

LA INSERCIÓN COMO FRUTO DEL AGGIORNAMENTO CONCILIAR

(Comentario a los escritos)

Virginia R. Azcuy

Facultad de Teología / UCA

Los tres estudios contenidos en esta parte de la obra dedicada a “Vida religiosa femenina comprometida en la inserción” hacen referencia, de distinta manera, al acontecimiento y los documentos del Concilio Vaticano II como uno de los principales factores de la renovación de la vida religiosa en las últimas décadas. Este concilio ha sido el evento más significativo de la Iglesia católica en el siglo XX y, por lo tanto, una comprensión acerca de los procesos de cambio que se dieron en la vida religiosa femenina no puede prescindir de una referencia a este hito eclesial, histórico y teológico. Esta referencia debe ser necesariamente doble: primero, en relación con los contextos, procesos y experiencias que precedieron e impulsaron la novedad conciliar y, segundo, conectada con aquellos elementos que suscitaron un proceso de recepción fiel, creativa e inacabada del Vaticano II. El estudio de Maria A. Corrêa Custódio, “Liberdade consentida (ou não) de freiras brasileiras: imigrantes, negras e nordestinas”, se concentra en el proceso postconciliar que se da en tres congregaciones de Brasil; mientras que los otros dos estudios, M. Kubli y D. Pulfer, “Inserción territorial como opción congregacional” y Silvina D. Roselli, “Las Franciscanas Misioneras de María en Argentina”, ayudan a contextualizar el período previo al concilio, aunque los tres aportes dan cuenta del antes y después del evento. Dada la significatividad del Vaticano II para la renovación, dedico una reflexión a la teología de la vida religiosa.

El otro tema central del panel que se comenta en estas líneas tiene que ver con el fenómeno de la inserción, una configuración típica de la vida religiosa latinoamericana, vinculada a los retos sociales y pastorales, a la presencia de nuevos carismas en medios populares y, posteriormente, a lo que se denominó la opción por los pobres. Cada uno de los textos puede ser leído desde distintos ángulos, pero en este comentario se destacan algunos elementos sobre todo en función de la inserción: la presentación de Maria A. Corrêa Custódio destaca la problemática de diversas discriminaciones al interior de las congregaciones y su relación con la opción preferencial por los pobres. La autora muestra muy bien cómo la superación de las divisiones por motivos étnicos o sociales, dentro de las comunidades

religiosas, genera un proceso de liberación con un gran potencial transformador para los contextos de inserción. El aporte de M. Kubli y D. Pulfer expone un estudio en desarrollo sobre la Provincia Argentina-Uruguay de la Sociedad del Sagrado Corazón (1964-1976), con énfasis en la recepción teológico-pastoral del Vaticano II en la Argentina. En este texto, la caracterización concreta de los complejos procesos de cambio exigidos por la inserción resulta muy interesante e ilustrativa para la nueva comprensión de la vida religiosa en las décadas que siguieron al Concilio. La contribución de Silvina D. Roselli, también centrada en la vida de una congregación, da cuenta del trabajo investigativo en archivo y de entrevistas para la recuperación de testimonios. El estudio continúa la propuesta de Corrêa Custódio, en cuanto analiza la situación de la jerarquización o grados dentro de la vida religiosa y también prolonga aspectos del trabajo de Kubli y Pulfer, por situarse en Argentina, aunque dedica mayor extensión a los antecedentes preconciarios de la inserción. En la segunda parte del comentario, me propongo profundizar sobre algunos aspectos relativos a la inserción de la vida religiosa.

