

## MONJAS-TEOLOGÍA

P. Alejandro Moreno, SDB\*

### Abstract:

*Alejandro Moreno, an important social researcher, studies a number-of-life stories of Venezuelan and European religious, all belonging to the same congregation based in Venezuela since the fifties. He intends to analyze their personal, social and cultural situation, before and after this religious Order decided an option to work within the popular sectors. The author develops a deep theological reflection about questions and concerns arising from the need for a real inculturation process of the religious life of the Church in the popular world-of-life of Venezuelans.*

### Keywords:

*Life-histories, religious life, insertion, popular sectors, inculturation, world-of-life, Venezuela in the 20th Century*

- 
- \* El P. **Alejandro Moreno Olmedo** nació en Torralba de Oropesa - Toledo (España), en 1934. Pronto vino a Venezuela, estudiando en seminarios salesianos de Caracas y luego en Italia. Licenciado en Psicología (Summa cum Laude), U.C.A.B., 1967. Especialidad en Psicología Educativa, Univ. Complutense, Madrid, 1975. Magister Scientiarum en Psicología, U.S.B., Caracas, 1979. Doctor en Ciencias Sociales, U.C.V., Caracas, 1993. Profesor Titular, Fac. Educación, Univ. de Carabobo (Jubilado). Ha sido profesor de Psicología del Aprendizaje, UCAB-ISSFE, Los Teques. en Postgrado, UPEL, Maracay. Profesor invitado, Univ. del Sur Argentino, Bahía Blanca, Argentina, desde 1990. Fundador y Director del Centro Salesiano de Psicología, 1967-73, 79-82. Fundador y Director del Centro de Investigaciones Populares desde 1990. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *El Aro y la Trama. Episteme, modernidad y pueblo*, con varias ediciones. *Familia Popular. ¿Padre y Madre?: seis estudios sobre la familia venezolana*. *Skinner: una psicología para la dependencia. Historias-de-vida e Investigación. Historia-de-vida de Felicia Valera. Buscando Padre. Historia de vida de Pedro Luis Luna. Y salimos a matar gente. Pastor celestial, rebaño terrenal, lobo infernal. Tiros en la cara*. Ha escrito unos 100 artículos en diversas revistas especializadas. Ha recibido el Premio Mons. Pellín de Investigación (CEV) y el Premio Francisco de Venanzi al investigador universitario (UCV) Correo electrónico: cip@cantv.net

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo de investigación que hemos llevado a cabo entre las hermanas de la congregación del Ángel de la Guarda, nos ha revelado dos maneras no sólo diferentes sino claramente dis-tintas<sup>1</sup> de vivir la vida religiosa cada una de las cuales tiene su origen en cada uno de los dis-tintos mundos-de-vida de los que provienen por nacimiento y pertenencia antropológico-cultural las distintas religiosas.

Cada una de ellas vive su fe, su vida de consagrada y su carisma en el marco del sistema de significados que constituye la estructura de su mundo-de-vida originario y en las dinámicas de producción de personalidad que ese mismo sistema permite y orienta. Por esos cauces decide la libertad.

Para las europeas, en este caso que estamos estudiando, no hay distinción entre el sistema de significados en cuyo seno se han constituido como personas y aquel en el que se ha generado la manera de ser de la vida religiosa en el carisma propio de la congregación del Ángel de la Guarda. Un mismo mundo-de-vida forma la base antropológico-cultural de ambas realidades humanas.

Para las venezolanas, en cambio, este mundo-de-vida resulta totalmente externo, otro a y dis-tinto de aquel sobre el que se sustenta su manera integral de practicar el vivir y por ende la fe en cuanto vida y no sólo creencia, la consagración en cuanto vivida y el carisma en cuanto recepción y movilización vital práctica del don del Espíritu.

---

1 Cada vez que aquí usamos el término dis-tinto (*sic*, con el guión) en cualquiera de sus variantes, nos estamos refiriendo al uso que del mismo hace Enrique Dussel, el conocido filósofo argentino de la liberación, especialmente en "Para una Ética de la Liberación Latinoamericana" (1973). Este concepto es fundamental en el pensamiento de Dussel. Según este autor, la cultura occidental se ha concebido a sí misma como la portadora de lo universal humano. De este modo, cualquier otra cultura, cualquier otro mundo humano (y el latinoamericano en particular), no sería sino una variación o diferencia dentro de "lo mismo", una distinción (en sentido ordinario) sobre una homogeneidad de fondo, cuando no una anormalidad (desviación de la norma que sería lo occidental en cuanto expresión universal de lo humano), una insuficiencia –subdesarrollo– o un retraso en la escala de la evolución cultural (pueblos "menores de edad", primitivos, salvajes...). Con el guión, en cambio, que separa y une sus componentes, la palabra "distinto" quiere indicar la heterogeneidad radical, la otredad de fondo y la exterioridad de un pueblo (y del hombre de ese pueblo) en su identidad con respecto a cualquier otro y, por tanto, su derecho a existir como un sí mismo en plena libertad, fuera de toda dominación pensable.

¿Cómo puede ser pensada y, sobre todo, vivida, una forma de vida religiosa, que implica una manera de vivir la fe, la consagración y el carisma, construida en el marco del sistema de significados de un determinado mundo-de-vida, desde y en otro mundo-de-vida totalmente dis-tinto?

¿Se puede resolver este problema sin una iluminación desde la reflexión detenida y humilde sobre la palabra de Dios, esto es, desde una meditación teológica?

Parece absolutamente necesaria esta reflexión teológica pues no se trata de un simple problema de transplante, ni de adaptación, ni siquiera de inserción, sino que está implicada toda la vida humana de la fe, más allá del problema particular de la vida religiosa consagrada, que no es una vida en abstracto ni en general sino que es vida en concreción y, por tanto, en la historia, vida-en-cultura, vida-en-mundo, la única vida real de los hombres reales.

## LA ENCARNACIÓN DEL HIJO DE DIOS EN JESUCRISTO

Habría, pues, que construir un trabajo teológico en torno a estos temas, que hacer una teología a partir de la vida concreta, de la vida de los dos mundos-de-vida que se nos han mostrado en la experiencia y en la investigación.

Vistas las cosas desde ahí, desde los hombres que viven la fe, el problema teológico se plantea como el de las relaciones de los hombres concretos en toda su humanidad con Dios y de Dios con los hombres realmente existentes.

En los hechos, en la historia, estas relaciones han llegado a su máxima realización, por la iniciativa de Dios, en la Encarnación del Verbo, de la segunda Persona de la Trinidad, del Hijo, en Jesucristo.

