspondiente al Jefe de obra, haciéndole algunas recomendaciones que le ayuden a mejorar la calidad de su servicio y facilitar el logro de sus objetivos" (Brahm, 1988)

Otro ejemplo que sirve para ilustrar como se visualiza la *Planificación apostólica* se puede obtener de los comentarios del P. R. Grimm S.J., provincial de Oregon, en la *Asamblea de Superiores Mayores*, realizada en Loyola durante el año 2000.

"Cualquiera que haya sido provincial por algún tiempo podría reír a la idea de *Planificación provincial*. Estamos cabalgando un tigre. Hay defecciones; bruscos cambios políticos, sociales o económicos trastornan la sociedad en que vivimos; y todos sabemos cómo un telefonazo puede echar al traste nuestros planes. Hacer un proyecto provincial podría ser como preguntar a los atrapados en un ascensor que cae dónde quisiera parar. Y con todo a los provinciales se nos pide tomar decisiones sabias para el futuro y dirigir los ministerios de la Compañía. La premisa de la *Planificación provincial* es la noción de que la reflexión sobre la experiencia y algo de previsión son mejores que la mera reacción a los acontecimientos del momento." (Grimm, 2000:53)

Aunque se reconoce las dificultades que tienen los procesos de *Planificación apostólica*, entre otras variables, por el amplio margen de contingencias que debe afrontar el gobierno provincial, las características de la Orden y la propia crisis de la Vida religiosa, el P. Kolvenbach S.J.. reconoce su importancia.

"La *Planificación apostólica* representa un paso positivo que merece ser seguido, si es posible, con una gran participación de los jesuitas ..." (Kolvenbach,1990:22)

2.4.2.- La Planificación Apostólica en la Compañía de Jesús.

Para abordar el tema de la *Planificación apostólica* en la *Compañía de Jesús*, se ha seleccionado, como fuente principal, al P. D. Coghlan S.J.⁵⁷. Este jesuita,

⁵⁷ El P. David Coghlan S.J. pertenece a la Provincia de Irlanda. Estudió Filosofía y Teología en el Milltown Institute, Dublin; Gerencia en la University of Manchester (U.K) y en el Massachusetts Institute of Science and Technology (U.S.A). Obtuvo el Doctorado en Business Administración de la National University of Ireland. Ha contribuido durante años en la planificación y cambio organizacional de su Provincia, así como la renovación de varios institutos religiosos. Miembro activo de la asociación de "*Jesuitas europeos en Desarrollo Organizacional*." En la actualidad es Lecturer in Business Studies at T.C.D y forma parte del staff de profesores e investigadores de Desarrollo y Conducta de las Organizaciones del Trinity College de Dublin.

con el aval de su experiencia profesional y académica, ha intentado integrar elementos de la tradición ignaciana con las herramientas de las ciencias de la organización. Esta sección se reconoce particularmente deudora de la producción intelectual del autor mencionado y, en este sentido, se citarán, planteamientos desarrollados profusamente en sus artículos y libros.

También se incorporará, en un grado menor, materiales y reflexiones que son producto del trabajo planificador de diversas provincias de la *Compañía de Jesús*.

El P. D. Coghlan S.J. trata el tema de la *Planificación Apostólica*, desde el enfoque que él le ha dado a la *Planificación Estratégica*. En su artículo *Corporate Strategy in Catholic Religious Orders*, mantiene la siguiente hipótesis:

"It was author's hypothesis that the concept of (*strategy*) is a significant way the heads of religious orders can proactively their communities into the future. Inherent in this hypothesis is the principle that the elements which constitute the strategic management and the strategic planning processes are relevant to religious order planning dynamics."⁵⁸ (Coghlan,1997:44)

Es autor de varios artículos y libros especializados en Desarrollo Organizacional y Planificación Estratégica. De ellos se podrían mencionar: *Apostolic Renewal: Corporte Openness to the Spirit* (1989) *Strategic Planning as an Intrument for Renewal*.(1996); Mapping the Progress of Change through Organizational Levels: The Example of a Religious Order (1996); *Renewing Apostolic Religious Life*. (1997); *Good Instruments. Ignatian Spirituality, Organization Development & the Renewal of Ministries*. (1999). www.tcd.ie/Business_Studies/StaffResearch/coghlan.html.

⁵⁸ "Era la hipótesis del autor que el concepto de *estrategia* es la vía significativa para que las cabezas de las ordenes religiosas puedan conducir a sus comunidades en el futuro, de manera proactiva. Inherente a ésta hipótesis está el que los elementos que constituyen la gerencia estratégica y los procesos de Planificación estratégica son pertinentes a la dinámica de planificación en una orden religiosa." (Traducción libre del autor de la Investigación)

De manera mucho más específica para la *Compañía de Jesús*, Coghlan (2000) resalta la pertinencia que tiene la *Planificación Estratégica* para la renovación de los ministerios:

"An ignatian approach to province planning and review -that is what the Thirty-Fourth General Congregation called for. Its mandate can be fulfilled by the process called *Strategy*.

Strategy is planning for the fulfillment of an organization's fundamental purposes. It is critical to define strategy in these terms. For typically, planning connote mapping out what is to be done and detailing schedules of actions and events.

Organizations engage in strategy to mobilize themselves to do better what they want to do in a competitive and changing world. In other words, strategy is fundamentally a way of thinking about and acting on how a complex organization -a commercial enterprise, a hospital, a school, a province- can move purposefully into its future in the light of its mission.

As the Society is an organization, it also has to engage in strategy in order to remain faithful itself as it renews its ministries in a changing world."⁵⁹

No existe una definición aceptada universalmente sobre el término *Estrategia*, dada la pluralidad de autores que han escrito sobre el tema. Sin embargo, en la investigación se utilizará lo planteado por Coghlan (1997):

⁵⁹ "Un enfoque ignaciano a la planificación y revisión de la Provincia, es lo que pidió la Congregación General XXXIV. Este mandato puede cumplirse mediante el proceso llamado *Estrategia*.

Se planifica la *Estrategia* para el logro de los propósitos y principios de una Organización. Es importante definir a la *estrategia* en estos términos, ya que, el proceso de planificación se refiere al diseño de lo que se debe hacer, detallando cronogramas, acciones y eventos (...)

La organización se compromete con la estrategia para agilizar y hacer bien lo que ellos quieren hacer en un competitivo mundo cambiante. En otras palabras, la estrategia es, fundamentalmente, una manera de pensar y actuar frente a una organización compleja -una empresa comercial, un hospital, una escuela, una Provincia- que puede estar llena de propósitos en su futuro, a la luz de su Misión.

La Compañía de Jesús es una organización, y puede comprometerse con la Estrategia, para permanecer fiel ella y renovar sus ministerios en un mundo cambiante. " (Traducción libre del autor de la Investigación)

"*Strategy* for the religious orders is the pattern of decisions in the order that determines and reveals its (...), purposes or goals, produces the principal policies and plans for achieving those goals, and defines the range of ministry the order is to pursue, the kind of community it is or intends to be, and the nature of its apostolic activities in relation to different constituencies."⁶⁰ (Coghlan,1997:45)

En consonancia con esta definición, se puede señalar lo establecido por Grimm (2000), con relación a la *Planificación Estratégica*, enfocada desde la tradición de la *Compañía de Jesús*:

"(...) es el proceso por el cual el Provincial, con la colaboración de otros, hace un estudio del medio externo e interno de su provincia y por medio del discernimiento toma decisiones sobre el futuro de la actividad apostólica y vida comunitaria que continuará la misión de la Compañía." (Grimm,2000:53)

Una vez determinada la definición de *Estratégica*, y la pertinencia que tiene como herramienta para la ejecución de diversos proyectos, dentro de los cuales se podría considerar el cambio organizacional, en clave de *Fidelidad creativa*, se abordarán tres aspectos fundamentales, para la comprensión de los procesos de la *Planificación Estratégica*: los Enfoques, los Elementos y el Proceso de planificación.

⁶⁰ La *Estrategia* para los institutos religiosos es el modo en que determinan sus decisiones, propósitos o metas, produce las políticas principales y planes para lograr esas metas, define el rango de apostolados que el instituto

2.4.2.1.- Enfoques de la Planificación Estratégica.

El Decreto 21, *Selección de Ministerios*, de la Congregación General XXXI, N°1, se planteó la poca relación entre los esfuerzos que realizados por la *Compañía de Jesús* y los resultados que había obtenido hasta ese momento.

" 1.- Aunque la C.G XXXI reconoce la diligente actividad de la Compañía en los ministerios apostólicos, advierte sin embargo al mismo tiempo que nuestros trabajos no han respondido todo aquel fruto que con derecho pudiera esperarse dadas la fuerzas empleadas.

Y esto sucede no sólo por la falta a veces de continua renovación del espíritu apostólico o misionero, y de la debida unión del instrumento con Dios, o por descuido de la moderación en los trabajos del alma y cuerpo, o por excesiva dispersión de fuerzas, sino también en gran parte por una adaptación menor de la que fuera menester dado el cambio de condiciones de nuestros tiempos." (Congregación General XXXI, 1966:185)

Este texto evidenciaba la necesidad de la revisión de los trabajos apostólicos que la Orden venía llevando a cabo. Para orientar el tipo de herramientas que debían utilizarse, en la Congregación General XXXII, Decreto 4, *Nuestra Misión Hoy*, N° 72, se establecieron unas orientaciones generales.

"72.- No se trata de una simple encuesta, sino más bien de un proceso de reflexión y de examen inspirado en la tradición ignaciana del discernimiento espiritual. La oración y el esfuerzo de indiferencia y de disponibilidad apostólica deberán desplegar toda la fuerza que les corresponde." (Congregación General XXXII, 1975:97)

Estos procesos de revisión y evaluación se han abordado a través de dos enfoques: A) *Enfoque de Gran diseño* y B) *Enfoque Incremental lógico*. (cuadro N° 13)

CUADRO N° 13 ENFOQUES DE LA PLANIFICACIÓN ESTRATEGICA

	<i>ENFOQUE DE GRAN DISEÑO</i>	<i>ENFOQUE INCREMENTAL LOGICO</i>
OBJETIVO	Articula las decisiones a un Plan apostólico.	La Misión de la provincia se logra mediante la concatenación de las decisiones diarias que se toman en función de las contingencias.
CARACTERÍSTICAS	• Hay un Plan Apostólico rector. • Las decisiones se hacen de manera ordenada, teniendo como horizonte la Misión de la organización. • Se estructura una estrategia inicial, que se iría modificando según lo determinen las necesidades y las posibilidades. • El provincial tiene un papel primordial en la formulación y elaboración de los planes.	• No hay un Plan Apostólico rector. • Las decisiones se hacen de un modo ordenado en consonancia con lo que ocurre o ha ocurrido. • Las estrategias nace de la multitud de decisiones hechas a diario. • Se actualiza especialmente con la publicación anual del catálogo de la provincia, donde se menciona la misión de cada individuo y los distintos campos de apostolado reciben o pierden miembros.
ESTRUCTURA	Aspectos claves que se desarrollan: • Identidad y Misión • Aspectos claves de los ministerios en el mundo contemporáneo. • Desafíos en los sectores apostólicos de la Provincia. • Datos estadísticos de la provincia. • Planes de acción de cada apostolado.	Las decisiones no se toman en términos de un Plan Rector, sino más bien se formula lo más razonable para una situación específica.
DEBILIDADES	• Que los miembros de la provincia no estén preparados para llevar a cabo este plan. • Peligro de rigidez y falta de flexibilidad, para responder a los signos de los tiempos. • La capacidad de la provincia para entenderlo y recibirlo.	• Puede ser descoyuntado, largo y costoso. • Los recursos pueden malgastarse en comienzos equivocados o en proyectos que no marchen. • Cuesta más medir la evolución o involución de un proceso.