DEL ESTADO DE PERFECCIÓN A UN PROGRESIVO AGGIORNAMENTO DE LA VIDA RELIGIOSA

Parece oportuno bosquejar cómo se entendía la vida religiosa en la primera mitad del siglo XX y cómo se fue avanzando hacia una comprensión renovada de la misma, en la cual tiene lugar la realidad de la inserción. La teología de la vida religiosa, de raíces patrísticas y plasmación medieval, ha sido fijada a través de Santo Tomás de Aquino como teología del “estado de perfección” y se ha impuesto en la Iglesia a fines del siglo XIX, con la elevación del Aquinate a doctor universal. Cabe recordar que, desde la edad media, se distinguían “dos caminos” en la Iglesia: el de los mandamientos para la salvación de los laicos y el de los preceptos para quienes querían tender a la perfección (Codina, 2015, pp. 79-80). Esta división aplicada a dos estados de vida se justificaba a partir de una lectura “teológica” de textos bíblicos y patrísticos, que la exégesis moderna puso en cuestión. Así se puede ver, de modo ejemplar, en la interpretación del relato del joven rico (Mt 19, 21), entendido tradicionalmente como institución del estado religioso y no como un llamado dirigido a todos.

En la primera mitad del siglo XX, la teología de la vida religiosa estuvo bajo el influjo de la definición dada por el Código de Derecho Canónico de 1917, con énfasis en la vida de los consejos, vividos en comunidad de forma estable, a través de los votos, siendo la obediencia el más importante. Según Carlos Palmés SJ, la vida religiosa preconciaria en

América Latina se centraba en la observancia regular: las normas, constituciones, reglas, horarios y costumbres eran la manifestación de la voluntad de Dios y el medio para lograr la perfección. De esta visión, se seguía la importancia de la obediencia, de una vida comunitaria reglamentada y de una espiritualidad de cumplimiento. En el campo de la pobreza, junto a la austeridad, el acento se ponía en la necesidad de pedir permiso para el uso de las cosas (Palmés, 2005, p. 49). El relato sobre la experiencia de la vida religiosa preconiliar en América Latina indica que ella se veía como estado de perfección, con un cierto sentido de aristocracia espiritual respecto a los laicos; religiosos y religiosas participaban de la visión de una Iglesia clerical, jurídicista y triunfalista, típica de la eclesiología preconiliar.

Merece la pena repasar algunas de las obras que han ido jalonando la evolución de la noción de estado de perfección hacia una nueva visión. Una obra tradicional, de gran influjo, leída en muchos monasterios latinoamericanos, fue J. Leclercq, *La vie parfaite* (Turnhout-Paris, 1948). Ella recogía de San Atanasio la visión de los dos caminos de vida: una mediocre y adaptada a las tendencias de la vida humana: el estado del matrimonio; la otra, angélica, apostólica e incomparablemente más elevada: el estado de la virginidad y la vida monástica.

En cuanto a la evolución de noción de estado de perfección, deben citarse dos obras tempranas, que marcaron un punto de inflexión en la teología de los estados de vida cristiana superando los *duo genera christianorum*: H. U. von Balthasar, *Los estados de vida del cristiano* (Einsiedeln, 1948) e Y. Congar, *Jalones para una teología del laicado* (París, 1953), demoledora e innovadora. Sacerdotes y obispos, religiosos, religiosas y laicos formados, leyeron y asimilaron rápidamente el planteo de estas obras dejándose inspirar por ellas y los aires renovadores que soplaban. Un año antes de la convocatoria al Concilio Vaticano II, se publica una obra sobre la santidad cristiana que marcó el rumbo conciliar: Gustave Thils, *Sainteté chrétienne* (Tielt, 1958). Thils afirma la existencia del estado de perfección como un estado de vida permanente orientado a la perfección, aunque ella también se puede alcanzar fuera de él.

Algunas obras sobre la vida religiosa publicadas en tiempos del Concilio pueden ser orientadoras. R. Carpentier, *Témoins de la cité de Dieu* (Paris-Bruges 1962), traducido al español en 1965, representa un intento de esbozar una teología de la vida religiosa y situarla en el conjunto de la Iglesia. El libro de Fernando Sebastián Aguilar, *La vida de perfección en la Iglesia* (Madrid, 1963) sostiene que solo por medio de los consejos evangélicos es posible lograr la caridad perfecta, siendo que por los mandamientos solo se logra la caridad. Otros autores como Dublanchy y Royo Marín –muy difundido en nuestro ámbito– afirman la posibilidad de la perfección a través de los preceptos y no solo por la práctica de los