¿Qué significado adquiere la Encarnación leída desde la pluralidad de dis-tintos mundos-de-vida, desde las dis-tintas maneras de ejercer la vida, desde las dis-tintas maneras de vivenciar la relación hombre-Dios?

El acontecimiento hombre en su mundo-de-vida nos llama, pues, a abordar la Encarnación como tema de reflexión teológica en esta luz particular, la luz del hombre histórico, del hombre-en-cultura, del hombre-en-su-mundo. ¿Qué significa en su plenitud, así, que el Hijo se ha hecho hombre entre los hombres? ¿De qué hombre y de qué hacerse hombre se trata?

Es desde aquí, desde una penetración reflexiva no simplemente teórica, teológico-principista o doctrinal-especulativa exclusivamente, sino desde una penetración investigativa de la Encarnación con respecto a la vida de los hombres en su realidad de vivientes, en la concreción de su práctica de vida, no de la humanidad en abstracto, universal, o del hombre en cuanto tal, desde donde nosotros podemos entender lo que puede ser una fe y una vida religiosa situada.

Como venimos diciendo, y a riesgo de repetirnos, lo primero que hemos constatado en esta investigación en relación al hecho y ejercicio de vivir la consagración religiosa, es que la fe en todas sus manifestaciones y formas, dígame vida religiosa, dígame evangelización, catequesis, dígame vida litúrgica, etc., en estas hermanas concretamente, —no digamos en la congregación en cuanto institución sino en las hermanas en cuanto personas singulares—, se vive de dos formas radicalmente dis-tintas, dis-tintas no sólo en sus modalidades sino en sus contenidos y actuaciones estructurales. Esto, hablando de la fe entendida como vida cristiana concreta, no en cuanto creencia sino como la entiende San Pablo cuando opone Ley a Fe. Pablo no opone estructuras mentales, creencias propiamente dichas; opone vidas<sup>2</sup>.

Ahora bien, si son distintas, ¿cuál es su distinción?, ¿dónde se vive esa distinción originariamente, en la fuente de la que se originan?, ¿en qué consiste, no obstante la distinción, que las dos sean igualmente cristianas?

La fe cristiana, en cuanto vida, recibe su sentido de la unión al Encarnado, a Jesucristo. En eso consiste que ambas formas de fe sean cristianas, en que son una unión con el Dios encarnado. Pero son dos maneras distintas de unirse al Dios encarnado.

Así pues, si la fe la enfocamos desde las creyentes, las religiosas mismas, hay, en este caso, dos formas originariamente dis-tintas de unirse a Jesucristo, dos formas distintas de fe.

Vista la fe, la vida-unión creyente-Encarnado, desde el Hijo, ¿no podrá hablarse, también, de dos formas dis-tintas de encarnarse Dios aunque sea uno solo y el mismo quien se encarna? ¿Las dos formas dis-tintas de fe son

2 Hablamos aquí de toda la insistencia de Pablo sobre lo que verdaderamente está en juego a la hora del anuncio del kerigma de salvación: lo que realmente cuenta, de ahora en adelante, no es ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer, pues todos son criatura nueva en Cristo Jesús; se trata de un modo nuevo de vida signado por la gracia recibida en virtud de la cruz de Jesús. Cf. Gal 3,28; Rom 8,9-17.

dos formas dis-tintas de unirse a un Dios encarnado que se encarna también de dis-tinta manera en dis-tintas realidades de vida humana, sin dejar por eso de ser el uno trinitario y el mismo?

Cuando se habla de "dis-tintas maneras en dis-tintas realidades" no estamos hablando, es claro, de múltiples encarnaciones sino de la única encarnación según la cual el Hijo, al asumir "toda carne", esto es, toda la naturaleza humana, en Jesús, no por ello actualiza de una vez todas las potencialidades inscritas en el misterio mismo de la Encarnación. Dios se encarnó una vez en la historia y, a partir de este hecho salvífico irrepetible, ha hecho suyos para siempre todos los dis-tintos hombres en sus dis-tintos mundos-de-vida en forma real pero no necesariamente plena y universalmente manifiesta en una praxis explícita. La manifestación de la encarnación o de la apropiación en la Persona del Hijo de las múltiples dis-tinciones de humanidad se actualiza en el tiempo y en el espacio en su debido momento y lugar según el mismo designio divino de salvación universal (Ef. 1,10; Rom. 8,29; 16, 25-27; Col. 1,15-17).

Toda la teología nos ha dicho siempre que Dios se ha hecho hombre, que el Hijo se ha hecho hombre. Esta es la Encarnación. La insistencia teológica predominante ha enfatizado la unión de Dios y la humanidad, del Hijo con la esencia de lo que es el hombre, con lo que se ha canonizado como "naturaleza humana". Ha enfatizado, pues, lo abstracto y esencial del ser del hombre.

En torno a estos temas se ha desarrollado la investigación teológica a través de los siglos tanto en el combate de la ortodoxia contra las múltiples herejías, como en la reformulación, profundización, ampliación y adecuación a los tiempos de los conceptos, de la estructuración doctrinal, del lenguaje, de la espiritualidad y de la misma liturgia. En esto, de alguna manera, ha seguido el impulso dado por la forma en que ha sido entendido el Prólogo al Evangelio de Juan, elaboración teológica formulada en vistas de una de las primeras herejías.

Sin embargo, lo que nos transmiten los sinópticos, tanto los dos que se refieren a la Encarnación misma en el conjunto de los "relatos de la infancia", ya sea con una simple indicación como en Mateo 1,18 ("María... resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo") ya sea, como en Lucas, con una amplia narración (Lc.1, 26-38), cuanto en Marcos quien no la explicita, es la vida de un hombre concreto que se vive en un mundo-de-vida bien determinado, que está impregnado de los significados constitutivos de la

practicación de vida propia del mundo hebreo. El Hijo se ha hecho hombre hebreo en un lugar, tiempo y mundo-de-vida concretos y precisos. En Jesús están presentes, en unión hipostática, en una sola Persona, la naturaleza divina y la humana, pero ésta no en cuanto puramente humana y nada más, sino en cuanto naturaleza humana originalmente constituida como hebrea en toda su integridad. Dios no se ha encarnado históricamente en el hombre sino en un "este hombre histórico concreto" quien, sin dejar de ser este hombre, es al mismo tiempo el hombre universal.