FORTALEZAS	• Las acciones se realizan de manera articulada, apuntando hacia la meta. • Se tiene un mayor control de los recursos (Presupuesto). • Se le sale al paso a posibles escenarios. • Es posible evaluar la evolución o involución de un proceso.	• Hay mayor Discernimiento Apostólico y comunitario. • La provincia puede poner a buen uso las habilidades de sus miembros para comenzar procesos de renovación, decidir de vez en cuando la selección de ciertos ministerios para retirarse o abrir un campo apostólico.
--------------------------	---	--

A) *Enfoque de Gran Diseño* se fundamenta en la idea de articular y orientar el trabajo de los miembros, comunidades y obras de la provincia de acuerdo a un *Plan apostólico* (documento del que se hará mayor detalle en la sección 2.4.2.2.- *Elementos de la Planificación Estratégica*).

Coghlan (1996) establece la pertinencia de este enfoque y las consideraciones que hay que tomar en cuenta, con relación al *Plan Apostólico*.

"En primer lugar, una cuestión básica es determinar cómo se formula lo que va incluido en el plan. Si los miembros de la provincia no están preparados para llevar a cabo ese plan, hay que empezar por facilitar el aprendizaje de lo que se requiere para que los miembros de la provincia sean capaces de caminar hacia el futuro con Fe y consolación.

En segundo lugar, el peligro que siempre nos amenaza es que la elaboración del plan cause rigidez y falta de flexibilidad. Una vez que algo se ha puesto por escrito queda ya plasmado. A medida que aumenta la formalidad con que se elabora una directiva aumenta también la dificultad para cambiarla.

En tercer lugar, el plan puede ser publicado antes de que la provincia esté preparada para recibirlo. La publicación del plan debería posponerse hasta que haya sido correctamente entendido y aceptado, y hasta que la implementación esté ya en marcha. Publicar el plan cuando todavía no ha sido bien entendido y aceptado puede hacer fracasar el intento de engendrar inspiración, y de este modo convertirse en factor divisivo en vez de ser la fuerza unificadora que se pretendían." (Coghlan, 1996:25)

B) *Enfoque incremental lógico* se fundamenta en la idea según la cual, las autoridades de la provincia toman las decisiones a medida que se van presentando las contingencias, guardando coherencia y consonancia con las acciones realizadas, de acuerdo a los objetivos que se desean alcanzar.

"Aquí no hay gran diseño(...) La estrategia nace de la multitud de decisiones hechas a diario. Se actualiza especialmente con la publicación anual del catálogo de la provincia donde se menciona la misión de cada individuo, y los distintos campos de apostolado reciben o pierden miembros.

En efecto, hay una lógica latente en el hecho de unir el futuro a las decisiones de incrementar lo que se han hecho en el pasado(...)

La estructura de este enfoque incremental consiste en que las decisiones no se toman en términos de un gran plan, sino más bien se formulan como lo más razonable para una situación específica." (Coghlan, 1996:25)

Dadas estas características, que suponen sensatez, esfuerzo, responsabilidad, discernimiento, comunicación fluida entre los diversos actores de la provincia, Coghlan (1996) plantea los riesgos que tiene este enfoque:

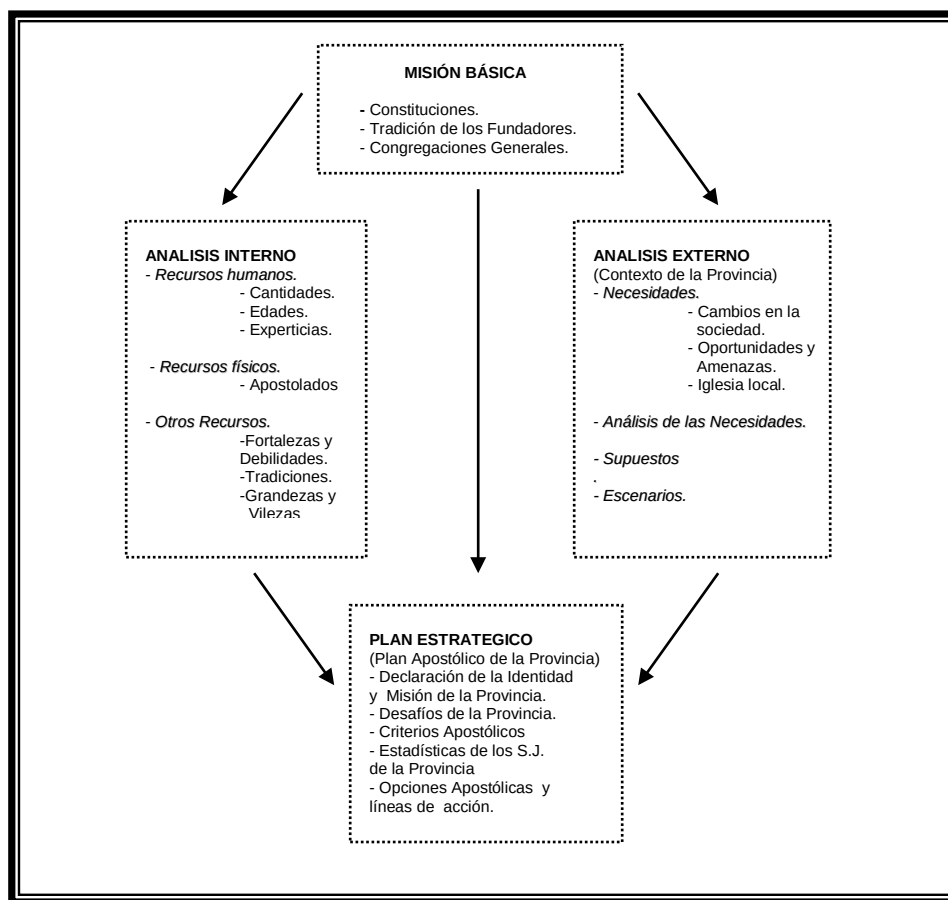
"El problema es que este enfoque estratégico puede ser descoyuntado, largo y costoso. Los recursos pueden malgastarse en comienzos equivocados o en proyectos que no marchan." (Coghlan, 1996:25)

2.4.2.2.- Elementos de la Planificación Estratégica.

Una vez que se han explicado los enfoques y antes de abordar el Proceso de la *Planificación estratégica*, es necesario desarrollar sus cuatro elementos fundamentales (Gráfico N° 6), según el planteamiento del P. Coghlan S.J.:

A) *La Misión básica*, B) *Examen del entorno*, C) *Examen interno* y D) *Plan estratégico*.

GRÁFICO N° 4 ELEMENTOS DE LA PLANIFICACIÓN ESTRATÉGICA.



A) La Misión básica:

Esta tiene que ver con el carisma, la razón de ser del instituto y la manera como se concreta en una provincia, de acuerdo a sus particularidades y necesidades. Está en función de las Constituciones, la tradición de la Orden

(por ejemplo, escritos de los fundadores) las Congregaciones Generales y los escritos del Preósito General. Coghlan (1997) comenta, con relación a la *Misión básica*:

"The religious order's core mission is its constitutions and its early history. The work of understanding the ideals and intentions of founder in their historical context and viewing them in the light of the contemporary world has flowed directly from the Decree of Religious Life in the Second Vatican Council. Each religious order has embarked on understanding its own mission in the light of reinterpretation of the founder's inspiration.

The purpose of studying the life, words and works of the founders is to articulate in the contemporary world the founder's authentic vision so that it can become an ideal and norm for contemporary renewal and adaptation. Similarly, the early history of the order provides a model of how the founder's vision was put into practice. This gives life and meaning to the written abstraction that is the constitutions which typically were written down after a period of apostolic experience.⁶¹ (Coghlan, 1997:45)

B) Examen del entorno.

"The second element is the outward looking perspective which provides the framework for clarifying the complexity of the outside world confronting the apostolate. This means reading the signs of the times and interpreting them in the light of the gospel through social analysis and theological reflection."⁶² (Coghlan, 2000:41)

⁶¹ "El corazón de la misión de una orden religiosa son sus constituciones y su historia temprana. El trabajo de comprender los ideales e intenciones del fundador en su contexto histórico y verlos a la luz del mundo contemporáneo se ha derivado directamente del decreto de la Vida Religiosa, producido en el Concilio Vaticano II. Cada orden religiosa se ha embarcado en la tarea de comprender su propia misión a la luz de la reinterpretación de la inspiración de su fundador." (Traducción libre del autor de la Investigación)

El propósito de estudiar la vida, las palabras y trabajos del fundador para articular su visión auténtica en el mundo contemporáneo, para que pueda volverse un ideal y norma de la renovación adaptada contemporánea. La historia actual de la orden proporciona un modelo de cómo la visión del fundador se puso en práctica. Esto da vida y significado a la abstracción escrita en las Constituciones, que fueron redactadas, típicamente, tras un período de experiencia apostólica." (Traducción libre del autor de la Investigación)

⁶² "El segundo elemento es una mirada en perspectiva que proporcionará un marco que clarifica la complejidad del mundo con el que nuestro apostolado se enfrenta. Esto significa la lectura de los signos de los tiempos y su interpretación a la luz del Evangelio, a través del análisis social y la reflexión teológica." (Traducción libre del autor de la Investigación)

El *Examen del entorno* tiene que ver con el análisis de los diversos factores, externos a la provincia, que son relevantes para la consecución de la Misión. Existen diversos métodos para el levantamiento de los datos, sin embargo, en general, pasan por dar respuestas a preguntas tales como: ¿Qué oportunidades ofrece el entorno? ¿Qué amenazas ofrece el entorno? ¿Qué elementos contribuyen al logro de la Misión? ¿Cómo es el plan apostólico de la Iglesia local? ¿Qué demanda el ámbito cultural en el que se encuentra la provincia? ¿Qué posibles escenarios pueden desprenderse del entorno?

C) Examen interno

"The third element, contained in the phrase "apostolic forces available or hoped for", maps the resources available to the Society in quantitative terms (the number of jesuits, their ages, their lay colleagues, and finances); and resources in qualitative terms (traditions, skills, desires) ." ⁶³ (Coghlan, 2000:41)

El *Examen interno* tiene que ver con el análisis de la provincia, a fin de detectar las fortalezas y debilidades relevantes, para el logro de la Misión.

El diagnóstico de los recursos cualitativos y cuantitativos pasa por dar respuestas a preguntas tales como las siguientes:

⁶³ "El tercer elemento está contenido en la frase "fuerzas apostólicas disponibles o que se esperan que estén." (Se trata de elaborar un) mapa de los recursos en términos cuantitativos (número y edad de los jesuitas, colaboradores

Dinámica organizacional de la Provincia	¿La organización de la provincia permite un flujo libre de la información? ¿Qué canales se están utilizando? ¿La organización de la provincia impide o facilita la ejecución de actividades eficientes según las demandas apostólicas? ¿Los miembros de la provincia tienen claro la Misión? ¿Qué opciones apostólicas están vigentes? ¿Cómo están funcionando los mecanismos para la toma de decisiones? ¿Quiénes son los líderes de opinión en la provincia? ¿Qué las avala? ¿Son favorables o desfavorables a la Misión de la provincia?
Planificación.	¿Se siguen planes factibles que vinculen a los miembros de la provincia? ¿Estos planes orientan el trabajo de la provincia? ¿Qué elementos sirven para ¿Los planes se elaboran siguiendo los criterios establecidos por lo pautado por el Instituto? ¿Qué relación guarda con la Iglesia local? ¿Se tienen establecidos los criterios para evaluar la evolución de los planes apostólicos? ¿A los planes se les hace seguimiento? ¿El uso del discernimiento apostólico es común? ¿Se encuentran disponible los recursos (humanos y materiales)?
Coordinación	¿Cómo se articulan las diversas obras apostólicas de la provincia? ¿Están claros cual es responsabilidad de cada uno de los sectores que trabajan en coordinación? ¿Existe conflictos (latentes o patentes) entre las obras de la provincia? ¿Si es así, por qué ocurre? ¿Hay coordinación con sectores externos a la <i>Compañía de Jesús</i>? ¿Cómo funciona esa coordinación?
Recursos Humanos en la provincia. (Jesuitas, laicos(as) y Religiosas)	¿Cuál es el perfil de las personas que colaboran con la misión ¿Las personas que están en las obras apostólicas están capacitadas para la función que se les ha encomendado? ¿Están claras sus funciones y responsabilidades? ¿Se contemplan planes de formación y capacitación para el trabajo apostólico? ¿Qué grados de identidad tienen con la Espiritualidad ignaciana?