consejos evangélicos. Un aporte teológico destacado, G. Martelet, *Sainteté de l'Église et vie religieuse* (Toulouse 1964), trata de elaborar una reflexión sobre la vida religiosa en el misterio de la Iglesia, aunque identifica la VR con la santidad de la Iglesia. Un tratamiento aparte merece la contribución de Karl Rahner, quien representa una perspectiva eclesial y plena de la teología de la vida religiosa en tiempos del Vaticano II. Se destaca su texto “Sobre los consejos evangélicos”, aparecido entre la segunda y tercera sesión conciliar, cuando en el aula conciliar se debatía sobre la vida religiosa; en él, los consejos evangélicos son estudiados a la luz de la vocación universal a la santidad. También J.-M. Tillard ha subrayado el valor significativo o simbólico de la vida religiosa: la vida religiosa es un sacramento de la presencia de Dios y su poder. El estudio de M. Kubli y D. Pulfer menciona, oportunamente, algunas de estas obras como parte de los libros existentes en las bibliotecas de la Sociedad del Sagrado Corazón.

Con estos presupuestos, el Vaticano II propuso la *vocación universal a la santidad*, es decir, una misma santidad para todas las formas de vida y emprendió un camino institucional de *renovación y adaptación de la vida religiosa*. Uno de los grandes teólogos del concilio para la vida religiosa, Jean-Marie Tillard, destaca el cambio de acento desde la noción de estado de perfección a la de vida, como expresión del paso de una visión jurídica a otra de espiritualidad y también remarca que “lo más nuevo está en el nombre de la *acomodata renovatio*, el *aggiornamento*, aunque se insiste en la unidad de los dos elementos renovación y adaptación, retorno a las fuentes y exigencias del tiempo actual” (Tillard, 1967, p. 86). El *aggiornamento* o puesta al día de la vida religiosa se fue dando de manera progresiva y se manifestó en América Latina, de modo típico, en las diversas formas de inserción que precedieron y acompañaron la opción por los pobres (Quiñones, 1999; De Freitas, 2003, p. 237ss).

LA INSERCIÓN ENTRE IMPULSOS Y PROCESOS DE RENOVACIÓN

Los orígenes sociales y étnicos de quienes ingresan a la vida religiosa en América Latina y el Caribe son variados, pero en términos generales provienen más bien de sectores medios, más rurales que urbanos y étnicamente su origen es mestizo en países como Guatemala, Colombia y México –como lo es la mayoría de su población– o blanco como en Chile, Argentina o Uruguay, donde la mayoría proviene de una clase media acomodada. Las comunidades no son ajenas a las diferencias y prejuicios sociales existentes, que reproducen en su interior. Todavía hasta los años 60 y 70, en el seno de algunas comunidades, se da la

presencia de dos clases sociales: las religiosas provenientes de clase alta o media alta, que son las hermanas del coro y las de clase media, popular y rural, las hermanas coadjutoras, con diferentes cargos y tareas. Sin duda, el caso de las Hermanas Negras presentado por Maria A. Corrêa Custódio, junto al estudio de otras dos congregaciones de Brasil, puede ilustrar muy bien esta problemática. La historia de esta congregación, existente en Campinas desde 1922, con incorporación de hermanas negras (oblatas) desde 1928, fue motivo de otra valiosa investigación apadrinada por J. O. Beozzo sobre la extinción de clases entre las religiosas en 1965 y la transición hacia la unificación de las clases en 1970 (Beozzo et al., 2009). También el estudio de Silvina D. Roselli, al referirse a las Franciscanas Misioneras de María, hace referencia a la situación de jerarquización dentro de la congregación y a cómo, en 1950, se plantea la necesidad de establecer cambios en los grados (madres y hermanas) hasta llegar, en 1960, a su suspensión.