En el Jesús histórico hebreo está el hombre universal pero a la manera del hebreo histórico. Así como en la investigación social contemporánea decimos que en lo idiográfico está lo nomotético al modo de lo idiográfico, en el Jesús histórico, en lo idiográfico de Jesús, está el hombre en su esencia, lo nomotético del hombre en cuanto tal. ¿Pero no está también la multiplicidad de "los hombres", las dis-tintas idiografías? Nada se opone a que la respuesta a esta pregunta sea positiva.

Puede decirse, por tanto, que el Hijo no se ha encarnado en el hombre sino en los hombres en los cuales está el hombre<sup>3</sup>. En los hombres, esto es, en los dis-tintos hombres, dis-tintos en cuanto practican la vida en dis-tinta manera. Al practicar la vida de dis-tinta manera, producen dis-tintos mundos-de-vida. Así se salvan las dis-tinciones, y con ellas, la otredad del prójimo.

Si el Hijo se hubiera encarnado en "el hombre" o el hebreo Jesús agotara toda la humanidad asumible y asumida por la Persona del Hijo, habría que eliminar todas las dis-tinciones. En la fe, no sería lícita la multiplicidad de las culturas ni de los mundos-de-vida. Se justificaría así, como exigencia de fe, la transculturación que a lo largo de los siglos ha acompañado a la expansión del cristianismo.

Y, sin embargo, el Hijo ha asumido la naturaleza humana en una concreción histórica, en la concreción de un hombre determinado, el hebreo Jesús. No se ha encarnado en la carne histórica de un Jesús yanomami o yekuana.

Se replantea la pregunta: ¿cómo salvar las dis-tinciones de los dis-tintos hombres? El recurso al "hombre universal", o mejor, a lo universal del hom-

3 Así en el nº 22 de la *Gaudium et Spes* del Vaticano II: "El Hijo de Dios por su Encarnación se unió en cierto modo con todos los hombres; trabajó con manos de hombre, reflexionó con inteligencia de hombre, actuó con voluntad humana y amó con humano corazón. Nacido de la Virgen María, es verdaderamente uno de nosotros, excepto en el pecado".

bre que está en el yanomami y en el yekuana, del que hasta aquí nos hemos servido, aun siendo válido en los marcos del tradicional concepto de naturaleza, no satisface plenamente pues ni el hombre universal ni lo universal del hombre se dan en sí. Sólo tienen existencia real-concreta en un lugar, tiempo y modo de ser hombre históricos, en un mundo-de-vida y una cultura que de esa existencia son inseparables.

## EL QUIÉN DE LA ENCARNACIÓN

¿Pero quién es el que se encarna?

Se encarna una persona de la Trinidad. Trinidad es el nombre del Dios cristiano. Dios es Trinidad y se nos revela así, en la figura de familia como concreción histórica de lo que los hombres viven en su más profunda experiencia de amor, comunicación y con-vivencia, no en forma de dios solitario, de dios individuo. Trinidad es Relación-Amor. Dios se encarna porque es Relación-Amor y, por lo mismo, Apertura a. Esta es nuestra pobre mejor manera de entender su palabra.

Persona en la Trinidad es Relación subsistente según la misma teología<sup>4</sup>. Se encarna no un individuo sino una Relación y se encarna, entonces, en cuanto Relación y no en cuanto individualidad. Se encarna, pues, una estructural Apertura y no un estructural cierre. La Relación-Hijo asume la forma de Relación-de-encarnación. Si al encarnarse en el hebreo Jesús se agotara su actuación de encarnación, se cerraría la Apertura y, por ende, la Relacionalidad y se negaría así su propio modo de existir.

Encarnado en el hebreo Jesús, el Hijo sigue Abierto a toda posible Relación de encarnación aunque sea una la unión hipostática. No se trata de multiplicar los Jesús históricos, por supuesto.

El Hijo se encarna en el hebreo Jesús pero se mantiene libre ante la cultura hebrea sin dejar de estar encarnado en ella. Por eso puede producir la crítica radical de esa misma cultura, propia de la palabra de Dios que no permite la estabilización, la instalación, y, por tanto, el cierre. Jesús se mantiene

4 "Porque lo que el Padre es, no lo es con relación a sí mismo, sino al Hijo; y lo que el Hijo es, no lo es con relación a sí, sino al Padre; y de modo semejante, el Espíritu Santo no a sí mismo sino al Padre y al Hijo se refiere en su relación". (XI Concilio de Toledo, en: Denzinger E., *El Magisterio de la Iglesia*, n° 278)

libre ante la cultura hebrea y se reclama constantemente a los orígenes más amplios, menos delimitados, más libres, que están en la fuente del mundo-de-vida, en esa relación originaria con Yahwé. Enseña, pues, que también la propia cultura tiene que estar abierta a ser transcendida, lo cual no quiere decir que haya de ser sustituida por otra. Se trata de una transcendencia desde dentro por obra de la palabra de Dios que habla en esa cultura y en ella es escuchada.

Como Apertura relacional se proyecta el Hijo a integrar a sí y a integrarse con el hombre siempre en concreto; y el hombre en concreto siempre es plural, son los dis-tintos hombres de los dis-tintos mundos-de-vida. La carne de la dis-tinción consiste en la propia y dis-tinta práctica de la vida que constituye a los dis-tintos hombres en comunidades de práctica de vida, productores, por tanto, de mundos-de-vida sobre los cuales brotan, originariamente, dis-tintas culturas.

Podemos pensar, por ende, que la Relación-Hijo es polipráxica, esto es, abierta a muchas prácticas-de-encarnación y a muchas actualizaciones dis-tintas de encarnación, todo lo cual está ya presente en posibilidad y en apertura polipráxica en el Jesús histórico en el que se realiza plenamente y en totalidad de posibilidades abiertas, la Encarnación del Hijo.

La Relación-Hijo es infinita en posibilidades, infinita en capacidad de praxis, en capacidad de realizaciones en lo humano, en dis-tintos mundos de vida y en dis-tintas culturas. La *In*-carnación del Hijo es el paradigma de la *In*-culturación de la fe-vida que de su Encarnación proviene<sup>5</sup>.

## ENCARNACIÓN E INCULTURACIÓN

*In*-carnado en un mundo-de-vida, *In*-culturado, es como se presenta por primera vez nuestro Dios ante los hombres, sus hombres, en el tercer capítulo del Éxodo. Al parecer, decide de una vez presentarse como un Dios "particular", el Dios de un pueblo, el Dios de unos hombres (de Abraham, de Isaac, de Jacob; el Dios de los "padres"), el Dios de una cultura, de un mundo-de-vida. No quiere esto decir que sólo sea el Dios de esa cultura, pero sí dice que es Dios de esa cultura y en esa cultura, Dios *In*-culturado.