laicos y recursos económicos); y cuantitativos (tradiciones, habilidades y deseos)" (Traducción libre del autor de la Investigación)

Jesuitas	¿Es la vida de los jesuitas de la provincia signo viviente de la experiencia profunda del Amor de Dios? ¿La vida de los Jesuitas está acorde con el Instituto? ¿Cómo están viviendo su condición de religiosos? ¿Cómo está la vida comunitaria? ¿Hay conflictos(latentes o patentes) entre jesuitas? ¿Las nuevas generaciones se están preparando para asumir las obras de la provincia? ¿Hay claridad en cuanto a las habilidades, destrezas y conocimientos que se deben desarrollar, en función de la Misión de la provincia? ¿Cuál es el perfil actual del jesuita de la provincia? ¿Cuál es el perfil deseado? ¿Cómo se conforma la pirámide de edad de los jesuitas de la provincia? ¿Cuántos jesuitas hay en la provincia? ¿A qué se dedican? ¿Hay correlación entre la formación integral de los jesuitas y la Misión de la provincia? ¿De dónde provienen las nuevas generaciones de jesuitas? ¿Cómo es la identificación de los jesuitas con las obras de la provincia? ¿Conocen y valoran la evolución histórica de la provincia? ¿Cuántos están ingresando en la provincia? ¿Cuántos y por qué dejan la Orden?
Gobierno en la Provincia.	¿Se ejerce un gobierno tal como lo propone el Instituto? ¿Cómo están las relaciones entre el Gobierno de la provincia y sus súbditos? ¿Las autoridades se sienten obedecidas? ¿Los súbditos sienten la Voluntad de Dios en el gobierno? ¿La provincia se siente segura sobre su conducción? ¿Cómo está el clima organizacional en las obras y comunidades? ¿Los superiores realizan <i>Memoria y cuenta</i> de las obras o comunidades?
Obras de la Provincia	¿Qué obras tiene la provincia? ¿Qué relación guardan las obras con la Misión de la provincia? ¿Cómo y bajo qué criterios se evalúa su funcionamiento?
Capacidad Financiera.	¿Cómo se estructura el balance financiero de la provincia? ¿La provincia mantiene un sistema de presupuestos? ¿Cómo se relacionan los presupuestos con la Misión de la provincia? ¿Cuál es el nivel de auto-financiamiento de las obras? ¿A la provincia, las obras y las comunidades se les hace auditoría? ¿Qué reflejan los datos obtenidos, en función de la ejecución del Plan Apostólico?

D) Plan Estratégico⁶⁴.

"The fourth element, is the position of having a pragmatic and concrete set of criteria, guidelines, norms, serving as immediate challenges for the development of strategic proposals. It comprises the primary issues to be addressed in the next 3 - 5 years as derived from the integrated picture of core mission, environmental scan and internal review.

Strategic thrusts should contain specific and meaningful planning challenges addressed to all levels of the organization resulting from the preceding analysis, and articulated in such a way as to convey a sense of the critical task that every unit has to deal with in order to develop an effective strategic position."⁶⁵ (Coghlan, 1997:47)

El *Plan estratégico* es el medio para sintetizar y darle utilidad pragmática a la información recabada en los tres elementos anteriores. En el *Plan Apostólico de la Provincia de Venezuela 2000-2020*, con relación a esta clase de instrumento, indica lo siguiente:

"El Plan Apostólico (...) establece las *opciones fundamentales* (de la provincia) y *líneas de acción* prioritarias para orientar las transformaciones necesarias y ganar en coherencia con la misión que se nos ha encomendado" (Provincia de Venezuela, 2000:10)

Por lo general se plasma en un folleto, que se reparte entre los miembros de la provincia y contiene, fundamentalmente, las siguientes partes: Declaración

⁶⁴ En el contexto de la investigación, se utilizarán como sinónimos los términos *Plan Estratégico* y *Plan Apostólico de la Provincia*.

⁶⁵ "El cuarto elemento es tener un concreto y pragmático set de criterios, acerca de las guías, normas que sirven para el desarrollo de las propuestas estratégicas. Esto comprende los aspectos principales a ser considerados en los próximos 3 - 5 años, como derivados de la visión integrada de corazón de la misión, y los exámenes del entorno así como de la parte interna.

El impulso estratégico debe tener una planificación específica y significativa dirigida a todos los niveles de la Provincia, resultados de los análisis precedentes, articulados de tal manera que le dé sentido a las tareas críticas que cada unidad tiene que desarrollar en función de una Plan estratégico eficaz." (Traducción libre del autor de la Investigación)

de la identidad y Misión, desafíos⁶⁶, marco doctrinal⁶⁷, información cuantitativa y cualitativa de los recursos humanos, materiales y económicos de la provincia, las opciones fundamentales⁶⁸ y las líneas de acción⁶⁹.

El *Plan estratégico* es un instrumento valioso para la coordinación del gobierno en la provincia, obras y comunidades, constituyendo un punto de referencia para orientar las decisiones frente a las contingencias que se producen en su funcionamiento cotidiano.

En la "*Carta del P. Provincial invitando a iniciar el proceso de discernimiento comunitario en vista al Plan Apostólico*", del 31 julio de 1988, el P. C. Brahm S.J., establece sobre el *Plan de Provincia*:

"Aunque el gobierno ordinario se ejerce a través del Provincial y su Consulta, lo que seguirá realizándose si se cuenta con un Plan de provincia, con todo hoy se hace indispensable poder contar con orientaciones claras y compartidas, que ayuden al Provincial en el ejercicio de su misión. Mucho ayudará al gobierno del Provincial que esas orientaciones sean conocidas y asumidas por el Cuerpo todo de la Provincia (...)

⁶⁶ Se define como *Desafíos*: "el primer esbozo de problemas que afecta la razón de ser de la Provincia, surgen del análisis de la realidad y de las necesidades del servicio apostólico.

⁶⁷ Se define como *Marco Doctrinal*: "Se trata de explicar la mentalidad y los principios doctrinales, a la luz de los cuales se analiza la realidad, se formula el diagnóstico y se establece el plan de apostólico. Evidentemente, el marco doctrinal debe estar en armonía con las grandes orientaciones de la Iglesia, de la Compañía universal, (y de la Iglesia local). El Marco doctrinal constituye el lente a través del cual miramos la realidad social: el lente propio de miembros de una orden religiosa, sacerdotal y apostólica. " (Provincia de Colombia,1987:168)

⁶⁸ Se define como *Opciones fundamentales de la Provincia*: "son aquellos énfasis que sirve de marco e inspiración para las decisiones, evaluación y revisión de las obras, trabajos, proyectos y programas apostólicos en los que estamos comprometidos o va exigiendo la misión a la que nos comprometemos" (Provincia de Venezuela, 2000:21)

⁶⁹ Se define como *Líneas de Acción*: "aquellas concreciones, mediaciones, caminos, canales a través de los cuales se realizan las acciones apostólicas de la Provincia." (Provincia de Venezuela, 2000:21)

Es nuestro deseo que en un Plan Apostólico se pueda recoger la rica experiencia de vida de nuestros mayores, la realidad concreta que aportan quienes llevan el peso de la actividad, y los sueños de nuestros jóvenes. ¿Cómo compaginar los "grandes deseos" del magis ignaciano que anida en nuestros corazones, con recursos humanos limitados y a veces deteriorados? Al momento de la toma de decisiones hay que ser conscientes de nuestras opciones, de nuestros recursos, y de nuestras prioridades. " (Brahm, 1988)

El P. J. Mejía S.J., uno de los miembros del equipo responsable en la elaboración y operacionalización del *Plan Apostólico de la Provincia de Colombia*, sistematizó y reseñó, en forma de directrices, el balance realizado por el P. Kolvenbach S.J, con relación a los planes apostólicos, aprobados para las diversas provincias de la *Compañía de Jesús*.

Este análisis lo presentó el General en la *I Congregación de Provinciales*, efectuada en Loyola, entre el 19 y 26 de septiembre de 1990.

"Hay directrices claras del P. General acerca de la manera de como debemos impulsar este trabajo:

- a) El éxito de un proyecto apostólico no se mide en que sea bien recibido por todos debido a que "bendice todo lo que se hace".
- b) Debe ser un documento que impulse la renovación del entusiasmo apostólico de una provincia.
- c) Debe tener en cuenta la Prioridades que han sido señaladas por la Compañía: la casas Romanas, servicio de la Fe, el diálogo interreligioso, la justicia (especialmente el servicio a los Derechos Humanos), la Cultura.
- d) Debe establecer con claridad qué es lo que hay que continuar, qué hay que cambiar, qué hay que cerrar y qué nuevos frentes de trabajo se deben abrir.
- e) Supone disponibilidad y universalidad: ingresamos a la *Compañía de Jesús* y no a una provincia en particular.

- f) Debe incorporar nuevas actitudes subrayadas por la última congregación General: la transformación de nuestra relación con los laicos y particularmente con la mujer.
- g) Debe permitir evaluar no tanto la cantidad y la notoriedad de las obras que realizamos, cuanto la calidad de la visibilidad de nuestra presencia caracterizada por el espíritu de pobreza, la transparencia en nuestras relaciones afectivas, la solidaridad con las más pequeños, la ausencia de ambición económica y la sencillez en el ejercicio de la autoridad." (Mejía,1999:11)

El P. General alerta sobre la tentación de sentir que la redacción del plan es un punto de llegada. El esfuerzo debe proseguir, apelando al *discernimiento apostólico*, tema que desarrolló profusamente en una carta a toda la *Compañía de Jesús*, y que surgió, entre otras cosas, gracias a las investigaciones sobre el origen de la Orden.

"Se debe evitar que la redacción del plan apostólico signifique para una provincia el fin de su esfuerzo de discernimiento. La carta sobre el discernimiento apostólico en común (A.R. XIX, 1986, p.p 700- 720) insiste suficientemente en la exigencia continua del discernimiento." (Kolvenbach, 1990: 22)

El P. Kolvenbach S.J., al momento de realizar su ponencia, reconoce la fidelidad al Evangelio, pero advierte la poca referencia a los documentos de la Iglesia (salvo Medellín y Puebla). Visto desde otro ángulo, ese comentario apuntaría a la importancia de mantener como fuentes, para la elaboración del *Marco doctrinal*, no solamente los documentos propios del Instituto, sino, además, aquellos emanados por el Santo Padre y las diversas instancias oficiales de la Iglesia, tales como los dicasterios y las conferencias episcopales (regionales y locales).

"Una atenta lectura de todos los planes apostólicos existentes, muestran por sí sola que la Compañía se mueve en la línea de las orientaciones dadas por Su Santidad Juan Pablo II al comienzo de la Congregación General XXXIII. Raras son las referencias explícitas a los documentos de la Iglesia -Puebla y Medellín son, desde ese punto de vista, una excepción-; pero ese hecho no significa que los proyectos apostólicos de la Compañía no comportan las preocupaciones pastorales de la Iglesia universal y de las Iglesias locales." (Kolvenbach, 1990: 22)

En el "*Plano Apostólico da Província do Brasil Centro-Leste da Companhia de Jesus*", los responsables de su redacción describieron cómo se debía interpretar el *Plan Apostólico*. Tal como se realizaron esas consideraciones, se pueden utilizar para encuadrar lo que debe ser un *Plan de Provincia*.

"Sentido do Plano Apostólico da Província"

1.- Trata-se de um Plano **apostólico**. Não são incluídos directamente os aspectos da vida religiosa e comunitária, nem da formação (que está em grande parte interprovincializada), embora devam tirar-se posteriormente as conseqüências do Plano em relação a estas dimensões da vida da Província.