Volviendo a la situación general de la vida religiosa en América Latina y a la reforma global impulsada por Pío XII durante el siglo XX, se pueden destacar algunas iniciativas que orientan la renovación “desde arriba”, sobre todo entre 1947 y 1958. Uno de los pasos importantes de este período es la organización de la vida religiosa mediante la realización de congresos y creación de estructuras: en 1954 nació la Conferencia de Superiores Mayores Religiosas (CoSMaRaS) por impulso de Pío XII y se creó un Consejo de Superiores Mayores Religiosos (CAR), como el de religiosas. En 1959, a petición del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), se creó la Confederación Latinoamericana para los Religiosos/as (CLAR). Los frutos no fueron inmediatos, pero las estructuras estaban y se hablaba de renovar. Estas estructuras fueron permeando el cambio, como lo ejemplifica S. D. Roselli en su texto al mencionar la invitación de CoSMaRaS al trabajo en los barrios de emergencia en 1955.

Entre los impulsos de renovación, se destacan dos formas de vida consagrada que fueron significativas: la primera fueron las fundaciones inspiradas por Carlos de Foucauld (1848-1916), con una vida evangélica y una presencia caritativa en medios pobres. Se puede pensar que estas comunidades iniciaron la inserción con su mística de encarnación, aunque cuando surgieron no se utilizaba este lenguaje. La otra forma de vida novedosa fue la de los institutos seculares (1947-1948), como llamada a vivir los consejos evangélicos en el mundo: sin hábito, ni casas comunes, ni instituciones propias, con su profesión, oficio o trabajo.

La vida de Carlos de Foucauld inspiró diversas fraternidades, Hermanitos y Hermanitas de Jesús y Hermanitos/as del Evangelio, que optaron por vivir en medio de las masas pobres, muchas veces no cristianas, al estilo de la vida oculta de Nazaret. Aun con

pocos seguidores, esta forma de vida interpeló a la vida consagrada contemporánea e influyó en América Latina para dar identidad a una “Iglesia de los pobres”. Ya desde la mitad de los años 40 la búsqueda de ser Iglesia de los pobres se empezó a sentir como un movimiento articulado que se extendía a nivel eclesial mundial en busca de mayor justicia y sencillez evangélica. Es decir, mucho antes que el Concilio Vaticano II pusiera las bases y que las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano explicitaran la “preferencia” primero y la “opción” por los pobres después, se gestaba un movimiento de acercamiento al mundo obrero y popular (Azcuy, 2013). En cuanto a la valoración de los Hermanitos y Hermanitas de Jesús en Buenos Aires, Santiago y Lima, existe un consenso al entenderlos como presencia de lo contemplativo fuera de los monasterios e incluso como “el sentido «contemplativo» de la nueva espiritualidad de la vida religiosa en América Latina” (Zeballos, 1987, p. 100). En los trabajos presentados en esta sección, se puede constatar la significatividad de esta forma de vida: en el texto de Kubli y Pulfer se menciona que cuando la superiora general impulsa el apostolado de la Sociedad del Sagrado Corazón hacia los sectores populares en 1955, a la hora de poner en marcha esta nueva orientación se consulta a las Hermanitas de Jesús.

La segunda forma de vida consagrada que aportó renovación fueron los institutos seculares. En 1941, con antecedentes de León XIII, Pío XII confió el estudio de los institutos seculares a las congregaciones del santo oficio y, en 1947, promulgó la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia*, que fue entendida como “carta magna” de los institutos seculares. Este documento, junto al motu proprio *Primo feliciter* y a la instrucción *Cum sanctissimus* de 1948, posibilitó un salto cualitativo en la legislación eclesiástica, al reconocerse la posibilidad de una total consagración para quienes permanecen en el mundo conjugando de forma indisoluble consagración y secularidad. Desde entonces, los institutos seculares fueron reconocidos por la Iglesia como un tercer estado de perfección: el de los seglares o los clérigos que persiguen en el mundo el esfuerzo de santificación. Al aprobar los institutos seculares, Pío XII abrió el debate sobre los fundamentos de la vida religiosa y de los estados de perfección evangélica. Desde el punto de vista teológico, se entendió que los institutos seculares buscaron realizar una síntesis entre el “estado de consejos” o vida religiosa y el “estado secular”. A su vez destacó que el estado de consejos o vida religiosa tomó diversas formas históricas que se codificaron en el derecho eclesiástico, frente a las cuales tienen derecho a surgir nuevas formas de vida del mismo estado, siempre que satisfagan a las exigencias básicas de este estado que es la vivencia de los consejos evangélicos. El Concilio dedicó a este tema el N°11 del decreto *Perfectae caritatis*, dando