5 "Fundada teológicamente y cristológicamente en el misterio de la encarnación, la inculturación se proyecta en la evangelización como expresión de la misión" (Azevedo de C., Marcello, Diccionario de Teología Fundamental, 597, voz: Inculturación).

Se muestra de una vez como Dios-relación, pues no se define ni siquiera cuando se nombra sino que practica su relación con los hombres de un pueblo y a la manera de ese pueblo y de la historia del pasado y del presente de ese pueblo. Así su nombre, Yahwe, verbo activo (y no sustantivo), es el relato de la relación liberadora de humanidad concreta que está practicando<sup>6</sup>.

El Dios del Éxodo habla desde la cultura hebrea, históricamente desde una relación de familia patriarcal jerárquica y desde la palabra oral, no desde la escritura. Dios se manifiesta como relación-en-la-cultura, se manifiesta al modo como lo vive el hebreo en ese momento, como pudo haberlo vivido el hebreo.

¿No es esta *In-carnación* (en un mundo-de-vida) de la que venimos hablando la que se realiza en Pentecostés? En Pentecostés, el Espíritu proclama la Encarnación salvadora –en su totalidad de vida, muerte y resurrección– en la lengua de todos los mundos, de todas las culturas<sup>7</sup>. La fe ya desde el primer momento in-culturada, en-carnada en la carne de la cultura, pues un lenguaje es, total y originariamente, una cultura. Decir algo en un lenguaje, es decirlo radicalmente, desde la raíz que le da la posibilidad de existir como tal, en una cultura, es decir algo ya in-culturado desde el decir mismo.

La in-culturación estructural, no simplemente formal o modal, de la fe cristiana está proclamada por el Espíritu Santo en el acta misma de nacimiento de la Iglesia. ¿El Espíritu no proclama esta otra praxis de Encarnación del Hijo, la in-culturación?

Esta revelación del Espíritu, como tantas otras, no fue comprendida en plenitud en un principio por todos los miembros de la primitiva Iglesia. El concilio de Jerusalem lo testimonia (Hech 15,1-35). ¿No fue un problema de in-culturación lo que hizo necesario el primer concilio y no fue una forma de in-culturación en concreto lo que en él se trató?

Sin embargo, si en el concilio de Jerusalén el tema de la inculturación tuvo su primer planteamiento y su primera solución, a lo largo de su historia la Iglesia con demasiada frecuencia ha encasillado la fe en los marcos de una cultura predominante e históricamente delimitada y ha sometido a quienes

6 Cfr: Von Rad, Gerhard, (1975), *Teología del Antiguo Testamento*, Sigueme, Salamanca, 234-235.

7 "¿No son galileos todos esos que están hablando? Entonces, ¿cómo es que cada uno los oye hablar en su lengua nativa?... cada uno los oye hablar de las maravillas de Dios en su propia lengua" (Hch 2,7-12)

han aceptado esa fe a compulsivos procesos de aculturación –desculturación y reculturación– negando en la práctica a las distinciones su inclusión en esa fe. Evangelizar ha significado de hecho transculturación, occidentalizar, pues la fe se in-culturó de tal manera en el mundo-de-vida del occidente europeo que se perdió la posibilidad de separar una de otra<sup>8</sup>. Quizás se realizó muy bien la in-culturación pero se perdió –peligro siempre presente y en el que cayeron los “judaizantes”– el concepto de la Encarnación como Apertura relacional polipráxica.

### INCULTURACIÓN, RECHAZO A TODA EXCLUSIÓN

¿Qué encontramos, en cambio, en la vida, en la práctica, del Encarnado, de Jesús? En los Evangelios, en los cuatro, no sólo en los sinópticos, toda la praxis de Jesús puede ser leída como el rechazo a cualquier tipo de exclusión. La inclusión del otro en cuanto otro, en su otredad absoluta, es el centro del concepto mismo de prójimo<sup>9</sup>.

Cuando le preguntan por quién es el prójimo, Jesús responde con la parábola del samaritano (Lc.10,25-37), una revelación que tampoco hasta ahora ha sido plenamente comprendida. Y la prueba de la incompreensión está en que se la conoce, casi sin oposición ninguna, ni oficial ni extraoficial, por la parábola del “buen samaritano”. Jesús no dice en ningún momento que ese samaritano fuera bueno. No está en su bondad su proximidad. Su proximidad está precisamente en su samaritanidad, esto es, en su total lejanía con respecto al judío, no porque fuese judío, aunque probablemente lo fuera, el hombre que bajaba de Jerusalén a Jericó sino porque judío era quien preguntaba y a quien Jesús estaba respondiendo.

---

8 Al respecto González Faus (2000, 234) apunta: “la llamada helenización fue una gran empresa inculturadora, tanto en su inmersión platónica (o mejor, neoplatónica) como aristotélica. Ojalá el cristianismo del futuro tuviera el mismo coraje inculturador que aquel cristianismo que ahora se debe criticar. Pero toda inculturación tiene sus precios altos, que sólo se perciben más tarde, cuando la cultura cambia y se hace necesario purificar la fe de aquellas de aquellas servidumbres inevitables” (González F., J. I., **Deshelenizar el cristianismo**, *Revista Latinoamericana de Teología*, 51, Sept-Dic.)

9 Cfr. González C., F. J., (2000), **Exclusión/Inclusión desde la perspectiva del jubileo bíblico**, *Anthropos Venezuela*, 41, 2, 67-82. El autor plantea la radical inclusión del otro en clave profética.

Cuando se trata de decir quién es el prójimo –el cercano, el próximo, el que, precisamente por su proximidad, según el Deuteronomio (6,5), debe ser amado– Jesús presenta como tal al menos prójimo pensable para un judío, el samaritano, el más alejado posible, lejano no por malo sino precisamente por samaritano. El samaritano es el excluido por excelencia para el mundo-de-vida judío, el totalmente otro cuya otredad resulta inaceptable. Jesús dice: ese, precisamente ese, es el prójimo tuyo (“haz tú lo mismo”)

La praxis de Jesús, del Encarnado, es la aceptación radicalmente incondicional del otro, de la totalidad del otro en su otredad sin exigirle cambio. Sólo se le exige dejar el pecado, la conducta pecadora, no su identidad humana.