2.- Trata-se de um Plano **geral**. Não é dirigido apenas aos padres ou aos que se ocupam predominantemente com o trabalho pastoral, mas envolve todo o corpo apostólico da Província, inclusive os Irmãos que contribuem com seu serviço para o êxito das missões específicas traçadas no Plano e os escolásticos que se preparam para assumi-la (Misión) integralmente.

"Sentido del Plan Apostólico de Provincia."

1.- Se trata de un Plan **apostólico**. No son incluidos directamente los aspectos de la vida religiosa comunitaria, ni de la formación, que está en gran parte interprovincializada, aunque se puede sacar posteriormente las consecuencias en un Plan en relación a estas dimensiones de la vida de la Provincia.

2.- Se trata de un Plan **general**. No es dirigido solamente a los Padres o a los que se ocupan predominantemente de un trabajo apostólico sin embargo envuelve a todo el cuerpo apostólico de la Provincia, inclusive a los Hermanos que contribuyen con su servicio para el éxito de las misiones específicas, trazadas en el Plan y los escolares que se preparan para asumir la (Misión) integralmente.

3.- Trata-se de um Plano **estratégico**. Não propõe directamente a metodologia da nossa atuação nos diversos setores apostólicos (P. ex. projeto educativo dos Colégios; metodologia do trabalho paroquial, etc. Estas orientações são pressupostas já vigoram implícita ou explicitamente, P. ex. Carta de Princípios dos Colégios) ou deverão ser estabelecidas complementarmente (Diretórios etc.). O objetivo do Plano é a distribuição de nossas forças apostólicas pelas diversas frentes de trabalho e a escolha dos instrumentos apostólicos mais adequados para a consecução dos objetivos gerais e específicos, através de determinados critérios e prioridades.

3.- Se trata de un Plan **estratégico**. No propone directamente la metodología de nuestra actuación en los diversos sectores apostólicos (por ejm. el proyecto educativo de los Colegios; metodología del trabajo parroquial, etc. Estas orientaciones son presupuestos que ya funcionan implícita o explícitamente, por ejm. Carta de Principios de los Colegios) o deberán ser establecidas complementariamente (Directorios, etc.) El objetivo del Plan es la distribución de nuestras fuerzas apostólicas por los diversos frentes de trabajo y escoger los instrumentos apostólicos más adecuados para la consecución de los objetivos generales y específicos, a través de determinados criterios y prioridades.

4.- Trata-se de um Plano **global**. Não se apresentam apenas alguns projectos específicos, mas se faz uma revisão de toda a atuação apostólica da Província, nos diversos setores, procurando adequá-la às necessidades atuais de acordo com as possibilidades reais.

4.- Se trata de un Plan **global**. No se presentan solamente algunos proyectos específicos, sino hace una revisión de toda la actuación apostólica de la Provincia, en los diversos sectores, procurando adecuarlas a las necesidades actuales de acuerdo con las posibilidades reales.

5.- Trata-se de um Plano **operacional**. Não contém apenas a definição de prioridades e orientações apostólicas, mas também propõe decisões a respeito de obras e atividades a ser iniciadas, mantidas, renovadas, reduzidas ou abandonadas.

5.- Se trata de un Plan **operacional**. No contiene solamente una definición de prioridades y orientaciones apostólicas, sino que también propone decisiones en relación a las obras y actividades a ser comenzadas, mantenidas, renovadas, reducidas o abandonadas.

6.- Trata-se de um Plano **respeitoso do passado**. Não pretende simplesmente inovar, mas reconhece o bem que se fez e se faz em todas as nossas obras apostólicas.

6.- Se trata de un Plan **respetuoso del pasado**. No pretende simplemente innovar, sino que reconoce el que se ha hecho y se hace en todas las obras apostólicas nuestras.

7.- Trata-se de um Plano **voltado para o futuro**. Não se planeja a partir simplesmente da realidade atual, mas em vista da situação da Províncias e do país nos próximos anos.

7.- Se trata de un Plan **direccionando hacia el futuro**. No esta planeado a partir simplemente de la realidad actual, sino en vista de la situación de la Provincia y del país en los próximos años.

8.- Trata-se de um Plano **consensual**. Não é imposto de cima para baixo, mas resulta de intenso processo participativo e de decisões da autoridade religiosa, tomadas à luz das convergências significativas das aspirações da Província.

8.- Se trata de un Plan **consensual**. No es impuesto de arriba a abajo, sino que resulta de un intenso proceso participativo y de las decisiones de las autoridades religiosas, tomadas a la luz de las convergencias significativas de las aspiraciones de la Provincia.

9.- Trata-se de um Plano **renovador**. Não pretende manter o "status quo", mas proporcionar maior vitalidade apostólica a Província e maior qualificação à sua atuação, através de definições claras e relevantes.

9.- Se trata de un Plan **renovador**. No pretende mantener el "status quo", sino proporcionar mayor vitalidad apostólica a la Provincia y mayor cualificación en sus actuaciones, a través de definiciones claras y relevantes.

10.- Trata-se de um Plano **modesto**. Não se propõem mudanças revolucionárias, incompatíveis com o quadro de pessoal da Província e com sua evolução nos próximos anos, mas a concentração das forças disponíveis nas tarefas de maior serviço da Igreja.

10.- Se trata de un Plan **modesto**. No se proponen cambios revolucionarios, incompatibles con el cuadro de personas de la Provincia y con su evolución en los próximos años, sino se concentra en las fuerzas disponibles en las tareas de mayor servicio a la Iglesia.

11.- Trata-se de um Plano **inacabado**. Não se chegou ao mesmo nível de precisão e decisão em todas as questões, requerendo algumas delas ainda estudos e soluções ulteriores.

11.- Se trata de un Plan **inacabado**. No se llegó al mismo mismo nivel de precisión y decisión, en todas las cuestiones, requiriendo algunas de ellas todavía aun estudios y soluciones ulteriores.

12.- Trata-se de um Plano **datado**. Não se pretende aplicá-lo por un tempo indefinido, mas no período de 5 anos, findos os quais deverá ser revisto e substituído por novo Plano.

12.- Se trata de un Plan **fechado**. No se pretende aplicarlo por un tiempo indefinido, sino por un período de 5 años, al final de los cuales deberá ser revisado y substituído por un nuevo Plan

13.- Trata-se de um Plano **aberto**. Não é algo rígido e absoluto, cujo ideal seria ser aplicado com total exatidão, mas permanece aberto ao sopro do Espírito e às novas circunstâncias, percebidas através de um processo de avaliação periódica e de discernimento contínuo.

13.- Se trata de un Plan **abierto**. No es algo rígido y absoluto, cuyo ideal sería ser aplicado con total, exactitud, pero permanece abierto al sopro del Espíritu y a las nuevas circunstancias de evaluación periódica y de discernimiento contínuo.

14.- Trata-se de um Plano **provincial**. Não é concebido em âmbito nacional, mas não exclui seja(ya sea) a interprovincialização de projectos propostos, seja a colaboração em projetos interprovinciais a serem definidos dentro o u fora do território da Província.

14.- Se trata de un Plan **provincial**. No es concebido para el ambito nacional, pero no excluye la interprovincialización de proyectos propuestos, ya sea la colaboración en proyectos interprovinciales a ser definidos dentro o fuera del territrio de la Provincia.

15.- Trata-se de um Plano **para valer**. Não constitui mero exercício ou sugestão, mas compromete a Província e seu governo no período previsto, desde que aprovado pelo Padre Geral.

15.- Se trata de un Plan **para avanzar**. No constituye un mero ejercicio o sugerencia, pero compromete a la Provincia y su gobierno en el período previsto, desde que es aprobado por el Padre General.

16.- Trata-se de um Plano de **implantação progressiva**. Nem todos os projectos poderão ser implantados integralmente desde o início por falta de pessoal uo outras circunstâncias, mas dever-se-ão procurar perseverantemente os meios de chegar à realização plena de cada um deles.

16.- Se trata de un Plan de **implantación progresiva**. No todos los proyectos podrán ser implantados integralmente desde su inicio por falta de personal u otras circunstancias, pero vale la pena buscar con mucha perseverancia los medios de llegar a realizar a realizar plenamente cada uno de ellos.

17.- Trata-se de um Plano **instrumental**. Não se funda na pretensão de resolver todos os problemas através dos cálculos da prudência humana, mas usa os meios naturais do melhor modo possível como instrumentos da ação de Deus, no qual se confia."
(Província do Brasil Centro-Leste, 1986:8)

17.- Se trata de un Plan **instrumental**. No se funda en la pretensión de resolver todos los problemas a través del calculo de la prudencia humana, pero usa los medios naturales del mejor modo posible como instrumento de la acción de Dios, en el cual se confía.
(Traducción libre del autor de la Investigación)

2.4.2.3.- Consideraciones previas al proceso de elaboración de la Estrategia.

En las secciones que siguen se realizará un esbozo de las fases necesarias para la concepción, formulación, ejecución y evaluación de la *estrategia*. Sin embargo, es necesario resaltar algunas consideraciones:

• **Conciencia del tipo de organización:** los responsables del proceso de planificación provincial, al iniciarlo, deben tener conciencia del tipo de

organización que se abordará. ¿Cómo puede influir la crisis de la vida religiosa en los procesos de planificación? ¿Qué matiz podría darse a la planificación de una Orden con las características de la *Compañía de Jesús* (su historia, modo de proceder, razones de ser, etc)?

• **Racionalidad en el uso del recurso tiempo:** los lapsos de tiempo a invertir en el proceso dependerán de factores tales como la complejidad de la provincia, la pericia en el uso de las herramientas de planificación, la disponibilidad de recursos (humanos, materiales y financieros) así como, la disposición de la provincia a entrar en un momento de planificación.

Sin embargo, es recomendable establecer un cronograma que guíe el ritmo de trabajo y no dilatar cada fase más allá de lo necesario. En caso contrario, se corre el riesgo de perder la perspectiva del proceso, la validez y la pertinencia de la información recabada, viciándose el desarrollo de las etapas. Entre los integrantes de la provincia se puede generar actitudes barrera, tales como: agotamiento, escepticismo, frustración, incertidumbre y tedio.

En función de la viabilidad de la *estrategia*, los teóricos coinciden en no desarrollar proyectos de largo aliento. En este sentido, se recomiendan lapsos trienales o quinquenales (con revisión anual), pues permiten un

trabajo más realista, que puede ser planificado, ejecutado, evaluado y modificado por los miembros de la provincia.

• **Conformación de Task Forces:** el proceso planificador tienden a ser complejo, dadas las múltiples aristas que se deben tomar en cuenta. En tal sentido, es fundamental la conformación de diversos equipos de trabajo (*task forces*) con objetivos claros y definidos, en correlación a una programación establecida.

Estos *task forces* deben estar conformado por personas que posean el conocimiento y destrezas necesarias para el logro de sus objetivos. La impericia en el uso de las herramientas de planificación podría conducir a decisiones no apropiadas. Cuando se desarrolla una estrategia, en la *Compañía de Jesús*, aunque su ejecución impacta primariamente a las obras apostólicas y en quienes participan de ella, los mayores afectados son los jesuitas, pues tales determinaciones influyen en su estabilidad psicológica, afectiva, espiritual y vocacional.

Es importante que el peso del proceso no recaiga sobre pocas personas. En caso contrario, hay el riesgo de producir, voluntaria o involuntariamente, sesgos que no se correspondan con el sentir de la provincia. Esto podría degenerar en una fuente de conflictos.

• **Capacitación de los miembros de los task forces:** es probable que la provincia no disponga del suficiente recurso humano con el conocimiento necesario para afrontar los procesos de planificación. Por tal motivo, es pertinente contemplar espacios, para la capacitación y adiestramiento de las personas que formarán parte de los *task force*. Esto permitirá mantener unidad en los códigos comunicacionales y claridad, en la concepción así como en la ejecución del proceso, reduciendo el riesgo producto de la impericia.