cuenta de su importancia (Alberigo, 2008, p. 183ss). La valoración de los institutos seculares e incluso de la secularidad en la vida religiosa es una tendencia que parece marcar claramente el proceso de renovación de la vida religiosa y particularmente la inserción. En este sentido, hubiera sido muy interesante conocer más sobre las primeras obras apostólicas de la Sociedad del Sagrado Corazón, comentadas por Kubli y Pulfer, que fueron promovidas en 1956 con colaboradoras laicas en zonas periféricas para atención de sectores populares. En este mismo trabajo, la inserción está caracterizada con la idea de un doble desplazamiento: uno “territorial”, de Buenos Aires al interior del país, movimiento vinculado a la idea de pobreza en la vida religiosa, y otro “semántico”, de vida con los pobres, prefigurando la posterior opción preferencial por ellos que se explicita como orientación pastoral.

Para concluir, quisiera retomar una visión de síntesis propuesta hace tiempo por Codina y Zeballos: la inserción implica un cambio de lugar geográfico, un cambio de lugar social y un cambio de lugar teológico y espiritual, como fruto del desplazamiento eclesial de ir hacia los pobres (Codina, 1987, 177). Los textos de Corrêa Custódio, Kubli y Pulfer y Roselli enriquecen la memoria histórica de la vida religiosa femenina inserta en América Latina.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alberigo, G. (dir.) (2008). *Historia del Concilio Vaticano II. Vol. V. Un Concilio en transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*. Peeters/Sígueme.
- Azcuy, V. R. (2013). La pobreza de la Iglesia y los signos de los tiempos. Medellín como recepción inacabada del Vaticano II. En Azcuy, V. R.; Schickendantz, C. y Silva, E. (eds.), *Teología de los signos de los tiempos latinoamericanos. Horizontes, criterios y métodos* (pp. 89-126). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Beozzo, J. O.; IR. M. Raimunda R. Costa; IR. M. Fidêncio E. Santo; IR. Geralda F. Silva (2009). *Tecendo memórias, gestando futuro. História das Irmãs Negras e Indígenas Missionárias de Jesus Crucificado - MJC*. Paulinas.
- Codina, V. (1987). Hacia una vida religiosa latinoamericana. En Codina, V. y Zeballos, N. (Ed.), *Vida Religiosa. Historia y Teología* (pp. 173-194). Ediciones Paulinas.

- Codina, V. (2015). Vida Religiosa, pasión por el Evangelio y por el pueblo. Hermenéutica de los documentos del Vaticano II sobre Vida Religiosa. En *Memorias Congreso de VC* (pp. 79-97). Confederación Latinoamericana de Religiosos-CLAR.
- De Freitas, M. C. (2003). La vida religiosa en América Latina en los últimos cuarenta años. Una relectura a partir de la experiencia. En Richard, P. (dir.), *10 palabras clave sobre la Iglesia en América Latina* (pp. 231-264). Verbo Divino.
- Palmés, C. (2005). *La vida religiosa en América Latina*. Verbo Divino.
- Quiñones, A. STJ (1999). *Del “estado de perfección” a “seguir a Jesús con el pueblo pobre”*. *El comienzo de la vida religiosa inserta en medios populares en Argentina (1954-1976)*. Talleres Gráficos de IRO.
- Tillard, J.-M. (1967). Les grandes lois de la rénovation de la vie religieuse (Commentaire de la première partie). En Tillard, J.-M. y Congar, Y. (dir.), *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse* (pp. 77-158). Les Éditions du Cerf.
- Zeballos, N. (1987). Visión histórica de la vida religiosa en América Latina. En Codina, V. y Zeballos, N., *Vida Religiosa. Historia y Teología* (pp. 75-108). Ediciones Paulinas.