Ahora bien, el pecado no es sólo individual. Como pecado social puede haberse convertido en componente constitutivo de una cultura determinada<sup>10</sup>. Es claro que en estos casos, la fe ejerce un juicio ético y exige la conversión moral de la cultura, no la transculturación.

No se trata, por supuesto, de canonizar la cultura por ser cultura, ni ninguna cultura en particular. Cualquiera sea el mundo-de-vida y la cultura, el Espíritu de Jesús, el Espíritu Santo, siempre tendrá una tarea de conversión que ejercer. Sobre el mundo-de-vida y cultura modernos tendrá como tarea, por ejemplo, impulsar la liberación de las limitaciones que el individuo como constitutivo estructural pone a la realización de la caridad en plenitud, mientras en el mundo popular venezolano tendrá la de transformar en relación de caridad la relación de convivencia humana que lo constituye.

Tenemos el ejemplo del P. Las Casas ante los sacrificios humanos de la cultura azteca. No sólo acepta lo bueno de la cultura, sino la cultura misma y, en esta, el sentido de los sacrificios humanos, pues en ellos los aztecas, al pensar que dan culto a Dios –a quien está intencionado todo el culto aun bajo las formas de la idolatría–, para Las Casas, lo dan en verdad aunque la realización concreta, por pecaminosa en sí misma, deba ser convertida.

Inclusión, por tanto, del otro en su otredad, sin asimilación de ningún tipo. Solamente una llamada a la fe, una palabra, pero no una palabra unívoca, unidireccional. La vocación a la fe es una palabra multívoca (no equívoca)

10 “Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano, la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en insulto contra la miseria de las grandes masas. Esto es contrario al plan del Creador y al honor que se le debe. En esta angustia y dolor, la Iglesia discierne una situación de **pecado social**” (Puebla, 28)

## CARISMAS E INCULTURACIÓN

Multívocos son también los dones del Espíritu Santo, los carismas. No sólo múltiples sino multiformes. Esto quiere decir que cada uno es múltiple, multipráxico, en sus posibilidades de actualización y que cada uno se realiza en las múltiples historias concretas dis-tintas según los dis-tintos mundos-de-vida. Siendo siempre el mismo don del Espíritu en todo tiempo y lugar en su origen, se hace siempre nuevo y dis-tinto al realizarse históricamente<sup>11</sup>.

Esto de alguna manera lo expresa ya San Cirilo de Jerusalén<sup>12</sup> en la imagen del agua. Refiriéndose al pasaje evangélico de la Samaritana, dice: “¿Por qué motivo se sirvió del término agua para denominar la gracia del Espíritu? Pues porque el agua lo sostiene todo... porque desciende siempre de la misma forma y, sin embargo, produce efectos diferentes: unos en las palmeras, otros en las vides, todo en todas las cosas. De por sí, el agua no tiene más que un único modo de ser; por eso la lluvia no transforma su naturaleza propia para descender en distintos modos, sino que se acopla a las exigencias de los seres que la reciben y da a cada cosa lo que le corresponde”

Y más adelante en el mismo texto: “El Espíritu se manifiesta, pues, distinto en cada uno, pero nunca distinto de sí mismo”.

San Basilio<sup>13</sup> dice que el Espíritu Santo: “se reparte sin sufrir división, deja que participen en él pero él permanece íntegro a semejanza del rayo solar cuyos beneficios llegan a quien disfrute de él como si fuera único... Así el Espíritu Santo está presente en cada hombre como si sólo él existiera...”

Los carismas son siempre, como dones del Espíritu, una novedad en la Iglesia (Cfr. 1Cor 12-14) según tiempos y lugares, dones concedidos a ella para revivificarla permanentemente hasta la venida de Jesucristo.

Así, pues, una de las características de los carismas es su novedad en la Iglesia y para la Iglesia. Los carismas no sólo le dan vida sino que la renuevan, le dan vida nueva.

11 Al recurrir a la experiencia histórica, nos situamos en el horizonte de una teología hermenéutica que subraya el hecho de que no existe reapropiación para hoy del mensaje permanente del cristianismo que no esté en relación directa con nuestra propia experiencia histórica. Cfr: Geffré C., (2001), **Pluralismo religioso e indiferentismo. El auténtico desafío de la teología cristiana**, *Selecciones de Teología*, 158, abril-junio, 83-98.

12 Catequesis 16, **Sobre el Espíritu Santo**, 1, 11-12. 16: PG 33. 931

13 **Sobre el Espíritu Santo**, cap. 9, núms. 22-23; PG 32, 107

## EL CARISMA "VIDA RELIGIOSA"

Todo esto está claro y patente en la presencia siempre renovada del carisma "vida religiosa". La Iglesia lo ha recibido casi desde su mismo nacimiento el domingo de Pentecostés. A lo largo del tiempo se ha multiplicado en infinidad de formas siempre nuevas y diferentes unas de otras, de modo que cada actualización del carisma "vida religiosa" la nombramos con propiedad también con el término de carisma pues cada forma, cada actualización de la vida religiosa, es un nuevo don del Espíritu para vivificar a la Iglesia. La vida religiosa nace de nuevo constantemente a lo largo del tiempo sin haber muerto nunca porque brota y rebrota permanentemente como respuesta del Espíritu a las demandas de la historia humana.

Históricamente, sin embargo, cuando la novedad del carisma "vida religiosa" en cualquiera de sus realizaciones concretas se ha fijado en estructuras institucionales, en estatutos jurídicos, se ha reducido a tal punto su apertura a la novedad que en muchos casos se ha convertido en lo contrario, en rígido cierre, y desde ese momento la historia del carisma no ha sido una historia de creación sino de repetición mimética de lo mismo.

El carisma, una vez institucionalizado, tiende a perder su cualidad de don siempre nuevo para las nuevas demandas. Pareciera que el carisma una vez que apareció como novedad en la Iglesia ya no está abierto al cambio, lo que le corresponde es instaurarse y fortalecerse en la misma forma siempre repetida de su origen. Así, la fidelidad al carisma se convierte en fidelidad a una de sus formas posibles y no en fidelidad al Espíritu de quien proviene.

De este modo, el carisma sólo puede ser transplantado a nuevas realidades y no recreado en ellas.

La fidelidad al Espíritu, en cambio, es fidelidad a sus posibilidades de encarnación en las nuevas realidades, esto es, de volver a ser hecho realidad, novedad de nacimiento al nacer –re-nacer– en la realidad nueva y como realidad nueva. En este sentido se dice que el carisma se re-nueva, vuelve a surgir originariamente, vuelve a ser el don original del Espíritu. Nace de nuevo en cada realidad.