• **Elaboración de documentos rectores:** los miembros de la provincia necesitan saber, de la forma más diáfana y sencilla posible, qué es lo que se pretende hacer, para qué, de dónde se viene, hacia dónde se va, dónde se encuentran, cómo llegaron allí , cómo y cuanto tiempo se utilizará para culminar cada fase de la *estrategia*.

Esto se logra mediante la elaboración de *documentos rectores*, los cuales son herramientas que permiten informar acerca de las diversas etapas del proceso de planificación, estableciendo los objetivos que se persiguen, los *task forces* involucrados (detallando sus responsabilidades), cronogramas de trabajo, actividades a realizar, formas y herramientas para la recolección de la data.

Al iniciar la planificación se debe elaborar un *documento rector* que brinde una visión general de lo que será el proceso y, a medida que se avance en las etapas, se emitirán otros que darán cuenta de los objetivos alcanzados, los resultados obtenidos (con sus correspondientes evaluaciones) y de las etapas que faltan por transitar.

- **Indiferencia Ignaciana:** siguiendo la escuela de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio, es muy importante, tanto y cuanto la autoconciencia de los responsables lo permita, la honestidad intelectual al momento de iniciar los procesos de planificación. Se deben evitar las posturas encapsuladas que distorsionen la data levantada y, por consiguiente, impriman un sesgo que no se corresponda con las demandas del entorno y el diagnóstico organizacional.

Finalmente, es oportuno señalar el siguiente comentario del Preósito General, realizado en una Carta a toda la *Compañía de Jesús*, el 8 de diciembre del 2000:

"La *Compañía de Jesús* no es una empresa, y si se mantiene fiel a su misión, no puede predicar, como decía San Ignacio, sino en pobreza. Seguir a Jesús pobre no significa sólo conocerle sino también asumir su manera de anunciar la Buena Nueva, sus métodos para llevar a cabo la misión. Lo cual quiere decir en concreto que nunca se dará proporción entre nuestra inversión y nuestra cosecha apostólica. Las ciencias de la organización tienen validez para todo grupo humano y pueden ayudar para la planificación de nuestras provincias, pero las leyes del crecimiento y éxito en nuestra misión por el reino no corresponden a las leyes de la gestión de empresa, a las leyes del crecimiento y eficacia en el mundo. Para nosotros, tener que

contentarnos con plantar y regar esperando que su cruz pascual dé la fecundidad es participar en la cruz de Jesús pobre. Éxito y prestigio, capital y balances, organización y planificación tienen necesidad de ser bautizados en la pobreza de Aquel que siendo rico, se hizo pobre para enriquecernos con la única verdadera riqueza, su Padre." (Kolvenbach, 2000:2)

2.4.2.4.- Proceso de la Planificación Estratégica

Según el P. D. Coghlan S.J., pasar del carisma a la estrategia implica análisis racional, juicio, discernimiento en oración y supone transitar por cuatro etapas. Estas deben mantener una fuerte relación de dependencia y, en este sentido, el éxito de la estrategia dependerá de la manera cómo se desarrollaron cada uno de esos eslabones.

"El Proceso estratégico supone dar cuatro pasos: A)Análisis estratégico, B)Formulación de la estrategia, C)Desarrollo del Plan estratégico y D)Implementación seguida de revisión." (Coghlan, 1996:27)

A) Análisis estratégico.

En esta etapa inicial del proceso se reconoce la necesidad de algún tipo de cambio en la provincia y se establece un diagnóstico del *status quo* .

"Strategic analysis begins with an analysis of the perceived or experienced need for change. When the Thirty-First General Congregation acknowledged that «*the hard work that our Society puts into its apostolic ministries... (has) not produce all the results we could rightly expect, if one considers the proportion between effort and result achieved*», it posed the question whether the failure was due to «*our failure at time continually to renew our apostolic or missionary spirit and to maintain the union which the instrument should have with God, or our neglect of moderation in labors of soul and body or too great a scattering of our forces.*» The congregation answered its own question «*the principal reason is our failure adequately to adapt our ministries to the changed*

conditions of our times.» That was written in the mid-sixties. If the question were asked today, what would the answer be?"⁷⁰ (Coghlan, 2000:44)

Para el P. Coghlan S.J., la figura del Superior provincial es muy importante, dado que es él, en tanto máxima autoridad, es quien debe desencadenar y apoyar el proceso de planificación. Mediante las vías ordinarias de gobierno en la Compañía (reunión con la *Consulta* regular y ampliada, las diversas coordinaciones de la provincia, la visita canónica y la cuenta de conciencia, etc.) puede detectar señales que indiquen la necesidad de cambios.

"Lo primero es la disposición del Provincial con respecto al cambio. ¿Está dispuesto a dirigir el cambio? Esta es una cuestión crítica para cualquier provincial. El provincial tiene la responsabilidad del desarrollo de la provincia que le han encomendado. Su disposición personal determina, hasta cierto punto, si se efectuarán la planificación estratégica o el cambio (...)

El provincial tiene que decidir cómo va enfocar el proceso estratégico. ¿Adoptará el enfoque *Incremental lógico* para provocar un cambio escalonado según se presente la ocasión? ¿O se inclinará más bien hacia un *Gran diseño* con el intento de guiar a la provincia a lo largo de un proceso durante el cual se crea una visión, se identifican las necesidades, se revisan los compromisos, se miden los recursos y se discierne la dirección futura?" (Coghlan, 1996:27)

El provincial debe designar un *equipo coordinador de la planificación*. Este debe ser responsable de establecer el modo y orden del proceso, redactar los

⁷⁰El análisis estratégico comienza con la percepción de la necesidad del cambio. La Congregación General XXXI reconoció que "el esfuerzo que la Compañía pone en sus ministerios apostólicos... no ha producido los resultados que podríamos haber esperado si se considera la proporción entre esfuerzos y resultados." Después de haber afirmado esto, se pregunta si el fracaso se debe a que "algunas veces olvidamos la renovación continua de nuestro espíritu apostólico... la unión con Dios, la moderación en los trabajos de alma y cuerpo, o a la dispersión de nuestras fuerzas" La Congregación contestó su propia pregunta: "La razón principal es nuestro fracaso en adaptar nuestros ministerios a las condiciones cambiantes de nuestro tiempo" Esta fue la respuesta en los años sesenta. Si se hiciera la misma pregunta hoy, ¿cuál sería la respuesta?" (Traducción libre del autor de la Investigación)

documentos rectores y conformar los *task forces*. La primera tarea que debe acometer es la elaboración del examen del entorno, con el fin de determinar cuales son las demandas, oportunidades y amenazas.

"Un segundo aspecto del análisis estratégico es la identificación de algunas cuestiones urgentes que confrontan a la provincia y que son las que hacen sentir la necesidad del cambio.

Podría tratarse de la naturaleza cambiante de la sociedad y, por tanto, de la necesidad de adaptar los ministerios a esos cambios. También podría ser el envejecimiento progresivo de la provincia que impide continuar los ministerios presentes. Estos problemas levantan preguntas estratégicas acerca de qué ministerios deben desarrollarse, cuáles hay que abandonar, y cuáles hay que conservar. También facilitan la articulación de valores en el centro de los ministerios de la provincia. Estos valores esenciales vienen de las Constituciones, las congregaciones generales, la tradición de la misma provincia y su peso en el país o región." (Coghlan, 1996:28)

Otro de los aspectos a desarrollar es el examen interno. Este tiene como objetivo desarrollar el inventario de los recursos -en sentido amplio- disponibles en la provincia y calibrar su operación, mediante la detección de sus fortalezas y debilidades.

"Un tercer aspecto del análisis estratégico es el juicio que se formule sobre los actuales ministerios de la provincia. Este es un proceso para medir, en el momento actual, la situación de un apostolado concreto: lo que hace, requerimientos de personal jesuita, relaciones con los no-jesuitas, etc. Este juicio o valoración tiene, con frecuencia, el resultado de excitar el deseo de introducir cambios e incluso de proponer cambios específicos. (Coghlan, 1996:28)

Un aspecto que ineludiblemente tiene que ser contemplado por el equipo coordinador es lo relacionado a las posibles actitudes desfavorables, entre los

miembros de la provincia, a cualquier intento de llevar adelante procesos de planificación.

Este aspecto fue tratado en la *Asamblea de Superiores Mayores*, Loyola 2000, estableciéndose algunos de las conductas, manifiestamente desfavorables, y algunas vías para solventarlas.

"Los resultados de la discusión en grupos lingüísticos sobre la planificación de las provincias se agruparon en cuatro informes que fueron presentados a la plenaria en la sesión de la mañana.

Unos 70 comentarios se oyeron en el aula. Un grupo enumeró 19 puntos de dificultades que amenazan la planificación de las provincias, y ofreció 13 posibles soluciones. Algunas de las dificultades que emergen de los informes son: falta de disponibilidad, apego al trabajo que se realiza, la identificación del trabajo personal con la *misión* de la provincia, diferencia generacional, divergencia de opiniones entre el superior religioso y el director de la obra, temor ante la presencia de seglares sobre todo cuando tienen que obedecerles porque están en puestos de autoridad, cinismo, animosidad hacia las *técnicas de gestión* que aportan los profesionales y que se usan en la planificación.

Para obviar esos obstáculos se ofrecieron, entre otras, las siguientes sugerencias: incorporar a jóvenes en el proceso de planificación, implicar a los miembros de las Comisiones Provinciales, informar a todos de los pasos que se van dando, convocar reuniones de comunidad para intercambios de carácter espiritual, hacer esfuerzos para transformar la *planificación* en *discernimiento*... " (Asamblea de Superiores Mayores , 2000)

En función de los objetivos de esta etapa, el P. Coghlan S.J., sugiere una serie de interrogantes dirigidas al provincial, a objeto de facilitar su reflexión.

" What is the need for change?

- What am I prepared to do? Am I prepared to embark on a transformation of the province, or rather to focus on adjusting the province's life and ministries within its existing frames of reference?
- What approach will I adopt? Will I go for a comprehensive plan, review the whole province and engage it in reflecting on its experience, creating a vision, and so on? Or will I work incrementally and gradually move the province from A to B in a piecemeal manner?
- What are the cores issues facing the province? Externally, in terms of changing socio-economic conditions, religious needs, and so an, Internally, in terms of ageing, realigning ministries to reflect the contemporary situation, and son on. What are the pressings issues, those which cannot be delayed?
- What are barriers I expect to encounter?
- What resources do I have -consultors, ministries commission, superiors, etc?"⁷¹ (Coghlan, 2000:56)

B) Determinación de estrategias.

Una vez que el diagnóstico de la provincia está disponible, se debe proceder a establecer la estrategia que permita darle respuestas pertinentes y

⁷¹ "- ¿Cuál es la necesidad de cambio?

- ¿Estoy preparado para hacerlo? ¿Estoy preparado para embarcarme en una transformación de la provincia o más bien enfocarme en ajustar la vida y ministerios de la provincia dentro de sus marcos de referencia existentes?
- ¿Cuál enfoque adoptaré? ¿Iré hacia una revisión de toda la Provincia y comprometerla en reflexionar sobre su experiencia, creando una visión o iré trabajando gradualmente, moviendo a la provincia de A a B poco a poco?
- ¿Cuáles son los aspectos nucleares que encara la provincia? Externamente en términos de condiciones socio-económicas cambiantes, necesidades religiosas y demás. Internamente, en términos de envejecimiento, ministerios que reflejan la situación contemporánea? ¿Cuáles aspectos no pueden demorarse?
- ¿Cuáles barreras, presumo, voy a encontrar?
- ¿Cuáles son mis recursos-consultores, comisión de ministerios, superiores y demás?

oportunas a las demandas internas y externas.

"The first step in strategy making is the creation of a vision of the future. This is an articulation of what the province wants to look like in the future. It involves a clear focus on the future -what needs to happen and why.

But this is the big picture with which the members of the province can identify, can own and feel excited about, and in the creation of which they want to play a part. In that respect, therefore, building participation in the province is critical." ⁷²(Coghlan, 2000:45)

Es muy importante tener presente que, al momento de desarrollar la visión, se producirán tensiones, entre lo deseado y lo posible. También es fuente de conflicto el intento de armonizar las diversas perspectivas que pueden albergar los miembros de una provincia.

"There are tensions in this process. One is between a visionary, creative look at the future and a realistic view of the province's numbers and resources. Another may arise from conflicting visions of the future of the province, which members may see differently. These tensions have to be managed." ⁷³(Coghlan, 2000:45)

Como un fruto de conjugar el diagnóstico con la visión de futuro surge la *dirección estratégica*. Está compuesta por las *opciones fundamentales* y sirve para orientar las decisiones del gobierno de la provincia, en todas sus instancias.

⁷² "El primer paso en la determinación de la estrategia es la creación de una visión de futuro. Se trata de articular lo que la provincia quiere ser en el futuro. Supone enfocar claramente lo que se necesita y por qué.

Es un gran dibujo con el que los miembros de la provincia se puedan identificar, algo con lo que puedan sentirse inspirados y en cuya creación quieran tener parte. En este respecto, por consiguiente, la fomentar la participación en la provincia es crucial." (Traducción libre del autor de la Investigación)

⁷³ "Hay tensiones en este proceso. Una de ellas se produce entre la actitud visionaria y creativa del futuro y la visión realista de los números y los recursos de la provincia. Otra puede producirse de las visiones contradictorias del futuro de la provincia, cuyos miembros pueden ver diferentemente. Esas tensiones deben ser manejadas." (Traducción libre del autor de la Investigación)

"The outcome of these strategy making steps is a formulation of a strategic direction. This direction is grounded in the *Constitutions* and the recent general congregations as giving emphasis to direction. From the outside-in perspective it is aiming towards contemporary and future needs in the external environment. From the inside-out perspective it is realistic about the internal environment, especially the province's resources and strengths. While the direction may be formulated from the outside in or the inside out, the outside-in direction is more critical for apostolic mission of the Society."⁷⁴ (Coghlan, 2000:45)

Para el P. Coghlan S.J., otro aspecto a decidir, en esta fase, es el tipo de cambio organizacional que se llevará a cabo en la provincia.

"El segundo paso en la determinación de la estrategia es la elección estratégica de los tipos de cambios necesarios para encaminarse hacia el futuro que se desea. Esta elección es fruto del análisis y de la visión. ¿Qué cambios hacen falta para llegar al futuro que se desea?

Básicamente hay dos clases de cambio. Uno de ellos implica hacer ajustes en la situación actual. Hay que notar que el análisis estratégico y la elaboración de una visión estratégica pudieran dar como resultado la elección de este tipo de cambio incremental.

Pero pudiera también ocurrir que la elección recayera sobre una segunda clase de cambio que se llama "cambio radical". Se trata en este caso de una transformación total de pensamiento y actitud, más allá de un mero ajuste. Hacer ajustes dentro del cuadro actual en la provincia podría llevarse a cabo con relativa facilidad. Impulsar un cierto apostolado, por ejemplo, o suprimir un campo de acción. Pero transformar las actitudes mentales de la provincia es mucho más difícil y complejo. "(Coghlan, 1996:28)

Para abordar esta etapa, se sugieren las siguientes interrogantes.

- " Where do I want the province to be in the year X?
- How do I manage the scope of vision of the future with the limits of the reality of the present?

⁷⁴ "El resultado de los pasos encaminados a la estrategia es la formulación de una dirección estratégica. Esta está basada en las Constituciones y las últimas congregaciones generales que le han dado este énfasis. Desde la perspectiva exterior toma en cuenta las necesidades presentes y futuras del entorno. Desde la perspectiva interna es realista sobre el ambiente interno, especialmente en los recursos y fuerzas de la provincia" (Traducción libre del autor de la Investigación)

- How do I build vision, commitment, and energy in the province for change?
- What kinds of change are required -adjustments? radical?"⁷⁵ (Coghlan, 2000:56)

C)Desarrollo del Plan estratégico

Esta es la etapa para la redacción del *Plan estratégico*. Es el fruto de proceso sistematizador de las informaciones y decisiones tomadas en las fases anteriores.

Aunque este aspecto se abordó suficientemente en la sección 2.4.2.2.- *Elementos de la Planificación Estratégica*, se puede citar la siguiente indicación del Coghlan (2000)

" Having established the strategic direction, the next task is to create the actual plan. A plan articulates who is to do what by when. Accordingly, it names the broader elements -the large task, the sequence of specific change activities, those responsible for particular actions and the time frames, and so on."⁷⁶ (Coghlan, 2000:45)

⁷⁵ "- ¿Dónde quiero yo que esté la provincia, en el año X?

- ¿Cómo manejar la visión del futuro con los límites reales del presente?
- ¿Cómo construyo visión, compromiso y energía para el cambio en la provincia?
- ¿Qué tipo de cambio se requiere: ajuste o radical?" (Traducción libre del autor de la Investigación)

⁷⁶ Habiendo establecido la dirección estratégica, la próxima tarea es crear el plan. Este articula quien debe hacer qué y cuando. De acuerdo con él, este nombra los elementos más gruesos - las tareas más densas, la sucesión de actividades de cambios específicos, los responsable para las acciones particulares, los marcos referenciales, y así sucesivamente.

Por considerarlo pertinente y útil, en el Anexo N° 5, se presenta un esquema para orientar la elaboración del *Plan Apostólico* de una obra, desarrollado por los jesuitas de la provincia de Colombia.

En esta tercera etapa, el provincial debería dar cuenta a las siguientes preguntas:

- " Who is going to do what by when?
- Who are the useful formulators of the plan?
- Who are the important implementers?
- What are short term, medium, and long term issues and goals?⁷⁷
(Coghlan, 2000: 56)

D) Implementación seguida de revisión.

"The fourth and final steps in the strategic process are implementation and review. A provincial once remarked, "Now that I have my plan, I think my work is only beginning". Whatever the approach, planning still ends in the realm of intention.

Whatever is desired still has to be achieved; plans have to be implemented. The critical task in implementation is making the vision real. The provincial must embody and live the strategic vision, set high expectations, and champion the change. He reinforces behaviours in order to make the change survive."⁷⁸ (Coghlan, 2000: 45)

⁷⁷ " - ¿Quién es el responsable, qué va a hacer y cuando?

- ¿Quiénes formulan el plan?
- ¿Quiénes lo implementan?
- ¿Cuáles aspectos y metas son de corto, mediano y largo plazo?"

⁷⁸ El cuarto y último paso en el proceso estratégico son la implementación y la revisión. Una vez un provincial remarcó: "*Ahora que tengo mi plan, mi trabajo es comenzarlo*". Los planes deben implementarse. La tarea crítica de la implementación es hacer real la visión. El provincial debe dar cuerpo y vida a la visión estratégica, establecer altas expectativas y luchar por el cambio. El refuerza los comportamientos a fin de lograr que el cambio sobreviva."

Este último paso tiene que ver con la implementación del *Plan estratégico* y el diseño de los mecanismos de seguimiento y evaluación. Esta es la etapa que permite darle concreción a los deseos de cambio. Pasar de lo escrito a la acción.

Por su parte, el monitoreo constante posibilita el que la provincia, a través del equipo responsable, pueda llevarle el pulso a la estrategia, estableciendo las modificaciones que sean necesarias. Esto dependerá de las contingencias que surjan en el lapso de tiempo establecido y el cotejo de la correlación entre lo programado con lo ejecutado.

Es oportuno acotar que, a parte de los mecanismos para la evaluación de gestión que pueda provenir de las ciencias gerenciales, la *Compañía de Jesús* cuenta con un rico patrimonio en lo que se refiere a métodos de revisión. San Ignacio, en sus *Ejercicios Espirituales*, propone, insistentemente, varias modalidades de "exámenes", como mecanismos para aprender de la experiencia.

Se consideró pertinente finalizar esta sección, citando un aforismo del libro *El Arte de la Prudencia*, del P. B. Gracian S.J.⁷⁹

⁷⁹ El P. Baltazar Gracián y Morales (1601-1658), es uno de los jesuitas más relevantes del barroco español. Entre sus obras destacan "El Héroe" (1637), "El Político" (1640), "Arte de Ingenio" (1642), "El Discreto" (1646), "Agudeza y Arte de Ingenio" (1648) y, en particular, "Oráculo manual y Arte de prudencia" (1647).

Afor. 151.- Pensar por adelantado: hoy para mañana e incluso para muchos días. La mayor fortuna se hace con horas de previsión. Para los desprevenidos no hay malas contingencias, ni para los preparados hay aprietos. El razonamiento no debe retratarse hasta la ocasión crítica sino que debe anticiparse. Con la madurez del pensamiento cuidadoso hay que prevenir el tiempo más riguroso. La almohada es una sibila muda y dormir sobre las preocupaciones vale más que desvelarse por ellas. Algunos hacen y después piensan; buscan excusas más que consecuencias. Otros no piensan ni antes ni después. Toda la vida debe consistir en pensar para acertar el rumbo. La prevención y el pensamiento cuidadoso son un buen recurso para vivir adelantado. (Gracián, 1993: 88).

En la Compañía, el fin de los estudios es apostólico, por lo que ha de conseguirse con ellos la amplitud y calidad de doctrina requerida para este fin

Normas Complementarias. N° 81.

CAPÍTULO 3

3.- Marco Metodológico

3.1.- Enfoque de la Investigación.

Las investigaciones sobre la manera de realizar la *Planificación apostólica* en las provincias, son un asunto que comienza a despertar interés en la *Compañía de Jesús*. Por la novedad de esta clase de tema, no se pudo contar con abundantes antecedentes empíricos, metodológicamente válidos, que sirvieran como fuentes referenciales.

En tal sentido, fue necesario diseñar un proceso por medio del cual se posibilitara la consecución de los objetivos planteados en la investigación. Por este motivo se consideró que, dadas sus características, el más apropiado para abordar el estudio era el enfoque *cualitativo*. Éste centra su atención en:

“... los signos y símbolos que descifran la realidad tal como lo ve la población considerada como objetivo. Esto se refleja durante la recopilación de datos” (Casley y Kumar, 1990: 4).

Erickson (1977) complementa este comentario, resaltando sus fortalezas y bondades:

“(lo que el enfoque *cualitativo*) ... hace mejor y más esencialmente es describir incidentes claves en términos descriptivos funcionalmente relevantes y situarlos en una cierta relación con el más amplio contexto (organizacional), empleando el incidente clave como un ejemplo concreto del funcionamiento de principios abstractos de la organización” (Erickson, 1977: 61)

Por estar contemplado en las características de este enfoque, la concepción original del proyecto sufrió leves modificaciones, en el transcurso de su

desarrollo, según la relevancia de los datos obtenidos o de los que no se pudo conseguir.

“ Los métodos cualitativos son iterativos. Se tiene la oportunidad en curso de revisar protocolos de entrevistas, guías y formas de registro de observación a medida que se lleva adelante el estudio y se sacan a luz nuevos hechos. Incluso el marco subyacente puede sufrir cambios significativos en la etapa de recopilación de datos.”
(Casley y Kumar, 1990: 4).

3.2.- Tipo de Investigación

Se consideró pertinente realizar un desarrollo de carácter *exploratorio*. Este, según Sabino (1986), pretende:

“ ... dar una visión general, de tipo aproximativo, respecto a una determinada realidad. Este tipo de investigación se realiza especialmente cuando el tema elegido ha sido poco explorado, reconocido y cuando aún, sobre él, es difícil formular hipótesis precisas o de cierta generalidad.