Dis-tintos mundos-de-vida son dis-tintas realidades humanas nuevas las unas para las otras y muchas veces nuevas en la sucesión del tiempo. La fidelidad al carisma en cuanto don siempre vivificador del Espíritu, exige que

en cada nueva realidad, en cada dis-tinto mundo-de-vida, vuelva a ser fundado –refundación–, vuelva a ser originado, vuelva a ser nacido, sin dejar de ser el mismo carisma, asumiendo la carne del sistema de significados que dan sentido al mundo-de-vida, esto es, encarnado en el sentido del mundo-de-vida, excluyendo, claro está, solamente el pecado. Esto desde la fidelidad que se les exige a quienes les ha sido encomendado mantener viviente y humanamente operativo el don del Espíritu.

Desde el Espíritu mismo, por otra parte, hay que decir que ese Espíritu le exige al carisma, para seguir siendo el don que es y para los fines para los que ha sido dado, refundarse desde las raíces mismas de la vida concreta de los hombres a los que ha sido entregado, desde el sentido del mundo que viven y que por ellos ha sido producido en la historia como su mundo-de-vida. Tiene que revivirse el carisma como originalmente fundado, esto es, fundado en los orígenes y desde los orígenes de nuevo. Tiene que reoriginarse. Origen no tiene nada que ver aquí con principio en el tiempo, tiene que ver con la razón de sentido siempre actuante y siempre nueva.

Precisamente su permanente “originalidad” –adherencia a la razón de sentido como estructura dinámica que mantiene al carisma en constante novedad creativa–, la presencia nunca borrada de sus raíces “espirituales” siempre nuevas, siempre “en-origen”, es lo que, sin contradicción ninguna, a pesar de las apariencias, garantiza la esencial “tradición” que dota al carisma de su indefectible identidad y de su coherente unidad.

Desde el centro institucional de la Iglesia, la novedad no se ha vivido plenamente. Ha tenido siempre cortapisas y dificultades a lo largo de la historia, como si pusiera en peligro precisamente esa necesaria “tradición”, identidad y unidad de la fe a lo largo del tiempo y en la dispersión del espacio. Una vez in-culturada la fe en el Occidente europeo y en los distintos mundos-de-vida que en él se han sucedido a lo largo de su historia, parece que sólo ha sido posible pensarla y vivirla en los sistemas de prácticas y significados de ese Occidente. De este modo, se le han puesto límites a la Apertura esencial de la Encarnación, de la Venida del Espíritu y de sus dones.

Al reflexionar sobre los dones del Espíritu, sobre su ser dones y dones del Espíritu, reparamos en que el don más don, el don que es realmente donación, entrega, no es el don de algo sino el don de sí. El Espíritu se dona en sus dones, se regala El mismo, esto es, en términos de la teología más clásica, los dones son “participación” del ser del Espíritu, del Amor que lo constituye.

Los carismas, pues, y el carisma "vida religiosa" por ende, están constituidos, al modo de la tercera Persona trinitaria, como relación-de-amor. Por lo mismo son ya una llamada a transformarse dirigida a quienes los reciben, tanto si son personas singulares como si son comunidades, desde las raíces de su existir, en relación abierta de amor a los otros, al otro mismo en su otredad, a la totalidad de la distinción otra del prójimo en su identidad no sólo como persona singular sino, y quizás sobre todo, como productor y conviviente de un mundo-de-vida y una cultura.

En este sentido el carisma, todo carisma, puesto que está al servicio de la Iglesia, es por su propia naturaleza, misionero, esto es, abierto y lanzado a re-originarse o re-fundarse como don total y, por lo mismo, como novedad, en todas las distintas realidades de los hombres concretos del mundo. Enviado a todos los lugares, a todos los hombres, a todos los mundos.

En el lenguaje evangélico, ha de entenderse también el carisma como "levadura" (Mt. 13,31-33)

El Espíritu Santo se expresa, pues, en las formas propias del mundo-de-vida y así las vivifica e impulsa en ellas la vida de la fe. El Espíritu se hace alma de la cultura en cuanto ésta es práctica-de-vida de los hombres que la viven y la ejercen, pues el Espíritu es poli-vital, poli-vida, o sea, se dona abierto a innumerables posibilidades de realización actual de vida. De este modo, el Espíritu Santo no sólo está presente en la cultura, sino que sus manifestaciones son culturales, propias del mundo-de-vida o apropiadas a él.

Así, en Pentecostés, el Espíritu se hizo multicultural, se encarnó, hablando metafóricamente, en la carne de los distintos lenguajes. Así se convierte en pregunta misionera hacia fuera, hacia quienes todavía no lo han recibido y están confundidos (Hch. 2,12-13). Es una confusión que, en cuanto pregunta, incita a la inclusión, llama a la fe. De esta manera genera la unidad en el amor al otro en cuanto otro. Radicalmente distinta de la confusión de Babel que genera el encierro de cada lenguaje en sí mismo y la exclusión de los otros. Cada lenguaje excluye a todos los demás. Así, se produce la guerra.

#### **VIDA RELIGIOSA INCULTURADA**

La "vida religiosa", don del Espíritu a la Iglesia, está llamada por el mismo Espíritu, en consecuencia, a surgir como novedad total, originalmente,

en cada mundo-de-vida. Mientras sea simplemente transplantada de un mundo a otro o a lo sumo adaptada de un mundo a otro, se está acallando la llamada del Espíritu, la vocación de ese carisma.

El carisma del que estamos hablando, sea el general “vida religiosa”, sea el particular “este tipo de vida religiosa” –el que corresponde a esta orden, congregación o instituto–, por ser participación de la vida del Espíritu, es estructuralmente apertura a toda posibilidad de forma, es, en este sentido, multiforme, entendiendo aquí forma no como figura o manera sino como constitución.

La vida concreta y, por ende, la vida cristiana y la vida religiosa cristiana, recibe su forma en cuanto base humana, del mundo-de-vida. En él y desde él tienen que reoriginarse los significados fundamentales del carisma: regla, constitución, comunidad, misión, consagración, etc., etc. No es lo mismo, por ejemplo, una comunidad de hermanos concebida –tanto la comunidad como los hermanos– en un mundo-de-vida originado en la práctica de una familia patricentrada que una comunidad de hermanos sobre el fondo de una familia matricentrada.

Estos significados han de ser primero vida, esto es, no un conocimiento sino una práctica de vida en la que se decantan como conocimiento luego y, por ende, se codifican en textos teniendo siempre presente que son códigos-vida o códigos-de-vida y, por lo mismo, insertos en la corriente dinámica de la vida, abiertos a responder aquí y ahora a la permanente novedad de la llamada del Espíritu.