Suelen surgir también cuando aparece un nuevo fenómeno que, precisamente por su novedad, no admite todavía una descripción sistemática, o cuando los recursos que dispone el investigador resultan insuficientes como para emprender un trabajo más profundo.” (Sabino, 1986:50)

Por su parte, Selltiz (1965), plantea que una investigación de *carácter exploratorio* puede tener otras funciones, las cuales enumera de la siguiente manera:

- "- Aumenta la familiaridad del investigador con el fenómeno que desea investigar por medio de un estudio más consecuente y mejor estructurado, o con el marco en el que proyecta llevar a cabo tal estudio.
- Aclarara conceptos.
- Establece preferencias para posteriores investigaciones.

- Proporcionar un censo de problemas considerados como urgentes por personas que trabajan en un determinado campo (organizacional)⁸⁰ (Selltiz, 1965: 69).

Dankhe (1989), resalta el valor de las investigaciones de *carácter exploratorio*, como puntos de partida necesarios para ulteriores estudios de mayor especificidad:

“(Las investigaciones de *carácter exploratorio*) ...en pocas ocasiones constituyen un fin en sí mismo, por lo general determinan tendencias, identifican relaciones potenciales entre variables y establecen el tono de investigaciones posteriores más rigurosas.” (Dankhe, 1989: 60)

En este sentido, al iniciar el estudio de los *Períodos de Planificación apostólica* en la Provincia de Venezuela se determinaron unos objetivos, tal como son expuestos en el Capítulo 1. Sin embargo, desde el inicio existía la intención de crear, como logro colateral no formal, una plataforma conceptual que permitiera sentar las bases para futuras líneas de investigación.

3.3.- Diseño de la Investigación.

En cuanto al plan o estrategia, se combinaron la *investigación documental* y la *investigación de campo*, en su tipo *estudio de caso*.

A los fines de este trabajo se asume la *investigación documental* como:

“... un instrumento o técnica de investigación social cuya finalidad es obtener datos e informaciones a partir de documentos escritos y no escritos, susceptibles de ser utilizados dentro de los propósitos de una investigación en concreto” (Ander-Egg, 1983: 213).

⁸⁰ Lo que está entre paréntesis no corresponde a lo escrito por Selltiz, sino que fue añadido por el investigador para incrementar la coherencia con el aspecto abordado.

En este tipo de investigación se trabaja, fundamentalmente, con información registrada en documentos, seleccionados y agrupados según su relación relevante con el tema objetivo, para:

“... organizarla sistemáticamente, describirla e interpretarla de acuerdo con procedimientos que garanticen la objetividad y confiabilidad de sus resultados, con el fin de responder a una determinada interrogante o llenar alguna laguna dentro de un campo del conocimiento” (Alfonzo, 1985: 30)

De la Torre y Barboza (1965) resaltan el valor metodológico de este tipo de investigación:

“(La *investigación documental*) ... no es una simple lectura para copiarse, pues implica una valoración rigurosa de un material unitario, con interpretación basada en comparaciones y generalización. Es una tarea que requiere mesurado pensar reflexivo. No es sólo consulta; también es examen, crítica, hermenéutica analógica y de concomitancias” (De la Torre y Barboza, 1965: 119).

Para la elaboración del marco teórico se dio prioridad a documentos oficiales de diversas instancias vaticanas, teólogos y especialistas en el tema de la Vida religiosa con publicaciones recientes y de prestigio, textos de tiempos pretéritos utilizados para ilustrar (contextos, perspectivas epistemológicas, criterios, etc.) o avalar las ideas desarrolladas en la investigación.

En la elaboración de la síntesis descriptiva de los *Períodos de Planificación apostólica*, se utilizaron documentos organizacionales elaborados durante los tres procesos de planificación abordados. En ellos hay registrada información

sobre los actores del proceso, fechas, descripción de etapas, borradores de trabajo, observaciones, críticas, etc.

Se tenía previsto que eventualmente surgirían vacíos de información o la necesidad de cotejar la veracidad o exactitud de los datos recabados. En este sentido, se complementó la *investigación documental* con una *investigación de campo*. Este tipo de investigación es descrito por Sabino (1986) de la siguiente manera:

“... los datos de interés se recogen en forma directa de la realidad, mediante el trabajo concreto del investigador (...); estos datos son llamados *primarios*, denominación que alude al hecho de que son datos de primera mano, originales, producto de la investigación en curso sin intermediación de ninguna naturaleza (Sabino, 1986: 77).

Por otra parte, Ander-Egg (1983) amplía la definición anterior:

“... también se llama *investigación de campo* toda tarea realizada sobre el terreno, en contraposición al trabajo de gabinete; en ese sentido, *investigación de campo* es equivalente a la expresión inglesa *survey social*, con la que se indica el proceso de recolección de los datos primarios” (Ander-Egg, 1983: 171).

Las *investigaciones de campo*, dadas sus características, tienen un valor estratégico para el análisis, pues permiten triangular los datos obtenidos a través de otras fuentes.

“... de las verdaderas condiciones en que se han conseguido los datos, posibilitando su revisión o modificación en el caso de que surjan dudas respecto a su calidad” (Sabino, 1986: 81).

Los *estudios de campo* son particularmente útiles en los trabajos *exploratorios*, pues, según Sabino (1986):

“... son muy flexibles y adecuados para las fases iniciales de una investigación sobre temas complejos, para formular hipótesis de trabajo o reconocer cuáles son las principales variables involucradas en una situación” (Sabino, 1986: 94).

De acuerdo con sus características, las *investigaciones de campo* básicas se pueden clasificar en: *diseño experimental*, *diseño post-facto*, *diseño de encuesta*, *diseño panel* y *estudio de caso*.

A los fines de esta investigación se decidió optar por el *estudio de caso*, el cual, según Sabino (1986) se basa en:

“ ... en la idea de que si estudiamos con atención cualquier unidad de un cierto universo, estaremos en condiciones de conocer algunos problemas generales del mismo; por lo menos tendremos una perspectiva, una reseña general que orientará provechosamente una búsqueda posterior, más sistemática y orgánica.

Esta suposición se muestra como válida en la gran generalidad de los casos, aunque desde un punto de vista lógico resulta inconsistente” (Sabino, 1986: 93)

Para analizar los procesos en las organizaciones, el *estudio de caso* presenta una serie de ventajas, tal como lo reseña Bordeleau (1987):

“Hoy en día el *estudio de caso* esta bien establecido en la investigación organizacional. Éste permite estudiar una gran cantidad de factores a la vez que limita el campo de investigación. Toma en consideración la unidad dentro de su medio natural y no simplifica demasiado las variables que se estudian. Además, es útil para despejar las posibles relaciones que posteriormente serán objeto de investigaciones más estructuradas. En contraste, el estudio de caso tiene un poder de generalización muy limitado debido a que las muestras son muy restringidas (la elección de los sujetos puede crear fácilmente distorsiones en los resultados).” (Bordeleau, 1987: 45).

Aunque se tuvo como principio rector de la investigación, mantener la máxima fidelidad al espíritu de la información suministrada por las diversas

fuentes consultadas, se reconoce que, dado el tipo de investigación, sí es factible el que se pueda haber colado la óptica del autor en los resultados, tal como lo advierte Bordeleau (1987):

“ ... debido al carácter generalmente muy abierto y flexible de los métodos de trabajo, el investigador puede introducir sesgos personales en la obtención e interpretación de la información” (Bordeleau,1987: 45).

3.4.-Fuentes de Información.

Con relación a las fuentes consultadas, dadas las características del trabajo y las posibilidades circunstanciales existentes en la Provincia de Venezuela, se recurrió a *fuentes primarias documentales* y *fuentes vivas*.

A los efectos de la investigación, se tomó la definición de *fuerza primaria* presentada por Alfonzo (1985) la cual establece:

“Una *fuerza primaria* es el documento escrito que ofrece información original, es decir, sin elaboración de ninguna clase. Es llamada también información de primera mano porque los datos que ofrece proceden de una experiencia directa de su autor. De este modo, para determinar si una fuerza es primaria es importante saber qué relación ha existido entre su autor y el material escrito tomando como referencia el tiempo, el lugar y las circunstancias en medio de las cuales se gestó y escribió el documento. Si entre la realidad observada y el lector de la fuerza sólo media el autor decimos que la fuerza es primaria. En otra palabra, la información que ofrece el documento no ha sufrido ningún proceso de reelaboración, síntesis, interpretación, traducción, etc.” (Alfonzo,1985: 53).

Se tuvo acceso, para consulta, a doscientos treinta y cinco documentos organizacionales, correspondientes a los tres períodos de planificación que se

han dado en la Provincia. A los fines de esta investigación, la clasificación de los documentos se realizó basándose en la *Taxonomía de documentos organizacionales*, elaborada por el equipo ejecutor del proyecto, *Manejo Automatizado de Documentos y Archivos* (M.A.D), para la Universidad Católica Andrés Bello.

Aunque los documentos presentados puedan tener varias descripciones, las siguientes constituyen las definiciones operacionales de base, aplicadas en el uso corriente del M.A.D, y así serán entendidos en esta investigación.

"Agenda: programa de trabajo de una persona o grupo; relación de los temas a tratar en una reunión.

Carta: escrito cerrado, que una persona envía a otra para comunicarle alguna cosa.

Informe: exposición, generalmente escrita, en la que se da cuenta de un asunto, acerca de una persona o del estado de una cuestión.

Instructivo: da instrucciones a alguien, ya sea teórica o práctica a cerca de cómo desarrollar una tarea o actividad.

Investigación: ejecución de actividades intelectuales y experimentales de modo sistemático con el propósito de aumentar los conocimientos sobre una determinada materia.

Memorando: documento utilizado para comunicar algún asunto de tipo administrativo, en que se recapitulan hechos razones o se hacen solicitudes.

Minuta: resumen oficial que se hace con lo más esencial de los asuntos, tratados o acordados en una reunión.

Proyecto: conjunto de planes, estudios, análisis, investigaciones, etc., necesarios para llevar a cabo un determinado trabajo o actividad." (M.A.D, 2001: 1-5)

De manera muy general, y en función de la sección 3.6.- *Tratamiento de los datos*, los tipos de documentos se dividirán en dos grupos, de acuerdo a su contenido. En este sentido se tiene:

(A) *Documentos de soporte*: el contenido de estos documentos da cuenta de fechas, eventos, lugares y asistentes; informan sobre el desarrollo de los procesos y de los instrumentos utilizados; dan a conocer la designación de personas responsables de alguna actividad o tarea.

Dentro de este tipo de documentos se encuentran: las cartas, los memoranda, las minutas y las agendas.

(B) *Documentos rectores*: el contenido de estos documentos orienta, ya sea de una manera teórica o práctica, a cerca de cómo desarrollar una tarea o actividad, se expresan los resultados de una fase del proceso o las conclusiones del mismo. A tal efecto, corresponderán a esta división los informes, los instructivos, las investigaciones y los proyectos.

En los cuadros N° 14, 15 y 16 se presenta una relación del tipo de documentos producidos en cada *Período de Planificación apostólica*, existentes en la Curia provincial y consultados durante la investigación.

CUADRO N° 14. DOCUMENTOS DEL 1^{ER} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN:

A Ñ O S

TIPO DE DOCUMENTO	65	66	67	68	69	70	71	72	73	S/F	TOTAL
Cartas	1	5	3	1							10
Informes							1	2	1	2	6
Memorandas											
Agenda de Trabajo											
Instrumentos		1	2	1						3	6
Papel de Trabajo/ Borradores				1							
Actas de Reuniones											
Documento Final					16						16
Otros											
TOTAL	1	6	5	3	16		1	2	1	7	38

(S/F: Sin fecha)

CUADRO N° 15. DOCUMENTOS DEL 2^{DO} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN:

A Ñ O S

TIPO DE DOCUMENTO	82	84	85	86	87	88	89	TOTAL
Cartas					2			2
Informes		2		1		2	1	6
Memorandas		1	1					2
Agenda de Trabajo								0
Instructivos						20	1	21
Minuta					1	1		2
Investigación								0
Proyecto	1	1						2
Otros								0
TOTAL	1	4	1	1	3	23	2	35

CUADRO N° 16. DOCUMENTOS DEL 3^{ER} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN:

A Ñ O S

TIPO DE DOCUMENTO	94	95	96	97	98	99	2000	TOTAL
Cartas		1		6	3	5		15
Informes	2	1	2			5		10
Memorandas	2	3	10			1		16
Agenda de Trabajo	1	1	3		2	2		9
Instructivos		13	17	10	4	4		48
Minuta	2	14	19	19	10			64
Investigación								
Proyecto							1	1
Otros	2	3		3	3	2		13
TOTAL	9	36	38	22	19	23	1	176

En lo que corresponde a las *fuentes vivas*, se recurrió a *informantes claves* de los *Períodos de Planificación apostólica*, para lo cual se tuvieron como criterios de selección los siguientes aspectos:

- *Criterio de Selección N° 1:* Haber sido Provincial, durante el *Período de planificación apostólica* estudiado.
- *Criterio de Selección N° 2:* Haber participado como coordinador del equipo que organizó el trabajo en el *Período de planificación apostólica*.
- *Criterio de Selección N° 3:* Haber participado como asesor o redactor del plan o proyecto, en el *Período de planificación apostólica*.

Dados estos criterios, se entrevistaron a las siguientes personas:

CUADRO N° 17. INFORMANTES CLAVES 1^{er} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA

PERÍODO	INFORMADOR CLAVE	CS 1	CS 2	CS 3
1 ^{er} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA.	P. Jesús Francés S.J. P. Rafael Baquedano S.J. P. Alberto Micheo S.J.	X	X X	X X

CUADRO N° 18. INFORMANTES CLAVES 2^{do} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA

PERÍODO	INFORMADOR CLAVE	CS 1	CS 2	CS 3
2 ^{do} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA.	P. Luis Ugalde S.J. P. Jesús Orbegozo S.J. P. Pedro Trigo S.J.	X	X	X X

CUADRO N° 19. INFORMANTES CLAVES 3^{er} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA

PERÍODO	INFORMADOR CLAVE	CS 1	CS 2	CS 3
3 ^{er} PERÍODO DE PLANIFICACIÓN APOSTÓLICA.	P. Alejandro Goñi S.J. P. Arturo Sosa S.J. P. Juan Miguel Zaldúa S.J.	X X	X X	X

3.5.- Instrumentos de recolección de datos.

Según Alfonzo (1985), en orden a la *investigación documental*, no existen normas fijas para la recolección de los datos⁸¹, ni medios únicos; en tal sentido, cualquier sistema que se utilice es válido, siempre y cuando garantice:

“... la eficiencia para usar y correlacionar la información posteriormente; así como, exactitud y claridad en cuanto a los datos recogidos, así como también a la identificación de las fuentes” (Alfonzo, 1985; 109)

Dados los objetivos, el tipo de investigación y las fuentes, se consideró que la mejor manera de abordar la recolección de los datos, garantizando las dos condiciones mencionadas, fue mediante *de la técnica del fichaje*. Esta es utilizada en las *investigaciones documentales* y permite:

“... registrar los datos extraídos de los documentos objeto de estudio, así como las anotaciones personales producto de las reflexiones del investigador con relación al problema que investiga.” (Alfonzo, 1985: 117).

Por su parte, Hochman y Montero (1982) resaltan el valor metodológico de esta técnica, estableciendo que:

“... la ficha es la memoria fiel del investigador. Es el almacén de sus ideas y el depósito donde se acumulan los datos que obtiene en su trabajo. El fichaje constituye una técnica que permite acumular datos, recoger ideas y organizarlo todo. Es una constante fuente de información, creciente y flexible.” (Hochman y Montero, 1982: 15)

⁸¹ A los fines de esta investigación, se entenderá como *dato*: “toda información que sirva de fundamento para aclarar, explicar, rechazar, confirmar, probar, etc., una idea relacionada con el problema que se investiga” (Alfonzo, 1985: 110).

Mediante la técnica seleccionada se pudo registrar la información patente y sugerida en los documentos organizacionales, para su posterior sistematización, de acuerdo a la manera en que fueron tratados los temas.

Para la recolección de los datos cualitativos correspondientes a las fuentes vivas, denominadas en esta investigación *informantes claves*, se determinó que la técnica más pertinente era la *entrevista cualitativa semiestructurada* con encuestados individuales.

Ander-Egg (1983) describe este tipo de entrevista, subrayando su utilidad como herramienta para levantar información:

“ Deja una mayor libertad a la iniciativa de la persona interrogada y al encuestador. Se trata, en general, de preguntas abiertas que son respondidas dentro de una conversación, teniendo como característica principal la ausencia de una standarización formal. La persona interrogada responde de forma exhaustiva, con sus propios términos y dentro de su cuadro de referencia a la cuestión general que se le ha sido formulada.” (Ander-Egg,1983: 277).

Este tipo de entrevista puede adoptar tres modalidades que, según Casley y Kumar (1990), se denominan: *entrevista informal, en forma de conversación* (non-directive interview); *entrevista enfocada hacia un tema* (focus interview) y la *entrevista semiestructuradas, abiertas a muchas posibilidades*.

Es precisamente esta última, el modelo que se consideró como el que más se ajustaba a las necesidades de esta investigación. Según Casley y Kumar (1990), aunque constituye la forma más estructurada de las entrevistas cualitativas, mediante el cuestionario guía, las preguntas están formuladas

de tal modo que el entrevistado puede extenderse en las respuestas. Esta modalidad de entrevistas presenta las siguientes fortalezas:

“La información obtenida da respuesta específica a determinadas cuestiones que los administradores de proyectos desean abordar.

La información procedente de varios entrevistados es comparable en grado suficiente para determinar la secuencia sencilla de las respuestas, aunque seguirá prestándose atención especial a la comprensión exhaustiva proporcionada por los encuestados.

Por comparación con los otros tipos de entrevistas cualitativas, el éxito depende menos de las aptitudes de comunicación interpersonal del entrevistador y de su dominio del tema.

Este tipo de entrevista cualitativa se puede efectuar con más rapidez que los otros.” (Casley y Kumar, 1990: 15)

Con relación a la *Guía para la entrevista* (cuadro N° 20), se elaboró un cuestionario basando en la información desarrollada en la sección 2.4.2.4.- *Proceso de la Planificación Estratégica*. Consta de veintiún preguntas, divididas en cuatro bloques que orbitan alrededor de cuatro interrogantes clave.

I) Análisis estratégico: las preguntas estaban orientadas a levantar la información necesaria para responder a la pregunta: *¿Por qué se realizó la Planificación apostólica?* En este bloque se indaga sobre la conceptualización del Plan apostólico, los factores que motivaron su realización, y la consideración de las debilidades, amenazas, fortalezas, así como de las oportunidades existentes al momento de llevarse a cabo el proceso.

CUADRO N° 20 GUÍA PARA LA ENTREVISTA

GUIA PARA LA ENTREVISTA SOBRE EL⁸²

I.- ANALISIS ESTRATÉGICO

1. ¿Qué fue el *Plan Apostólico de la Provincia* ?
2. ¿Qué motivó la realización del *Plan Apostólico de la Provincia*?
3. ¿Cuáles fueron los hechos más influyentes para que se tomara la decisión de realizar el *Plan Apostólico de la Provincia*? ¿Por qué?
4. ¿De cuál nivel jerárquico de la Compañía partió la iniciativa de realizar el *Plan Apostólico de la Provincia*?
5. ¿Estaba la Provincia preparada para recibirla y llevar a la práctica la idea del *Plan Apostólico de la Provincia*?

II.- DETERMINACION DE LA ESTRATEGIA

6. ¿Cómo era el tipo de Provincia que se deseaba alcanzar? ¿Qué es lo que se deseaba crear?
7. ¿Quién y cuando se determinó el tipo de Provincia que se deseaba alcanzar?
8. ¿Por qué se deseaba ese tipo de Provincia?
9. ¿Quiénes serían los destinatarios directos y finales de la acción apostólica de la Provincia?
10. ¿Cuáles serían los principales ministerios de la Provincia?
11. ¿Cuál sería la imagen pública que presentaría la Provincia (entendida como un cuerpo) que se presentaría como consecuencia de las acciones apostólicas de los ministerios?
12. ¿Qué diferencia tendría con otras Provincias de la SJ y con otros institutos religiosos?
13. ¿Qué clases de cambios eran necesarios en la Provincia para hacer realidad el tipo deseada?
14. ¿Cómo se pretendían llevar adelante semejantes cambios?

III.- DESARROLLO DEL PLAN ESTRATEGICO

15. ¿Cómo fue el proceso para la elaboración del *Plan Apostólico de la Provincia*?
16. ¿Quiénes participaron en la elaboración del *Plan Apostólico de la Provincia*? ¿Cuál fue su responsabilidad? ¿Qué criterios se utilizaron para su selección?
17. ¿Cuánto tiempo duró el proceso?
18. ¿Qué medios y/o instrumentos se utilizaron para la recolección de los datos que ayudaron a tomar las decisiones?
19. ¿Cuáles fueron los temas principales que se abordaron?

IV.- IMPLEMENTACION SEGUIDA DE REVISION.

20. ¿Los resultados del *Plan Apostólico de la Provincia* ofrecieron algunas opciones apostólicas?
21. ¿Qué sucedió una vez publicado el *Plan Apostólico de la Provincia*?

⁸² De acuerdo con el *informador clave*, se deben terminar las preguntas mencionando el *Período de Planificación apostólica* que corresponda.

II) Determinación de la estrategia: las preguntas estaban orientadas a levantar la información necesaria para responder a la pregunta: *¿Qué es lo que se deseaba conseguir?* En este bloque se indaga sobre la Visión y Misión orientadora que se tenía, el tipo de cambio organizacional y la estrategia que se tendría que realizar para alcanzarlas.

III) Desarrollo del Plan estratégico. las preguntas estaban orientadas a levantar la información necesaria para responder a la pregunta: *¿Cómo se elaboró el Plan estratégico?* En este bloque se indaga sobre el proceso de elaboración del plan, actores clave, etapas, lapsos de tiempo y temáticas abordadas.

IV) Implementación seguida de revisión: las preguntas estaban orientadas a levantar la información necesaria para responder a la pregunta: *¿De qué manera se implementó el Plan estratégico?* En este bloque se indaga sobre la manera de operacionalizar el plan, cómo se llevaron las ideas que estaban ubicadas en el plano del deseo a la realidad.

3.6.-Tratamiento de los Datos .

Para poder desarrollar el análisis cualitativo de las fuentes, se tomó como referencia el modelo de análisis desarrollado en Quintero (1998), el cual fue

diseñado por la Dra. Luisa Bethencourt, para su tesis Doctoral de Estudios del Desarrollo del CENDES.

Se transcribieron las *entrevistas cualitativas semiestructuradas*. Posteriormente, se organizaron cuadros, para cada uno de los *Períodos de Planificación apostólica*, en los que se reflejaron las opiniones de los informadores clave ante cada uno de los reactivos de la *Guía para la entrevista*.

Para esto, se extrajeron, de las entrevistas, fragmentos significativos de las respuestas que dieron los entrevistados. Mediante el cuadro a tres columnas se compararon las respuestas. En algunos casos, el informador clave no dio respuesta a la pregunta o la respuesta estaba incluida en otro fragmento. Para esas situaciones se colocó las letras S.R (Sin Respuesta).

Una vez ubicada la información, se trianguló con la información contenida en los documentos organizacionales recabados y clasificados. Con este conjunto de datos se procedió a realizar la reconstrucción sintética de los procesos que se llevaron acabo en cada uno de los *períodos de planificación apostólica*, emprendidos por la Provincia de Venezuela de la *Compañía de Jesús*.

Aunque se siguió el orden de las cuatro fases del *Proceso de la Planificación Estratégica*, propuesto por el P. D. Coghlan S.J, se plasmaron las características y novedades de lo realizado en Venezuela.