Los cuatro evangelios, aun siendo teología, no se decantan en textos como tratados ni tampoco como libros sapienciales, ni como catecismos sino como narraciones de vida. ¿Por qué no son tratados? ¿Por qué las primeras comunidades no elaboran un tratado para explicar, comprender y fijar lo esencial constitutivo de la vida cristiana? Podemos pensar que una respuesta, por lo menos, está en que la fe como forma de vida, encarnada en la cotidianidad de la vida concreta, no está mediada por la “doctrina”, por el conocimiento racional doctrinariamente estructurado, sino por las prácticas de vida. El tratado, en cuanto estructura discursiva, quiere fijar de una vez el significado de un contenido, esto es, se esfuerza por cerrar lo más posible las puertas a la interpretación. El tratado, en principio, le pertenece a quien lo elaboró y está hecho para seguir perteneciéndole; no se dona ni se entrega a de por sí a ser recreado por el otro. Está hecho para ser aprehendido como

estructura discursiva definida. La narración, en cambio, es un discurso abierto a múltiples posibilidades de comprensión-interpretación y aplicación, en cuanto la corriente de la vida narrada discurre por la narración misma y así puede actualizarse en encuentro con la vida dis-tinta y nueva de los hombres históricos. Apertura a la hermenéutica que se ejerce en la vida.

Pero además, el tratado está transido de una intención de dominio aunque el tratadista esa intención no la ponga ni la desee: La estructura misma del tratado se intenciona a exigir en el receptor la aceptación lo más "al pie de la letra" posible o el rechazo sin más. Sometimiento o rebeldía. Poco espacio al diálogo. Siempre, de todos modos, el diálogo será posible pero desde fuera, no desde dentro de la estructura misma del tratado. La narración, en cambio, se constituye en sí misma como apertura.

El Occidente moderno prefiere el tratado. Se diría que opta por el tratado que es optar por la razón, por la autoridad organizadora y responsable, por la firmeza del conocimiento, de la doctrina. No se opta, en principio, por la persona misma que es historia y que, por lo mismo, se manifiesta en narración.

Cuando se trata, por tanto, de reoriginar el carisma en dis-tintos mundos-de-vida, es fundamental preferir la narración de la vida del carisma—encarnado en la vida del fundador, por ejemplo— al tratado ya fijado y codificado en reglas, doctrinas, leyes o constituciones. Esto no significa rechazar lo codificado sino leerlo a la luz de la narración del carisma. Así como el carisma se originó y reoriginó a lo largo de su vida en un mundo determinado, análogamente puede originarse y reoriginarse en otro mundo.

En esta investigación sobre la Congregación de referencia, nos parece claro que la fe en cuanto vida en Cristo y la vida religiosa toman la forma de dos mundos-de-vida dis-tintos. Tanto las hermanas europeas como las venezolanas están movidas por el Espíritu Santo, según lo que humanamente podemos entender. Esto en la vida concreta de las hermanas y en la forma de vivir la fe, si bien las formas oficiales y oficialmente lícitas son las formas de uno de esos dos mundos-de-vida, el mundo europeo. Lo que el tratado dicta, es realizado de hecho más en el espíritu de la narración. Por eso hemos podido afirmar que es como si hubiera dos congregaciones en una misma institución, una de las cuales, la correspondiente al mundo-de-vida nuevo, otro al de su origen histórico, se ha producido espontáneamente y no tiene reconocimiento oficial con todo lo que ello puede significar.

Todo esto puede interpretarse como un conflicto, pero, a la luz de cuanto venimos diciendo, hay que entenderlo como una llamada, la llamada del Espíritu que desde la vida de las hermanas venezolanas vivientes del mundo-de-vida popular venezolano, llama a la Congregación a liberar de ataduras "textuales" al carisma y abrirle a la posibilidad de producir y desarrollar la narración de su propia historia en Venezuela y en el mundo-de-vida del pueblo venezolano.

El carisma, ya de por sí, por el hecho mismo de ser don del Espíritu, es llamado a re-originarse en el pueblo venezolano.

La Congregación tanto en cuanto forma de vida como en cuanto institución, es llamada a re-fundarse desde el sistema de significados y el sentido profundo del mundo-de-vida popular venezolano.

Las religiosas mismas son también llamadas de distintas maneras. Las venezolanas por origen pero que, a lo largo de un proceso educativo de desidentificación con respecto a su propio mundo y reidentificación con el mundo europeo de la congregación, de él se han alejado significativamente, son llamadas a recuperar las fuentes de sentido de su mundo-de-vida y reidentificarse con él. Las que, siendo venezolanas, por su juventud, por no haber avanzado mucho en el proceso formativo o por otras causas, no perdieron su identidad de fondo, son llamadas a preservarlo y a ofrecer desde él el terreno apto para la reoriginalización del carisma. Las que provienen de otros mundos-de-vida son también llamadas, en una exigencia de sacrificio fecundo, a relativizar radicalmente su mundo de origen, apreciar y amar como valor el venezolano y, dentro de sus posibilidades, entrar en un proceso iniciático de muerte a su mundo y resurrección en el para ellas nuevo.

De una u otra manera esta llamada-vocación aparece, si no siempre en forma explícita, sí de manera clara aunque implícita, sobre todo en las historias-de-vida de las venezolanas estudiadas sobre todo en la vivencia subjetiva de la exigencia sentida de vivir su fe y su vida religiosa insertas firmemente en las bases de su identidad cultural. En las historias-de-vida de las no venezolanas de origen se muestra no tanto como exigencia subjetiva pues lo que aparece como sentido es más la adaptación y la inserción que la inculturación radical, sino como término final exigido por la constitución misma del proceso desencadenado al asumir la entrega al servicio de la Iglesia en Venezuela desde que pusieron por primera vez su planta en este país.

La llamada al carisma, por su parte, falta en las historias-de-vida de unas y otras religiosas. No parece haber sido hasta ahora concienciada como necesidad. También en este caso es, sin embargo, exigida por todo el proceso histórico de dicha Congregación en Venezuela. Si entendemos que ese mismo proceso está habitado por la vida del Espíritu y, por lo mismo, intencionado hacia la misión de facilitar la presencia de ese mismo Espíritu en todos los hombres, esa vocación tiene una presencia "objetiva" evidente.

Si la llamada es evidente, no así la conciencia de la misma, esto es, no resulta obvio para quienes están a cargo del carisma, escucharla.

¿Cómo escuchar la llamada del Espíritu en la voz del mundo-de-vida popular venezolano para que el carisma sea encarnado e inculturado radicalmente en él? Este es un problema que desde el principio de la evangelización en Venezuela está planteado a todas las formas de vida religiosa. Hasta ahora no parece haber habido una respuesta clara en ningún momento de la historia de la Iglesia entre nosotros. La vida religiosa venezolana todavía no ha nacido. La que hay, ha sido trasplantada. Veamos algunas pistas de apertura a posibles respuestas.

Para escuchar esa voz vocacional, habrá que establecer una distinción clara entre carisma e institución pues aquel no se produce de una vez como carisma institucionalizado sino como carisma, y tal carisma, nada más, abierto, por tanto, a múltiples posibilidades de actualización, abierto a inculturarse y a asumir las formas de distintas culturas a ninguna de las cuales se adscribe y por ninguna de las cuales queda determinado.

Nuestro estudio muestra de manera palpable que dicha congregación en cuanto tal y las hermanas mismas en estos cincuenta años de vida en Venezuela, han hecho un sincero y generoso esfuerzo –y esto no es simple alabanza convencional pues los hechos de toda la historia lo proclaman– por escuchar la llamada del Espíritu y responder a ella sin cortapisas. Este esfuerzo en el plano de la venezolanización, ha empezado por un ajustarse más bien a las formas, cosa que, por otra parte, es siempre el primer paso de toda adaptación. Se tiende en el principio a quedarse en los contenidos inmediatos, los que más fácilmente se ven, los que primero aparecen y que en conjunto coinciden con lo que podríamos englobar en el término costumbres. La llamada, sin embargo, más adelante, es escuchada como una exigencia de entrega plena al pueblo venezolano y la Congregación responde despojándose radicalmente de todo lo hasta ese momento realizado e iniciando un riesgoso e inseguro

proceso de inserción radical ya no en las formas del pueblo venezolano sino en su vida. Es desde aquí, desde la in-vivencia y con-vivencia sin límites, desde donde la inserción se abre a la más profunda en-carnación en las raíces del sentido del mundo-de-vida del pueblo venezolano y a la posibilidad de re-originar el carisma.

Yendo más allá de caso concreto, esta puede ser una vía que abra perspectivas al nacimiento de la vida religiosa venezolana que sólo será venezolana si nace desde las estructuras profundas del mundo-de-vida popular.

En este marco referencial, habría que plantearse todo cuanto se ha considerado constitutivo esencial de toda vida religiosa consagrada empezando por los procesos de vocación y de formación inicial sobre los cuales vamos a exponer las reflexiones finales de este capítulo.

¿Cómo pensar una vocación in-culturada? La primera es la gran vocación a la fe que nunca va dirigida al hombre abstracto, como ya se ha dicho, sino a los hombres concretos, a la multitud de hombres que se realizan en la multitud de mundos-de-vida. Si las condiciones de posibilidad para realizarse como vida humana para Juan Pérez están ante todo en su mundo-de-vida, la vocación a la fe de todos los hombres de ese mundo-de-vida se da dentro de las condiciones humanas de posibilidad que ese mundo abre a dicha fe. Ahí, en ese marco de posibilidades y en esa estructuración humana de la fe, se da la vocación particular a la vida religiosa. Es el mismo Espíritu el que llama a los hombres y mujeres de los distintos mundos-de-vida pero, según su mundo, unos responderán de una manera y otros de otra. La diferencia entre las "maneras" no será superficial sino profunda, según las estructuras de sus respectivos mundos. El juicio que la iglesia, a través de las autoridades legítimas, emita sobre esa vocación, no será adecuado si no se ejerce desde una iglesia in-culturada. Es la Iglesia misma en cuanto tal la primera que ha de escuchar la llamada del Espíritu desde el mundo-de-vida del pueblo al que desea extender el Evangelio. Este es, sin embargo, un tema que excede de los límites de estas reflexiones. Ello, no obstante, viene a cuento si pensamos cuanto las rigideces de un tipo determinado de derecho eclesiástico han impedido históricamente el reconocimiento oficial de vocaciones "nativas" y las exigencias de tras-culturación que, para ser reconocidas, ha impuesto a otras.

En Venezuela, por mucho tiempo, vocaciones surgidas del pueblo no han podido ingresar a o permanecer en la vida religiosa porque no encajaban en

los cánones típicamente europeos de familia, de hábitos de vida, de sistemas de relaciones, etc., o porque no incorporaban a su manera de vivir, a lo largo de la formación, rasgo que se consideraban esenciales para la vida religiosa en sí o para la de ese determinado instituto y que, analizados en profundidad no eran sino formas culturales de otro mundo-de-vida sacralizadas.

Algo análogo puede decirse de todo el proceso formativo, sobre todo si se tiene en cuenta que en ese proceso se construye una subjetividad cuyas pautas de producción ya están en forma general fijadas por el sistema de significados del mundo-de-vida. Por subjetividad hay que entender la manera experiencial personal de practicar la vida según la idiosincrasia de un determinado sujeto. Esta se da siempre en un determinado mundo-de-vida y dentro del marco orientativo del sistema de significados propio de ese mundo. La fe en la práctica de vida siempre se ejerce de manera subjetiva. Subjetiva es, por tanto, la relación con el Hijo de Dios encarnado, con Jesucristo. ¿Puede haber, en el mundo de la fe, una subjetividad privilegiada? Jesús es libre y por tanto abierto a infinidad de subjetividades posibles, a infinidad de actualizaciones relacionales.

En el caso de los procesos de formación en la vida religiosa, esto plantea, en general y entre nosotros, serios problemas a las instituciones. Tradicionalmente la subjetividad que ha de resultar al final del proceso, está ya definida en sus rasgos principales y generales por las normas de la institución que han sido diseñadas en el marco de un mundo-de-vida y una cultura considerados como de valor universal y por tanto privilegiados.

Si pensamos que la subjetividad venezolana se construye por sendas radicalmente dis-tintas de las europeas y si la formación de las instituciones religiosas tiende a unificar las subjetividades dejando algún espacio a lo idiográfico personal pero sin tener en cuenta lo idiográfico cultural en sus núcleos de sentido, podremos sospechar los problemas que se plantean para el surgimiento y desarrollo no sólo de una vida religiosa venezolana auténtica sino también de las vocaciones personales de los religiosos y religiosas sobre todo si provienen de ambientes netamente populares.